



مداد شرح ملتقى الامري

قيرشهرى محمد بن ولي
كمال الدراية في جمع الرواية والدراية

٧٥٤

كتاب	فصل	فصل	باب
الطهارة	في مسائل تخرج البئر	في جواز الطهارة بالماء المطلق لا بالمقيد	التيتم
باب	باب	باب	باب
المسح على الثياب	في المسحاضة ودرج سلس البول	المحض	الانجاس
باب	باب	باب	باب
الصلوة واوقاتها	شروط الصلوة	الاوقات	صفة الصلوة
فصل	فصل	فصل	باب
بين في المستوع للمصلي في الصلوة	في القراءة والصلوة	الجماعة سنة مؤكدة	الحديث في الصلوة
باب	باب	باب	باب
ما يفسد الصلوة وما يكره فيها	وكرهه بثوبه او بدنه	الوتر والنوازل	الترابح سنة مؤكدة
فصل	باب	باب	باب
في صلوة الكسوف والاعتساف	ادراك الفريضة	قضاء القواض	سجود التماس
باب	باب	باب	باب
صلوة المريض	سجود التلاوة	صلوة المسافر	صلوة الجمعة
باب	باب	باب	باب
صلوة العيدين	صلوة الخوف والجنائز	في الصلوة على الجنائز	الشهيد

Sole Agent: L. Staphane
Reisul Kuttob
Mustafa P.
357

باب	باب	كتاب	باب
الصلوة في الكعبة	زكاة السوايم	الزكاة	زكاة البقر والغنم
فصل	باب	باب	باب
في زكاة الخيل	العاشد	زكاة الفضة	الزكاة
باب	باب	باب	باب
زكاة الخارج	صدقة الفطر	المعسر	الصلوة
باب	باب	باب	باب
موجب الافساد	في التذمة	في الاعذار المبيحة للفطر	الاقتكاف
كتاب	باب	باب	باب
الحج	الجنائيات في الحج	القران والتمتع	مجاورة للمقاتل بلا احرار
باب	باب	باب	باب
اضافة الاحرام الى الاحرام	المع عن الغير	الاحصار والقوات	التمتع
باب	باب	باب	باب
في التمرات في التكاح	في بيان الكفارة	الاولياء والاكفاء	المهر
باب	باب	باب	باب
في الاختلاف في المهر	تكاح الكافر	تكاح الرقيق	الفقه

زكاة الغنم والخيول
١٨٤

كتاب الرضاع ٤٠١	كتاب الطلاق ٤٠٦	باب ايقاع الطلاق ٤١٢	فصل في اضافة الطلاق الى الزمان
فصل في تشبيه الطلاق ووصفه	فصل في الطلاق قبل الدخول	فصل في كتابات الطلاق ٤٢١	باب التوقيف والطلاق ٤٢٦
باب التعليق في الطلاق ٤٢٢	باب طلاق المريض ٤٢٤	باب الرجعة في الطلاق وفي اخرج مسألة الهدم وطها للنزوح الاول ٤٢٤	باب الايلاء
باب الخلع ٤٢٧	باب الظهار ٤٦٧	باب اللعان ٤٦٧	باب العنين ٤٧١
باب العتق ٤٧٤	فصل تحدد عتق الباين	باب ثبوت النسب ٤٨٢	باب للضامة ٤٩٠
باب النفقة ٤٩٢	فصل ونفقة الطفل	كتاب الاعتاق ٤٠٦	باب عتق البعض ٤١٢
باب العتق بالمهر ٤١٨	باب العتق بالعتق ٤٢٤	باب العتق على جمل ٤٢٥	باب التدبير ٤٢٠
باب الاستبداد ٤٢٤	كتاب الايمان	فصل في حروف القسم	باب اليقين في الدخول والخروج ولايتان والكف ٤٢٨

باب
اليقين


باب اليقين في الاكل والشرب واللبس والكلام ٤٥٤	باب اليقين في الطلاق والعتق ٤٦٦	باب اليقين في البيع والشراء والنكاح وغير ذلك ٤٦٩	باب اليقين في الضرب والقتل وغيرهما
كتاب المحدود	باب الوطى الذي يوجب المحدود ولا يوجب ٤٨٥	باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها ٤٩١	باب ضمان الشرب ٤٩٥
باب حد القذف ٤٩٦	فصل في التعزير ٥٠١	كتاب الشركة ٥٠٤	فصل في الخسر ٥١٠
باب في كيفية القطع واشائه ٥١٤	باب قطع الطريق ٥٢٠	كتاب السيد ٥٢٤	باب القنات وقسمها ٥٢٧
فصل في كيفية قسمة الغنية ٥٢٠	باب استيلاء الكفار ٥٢٤	باب المستامن ٥٢٩	باب العشر والمخراج
فصل في الجزية ٥٤٧	باب المريضة ٥٥٠	باب البغاة ٥٥٧	كتاب القيط ٥٥٨
كتاب اللعنة ٥٥٩	كتاب الاتباع ٥٦٤	كتاب المعتوق ٥٦٥	كتاب الشركة ٥٦٥
فصل في الشركة الفاسدة	كتاب الوقف ٥٧٥	فصل في احكام المسجد ٥٨٧	باب في حروف القسم ٥٨٨

✓

407



۴۵۸



بفضل جسيم ولطف عليم شمل الوحي الطاهر وبمهم اعطاه السلطان ابن السلطان
 السلطان الغاني مصطفى خان بن السلطان محمد خان هو الذي رضى رايات العلم والكمال
 بعد انظارها وعزيم رابط الفضل والافضل بعد ان راسها فحادثت رايات العلوم الى
 ردها محضرة الاطراف واتت حدائقها الى بهاها من هرة الجوانب والاكشاف وسميت
 بحال الدار في جميع الرواية والدراسة مستعينا بالله تعالى وهو المستعان في كل وقت وان
 وعليه التكاليف وهما انما اشرف فيما اردت جمعه وترتيبها فاقول لما كان الاقتداء بالسكون
 الكتاب المجيد والعمل بجدني الابتداء من هم الامور في امثال هذا المقام قال رحمه الله تعالى
 بعد التسمية **الحمد** قدمه وان كان ذكر المحودا هم في نفسه رعاية المقام فان قيل المقام
 مقام من محمد لا ما تفعل لان مقام التصفيت بعين فعل الحمد وانما الاشتباه في المحود لا
 لكل من بعينه في التصفيت من الاستاد والشركاء فالمناسب له احمد قلنا يمنع بل المناسب
 احمد الله لا مقام المقام كنهه عدل الى الاستيلاء لقصد الدوام والنيات **الله** اصله لا اله الا
 الحق وعوض عنها حرف التعريف ثم جعل على الذات الواجب الوجود وقبل ان يعلم ابتداء بغير
 فيه اصلا وقيل ان اسم المفهوم الواجب لذاته وهو المفهوم كل الخضر في فرد فلا يكون الاسم
 الموضوع بان ذاته على الاله جزئي والصحيح كونه على والاما افاد لا اله الا الله التوحيد لان
 الكل في نفسه يحمل الكثرة ولا اله الا الله لا اله الا الله من اسم يحرم عليه اوصافه وذلك لا يكون
 الا بوضع العلية لان الغلبة الاسمية لا يكفي في ذلك على معنى وان قال به بعض المحققين
 فان قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنهه ذات المعلم والعلامة ذات الواجب فيمكن
 او غير واقع للبشر على الاختلاف المشهور قلنا العلم باوصافه كات في وضع العلم بلا حاجة
 الى العلم بكنهه ولو سلم كنه الواضع هو الله تعالى لا البشر ثم نعرفه وقيل يرب من العرف
 او العرفان والشراف **الذي وفقتا للتفقه في الدين** اشارة الى المحمود عليه الدين وضع الحق
 سابق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود الى ما هو الخير لهم بالذات فخرج بالاهلي
 الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدابير المعاشية والصناعية والسياسية
 الاوضاع الالهية الغزوات انفة كتابات الارض والسماء وبنو العقول الاوضاع
 الالهية الطبيعية التي لا يخفى بنو العقول كالطباع التي تقتضي بها الحيوانات كالحسن
 منها ومضادها والاختيار الاوضاع الاتفاقية والفسرية كالوجوديات والجهنم
لكفر الذي هو جليله المتين الجبل الرباط على ما في القاموس اي ما يربط به ولا يخفى عليك
 ما فيه من التشبيه وفي اضافته الى الله اشارة الى ما ذكرناه من تعريف الدين ومثاله
 عبارة عن استحكامه بحيث لا يقبل النسخ اصلا وان من تدبر به في هذا **ويفضل**
 يعطيه من ميثاء اذ لا وجوب ولا ايجاب عليه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **المدين** اي
 الواضع او الموضع **وميراث الانبياء والمرسلين** من قبل عطفنا الخاص على العام والاصح عدم
 التبعين في العدد وفيه اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام كلهم على عقيدة واحدة
 لا خلاص بينهم والايان بالله وتوحيد اصول الدين على ما اشار اليه قوله تعالى اولئك
 الذين يهدى الله فيهم اجمعين واتما الخلاف في الشرايع فانها مختلفة ولذا اختلف
 مشايخنا في ان نبينا عليه السلام هل هو مستعبد بشريعة من قبله قبل البعثة ام لا قبل
 انه مستعبد وقيل لا ومنهم من وقف ثم اختلفت افعال اللون بالبعثة فقيل بشريعة نوح وقيل

والمراد بالجليل القوة العقلية
 والمراد بالتفقه في الدين التفقه
 في الشريعة

بعض

يا واجب الوجود ويا مفيض الخيرات الجود ويا معلى معالم العلم واعلمه ويا مظهر شعاع النور
 واحكامه ويا مرسل الرسل صلوات الله تعالى عليهم اجمعين الى سبيل الحق هادي ويا معلم
 علماء الى سنن سبلهم داعين كيف لا احداث الذي يجلي على عبادك المخلصين المخلصين
 وحلي ظواهرهم وبواطنهم بالتحليات العرفانية والنفحات الامتانية الاحاسية والنفحات
 القرآنية والملكات الرضوانية حتى استعدوا للاختصاصات الرجائية وهدهد الى الصراط
 المستقيم وكيف لا اصلي على جيلنا لا اعظم محمد مظهر الاسم الاعظم محمد اله من دقائ
 الجود والكرم مظهر كرام الاخلاق على الوجه الاكمل والاعم حتى يتم نفعه على الصريح والسقيم
 والمسافر والمقيم صلى الله عليه واله وصحبه اجمعين **وبعد** فيقول الفقير محمد بن ولي
 ابن رسول الله صلى الله عليه واله تعالى في يومنا من الله تعالى على جعله من جملة المشتغلين بكلمة العظم
 ومن متابعي سنن نبه الكثر وعصمى من مخالفة اهل السنة والجماعة وحمل على اعتقاد الحق
 والهام الصدق وصرفنا لسان والعناية في طلب التحقيق الى حضرة لطفه الذي هو معدن التوفيق
 وترددت الى مجالس محاوره العلماء العظام وترددت من لطائف مناظرهم الاعلام فترعت
 اقتضى الشرايف من مواردهم وانفس الفرائد من فرائدهم ولم ازل في تخليد افكارى بذكر
 اشرف من افلامهم على القرائيس ولم ازل في تخليد اسرارهم غيرى را سمرت عند الصبح في افق
 السدريس فالفت اولها بكل تحصيل القوة النظرية مشام شرحته شرحا تكميلا لها ثم ارم
 ان اقف فيما بكل تحصيله القوة العملية فاشتغلت اولها باصول برهة من الزمان وعقدت
 فيه على الحضر الموسوم بالمرات ما وفقت ثم جمعتها جميعا بتوسل الى عكسها ثم رأت الحق
 المنسوب الى مولانا الشهير بالعلم الموسوم بملتقى البحر والبر والاكثرت من جامع لا وفي
 فوائده شير الى المختار في الفتوى فشرحت شرحا جامع لا لئله وشواهد كاشفا لغلقات
 من يد المغصلة متمسكا بجبل التوفيق مستهديا الى سواء الطريق مشيرا فيه الى مواضع الخلوة
 بين الامة ولما تيسر لي تمامه وضم بالخيرات اختارته جبرته بدعاء من اقر الله تعالى بالسلطنة
 اعظم والمخلوفة اكبرى وزاده بسطة في الفضل والمنة وشيد ملكه بجود لا قبلها
 وانه يعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى وذلك
 فضل الله يؤتيه من يشاء ليحقق به الحق ويقطع دابر الكافرين اعني به حضرت السلطان الاعظم
 والمخالف الاكرم مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم المحقق من لدن حكيم عليه

بشرعية ابراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بنبي وقيل آدم عليهم السلام **وحجته الدافعة**
الى الواسلة الى النفوس السليمة بحيث يقطع عروق الشبه والشكوك يقال ادعنا ربنا
حتى وصلنا الضربة الى دماغه ولا يخفى ما فيه من التشبيه **على الخلق اجمعين** فيه اشارات الى
ان نبيات خاتم الانبياء مبعوث لجميع الخلق من الانس والجن والملك حتى الخواص ان
ركب فيها العقل وامنت به ولجميع من تقدمه من الانبياء وامهم ونفسه ايضا وان
الانبياء نوابه في تبليغ الشرايع على ما هو عليه لقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق النبيين بما
اتمت من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنفرن **وحجته التاكيد**
الى عليين المحجة بفتح الميم جادة الطريق والمحجة بالفتح البرهان كذا في الاصباح ثم
لما كان نبينا عليه السلام واسطة في فيضان النور وحصول الخير لينا اذ لا مناسبة
بيننا وبين الفياض المطلق فلا بد لنا من واسطة ذي الجهتين ونبينا عليه السلام بحجة
ولايتيه يستقيته من الفياض وبحجة رسالته يفيض علينا ولذا قيل ان ولايتيه عليه السلام
افضل من رسالته فحق علينا ان نجعل صلواتنا عليه من روادف حمودته وان كان هو
لا يحتاج الى صلواتنا فقال **والصلوة** وهي الرحمة من الله تعالى والاستغناء عن الملائكة
والدعاء من المؤمنين وهي حقيقة في المعنى ما في الشفاء وكذا السلام حتى قالوا افرادها
عن الاخر في الذكر مكرور والمصحح جمعها في الذكر ولذا عطف عليه **والسلام** اي المحبة
على خير خلقه محمد علم منقول وقيل من اجل والصحيح هو الاول سماه جاز عبد المطلب سابع
ولادته بالهام من الله تعالى قيل الله تعالى الفاسم وكذا النبيين عليه السلام الفاسم وقيل له
تسعة وتسعون وقيل ثمانون وقيل خمسمائة وقيل اربعمائة وقيل انه توفيقية مثل
اسماء الله تعالى **المبعوث** باسبوق على راس اربعين سنة وبالرسالة على راس ثلاث واربعين
سنة وبه حصل التوفيق بين حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى بعث علي راس اربعين سنة
وحديث ابن عباس ان الله تعالى بعث علي راس ثلاث واربعين سنة ببيان ان الله تعالى
بعثه على راس اربعين سنة بالنبوة فجاءه جبرئيل وهو في غار حراء فآثر له اقل باسم ربك
الى عالم يعلم ثم فتر الوحي ثلاث سنين وقرن بنو اسرائيل اربع سنين في زمان
فتر الوحي وكان اسرائيل اربع سنين يعلم الحكمة والشئ ولم يزل عليه بلش اسرائيل الفرات
فلم يمضت ثلاث سنين نزل جبرائيل عليه السلام بيايتها المشرقة فآذروا هذا زمان رسالته
والاول زمان نبوته فكان نبوته مقدما على رسالته **رحمة للعالمين** جمع عالم وهو
اسم للقدرا المشترك بين اجناس ذوق العلم وقيل بين اجناس ما علم به الصانع مطلقا فعلى
الاول يقال عالم الملك وعالم الجن وعالم الانس وعلى الثاني يقال عالم الافلاك وعالم الفلك
وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الارض ايضا وعلى القولين يصح اطلاقه على كل من تلك
الاجناس وعلى مجموعها ايضا كالانسان بالنسبة الى افراده لا اسم لمجموع ذوق العلم او
لمجموع ما علم به الصانع والاول ما صرح به لعدم التردد في شئ من هذين المجموعين وانما
جمع ههنا ليشتمل الاجناس كلها شمولاً واضحاً على ما نبه الشرح العلامة في حاشية الكتاب
وقيل انه ليس بمجمع بل اسم جمع للعالم لان العالم يشمل ذوق العلم وغيره والمجمع بالبناء
يختص بذوق العلم والجواب على القول الاول ظاهر وعلى القول الثاني انه انما جمع اعتباراً
بتغليب ذوق العلم على غيره فان قيل هذا لا يمكن في صحة هذا الجمع لان من شرطه ان يكون

مفرد وصفه الذي العلم ان لم يكن علماً والعالم ليس وصفاً بل اسم جنس قلنا انه وان لم يكن
وصفاً حقيقة الا ان فيه معنى الوصف اعني كونه ما يعلم به لانه ليس بطلاقة على المطلق عليه
كالمطلق لفظ الجاد ولهذا لم يجمع هذا بالواو والواو لعدم معنى الوصف فيه **اصلاً** اي
اغادة كلمة على لا فائدة في نزع استقلال والمنوع ككلمة **وصحبه** وهو عند سيبويه اسم جمع
لصاحب بمعنى الصحابي الذي هو اخق من مطلق الصاحب وعند الاخفش جمع له بالمعنى المنة
والصحابة في كل مسلم راي النبي عليه السلام ولو لحظة عند اهل الحديث وذهب اكثر الفقهاء
والاصوليين الى انه كل مسلم راي النبي عليه السلام وطالت صحبه **والنبايعين** اي التابعين
كل مسلم بقى الصحابي ولم يلق النبي مسلماً وقيل من صحبه لحظة او طويلاً **والعلماء العالمين**
وتبعه اي على الضم لا افتقاره الى المضاف اليه والعامل فيه اما الواو لنيابته عن ائمة
او اما المقتدرة في الكلام او الموهومة فيه وهو لا يمنع لما في الرضوي ان حذف ما وقع
في نص الكلام مشروط بكون مدحاً للفناء امر او نهياً وما قبله منصوباً بخبره وان كان
فيقول **المنفق الى رحمة ربه** الفصحى ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الجلي قدس الله تعالى بعض
طالبي الاستفادة ان اجمع له كتاباً يشتمل على مسائل القدر والخيال والتكثير
والوقاية بعبارة غير غفلة فاجبت الى ذلك واصنفت بعض ما يحتاج اليه من مسائل
الجمع ونبرة البند بلوناً الشئ القليل وبالنسبة وضمت الوقت الغفلة على ما في القاموس
من الهداية وصححت بذكر الخلاف بين اثنتي عشرة اشرف وقرئت من اقاويلهم ما هو
الاوضح واخرت غيره ان قيدته بما يعيد الترجيع واما الخلاف الواقع بين المتأخرين
او بين الكتب المذكورة فكل ما صدرت بلفظة قيل او قالوا وان كان مفرداً بالاصح
ويحتمل فانه مرجوح بالنسبة الى ما ليس كذلك ومضى ذكرت لفظة التثنية من غير قرينة يدل
على جمعها فهو لا يوجب ويوسف ومحمد رجع ولم آل جهداً من الالو بمعنى التقصير او بمعنى المعنى
فعلى الاول يجوز ان يكون جهداً حالاً من فاعله بمعنى مجتهداً وان يكون متعلقاً به بخلاف
الجار اي لم اقص في جهدي وعلى الثاني يتعدى الى مفعولين اي لم املك بهذا **في انبيائه**
على الاصح والاقوى وما هو المختار للفقهاء ثم شرع ببيان وجه التسمية بقوله **حيث**
اجتمع فيه الكتب المذكورة سميت بملتقى البحر لوافق الاسم المستحق والله سبحانه
استل ان يجعله خالصاً من الزيا واعلم ان درجات الافلاك من ثلاث اعلاها ان يعمل
لله تعالى ووجه لعقد امتثال امره وحق عبوديته بلاملاحة ثواب وعقاب في
الآخرة ونفع وضرر الدنيا حتى لو علم ان الله تعالى يعاقبه بفعله ذلك لفعله ايضا لامتناع
امرهم واسطفا ان يعمل لله تعالى مع قصد الثواب ودفع العقاب في الآخرة واذناها ان يعمل
لله تعالى مع ملاحة الثواب ودفع العقاب والاكرام الديني واما العمل المحض غير من
ديني فقط فهو رياء **لوجه** من المشابهة على وجهه المفضضة وبعبارة اخرى فانه القدر
على مذهب المولاة **الكرام** وان ينفعه مال ولا ينفع الا من اتى الله بقلب سليم
وانا استأثر الله ان يجعل كتاباً بهذا خالصاً لوجهه وينفعه يوم لا ينفع كتاب **الطهارة**
الكتاب في اللغة مصدر ركب بمعنى جمع يتي به المفعول للمبالغة او اسم بمعنى المكتوب
كالكتاب بمعنى الملبوس ثم اطلق على المنظوم عبارة قيل ان يكتب كونه مكتوباً في الاستعداد
طائفة من المسائل اعتبرت مستقلة شملت انواعاً اولاً والطهارة في اللغة انتفاضة

وفي اصطلاح نظافة مخصوصة متنوعة الى وضوء وتيمم وغسل البدن والوثوب
وانما وجدها لانها في الاصل مصدر وتيتا والقليل والكثير ومن جمعها قصد الانواع **قال الله**
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة اغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها فغسلوا اي اغسلوا
الاكثر لان كل فعل اختيار في سبب عن القصد والارادة فيصح ان يذكر ويراد السبب وقال
بعض اهل التفسير ان الآية على عمومها بلا تقدير محدثين الا ان امرها غلبوا الايجاب في قوله
والغسل في وجوبه ويلزمه استقام الفعل واحد في حالة واحدة في امرين معا **فاغسلوا**
اي مرة واحدة لبيان الفرق وهو مرة واحدة في الجملة معلقا ان النبي عليه السلام ثبت فعله
ان فرض وضوء مرة واحدة في كل وضوء ولا في الامر لا يجاد حقيقة الفعل لا المرة ولا للكررة
والحقيقة لا يمكن وجودها الا في فحين القدم والاقول متيقن ولا يعدل الى غيره بلا موجب
عليه ليقينه ثم الغسل بالفتح اسالة الماء ولو قطره حتى لو لم يتقاطر لم يجز بناء على عدم
الاصلي لان الطهارة الشرعية حكم شرعي ثبت بفعل الغسل فثبت بالابتداء وله على القدم لان
الاصلي في الحادث القدم وما لم يوجد فيه التقاطر لم يتبين له النص في حق القدم وما روي
انه عليه السلام قال هذا وضوء وضوء الانبياء من قبل ضعيف على ما صرح به النووي
وغيره من ارباب المرجح والتعديل وقيل انما لم يجز بناء على ان مفهوم الخلاف حجة في الآية
عندنا قلت وهو ضعيف لان الآية في معرض الاستدلال فيكون من باب البراءة فلا يقبل
المفهوم فان قيل ان من اصابه مطر فغسل نفسه او وقع في حوض فقد جاز وضوءه ولا
اسالة فيه قلنا الشريط بغير وجودها وحصولها لايجادها وحصولها وقد تحقق
بالاستيلاء وقال ابو يوسف ان الغسل مجزئ بل المحل بالماء سال اوله يسئل حتى جاز وضوءه
بالتميم وان لم يتقاطر والحجة عليه ما بيناه لان مجرد ابل مسح لا يغسل وانما لك سنة
عندنا وفرضه عند مالك سواء كان في المحل نجاسة او لا في المشهور عنه وفي رواية عنه
ان كان في المحل نجاسة قلنا المفهوم هو الازالة مطلقا بذلك والا اذ لمعتبر بتعيين الطريق
بعد حصوله الحق **وجوهكم وايدكم** هذا دليل على فرضية غسل اليد واحدة بعبارة بناء على
ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وعلى فرضية غسل الاخرى لانه
لما بينهما من الشاوي وكذا الحال في الارجل فيل دليل الاخرى الاجماع وهو ضعيف ولا
لزم عدم ثبوت فرضية غسل يمين من الاجماع ولانه ان كان عن قطعي فلا حاجة اليه لاثبات
الفرضية كفاية القطعي وان كان عن ظني لزم ان لا دليل على الفرضية قبل من الاجماع
وقيل فعله عليه السلام المتقول عنه قوت وهو ايضا ضعيف لان فعله عليه السلام وان
فعل متواترا لا يفيد الفرضية وغاية النقل تواتر افادة العلم على ثبوت دوام فعله عليه
ولا يلزم منه كونه فرضا نعم يفيد الوجوب لو قارن المنع عن تاركه ثم لما كان اليد في اللغة
يطلق من الاصابع الى المالك والمركب والمراد ههنا غير ذلك بينه بقوله **الى المرافق** جمع مرافق
وهو مفصل الذراع في العنقه **واسمى** اي مرة لما بيناه فصار حجة على الشافعي فيما ذهب
اليه من تكرار مسح الرأس بمياه مختلفة لانه بالتركيب يصير غسله لا مسح المسح في اللغة امر
الشيء على الشيء بالمماسه وهو المراد في التيمم وفي الشرع اصابة اليد الممسوحة وهو المراد
في الوضوء والحق ههنا البلية لان اليد لا تقصد الا الاتصال الى المحل بحيث يصل
استيقن عن استقامها فالمعنى اصابة اليد مطلقا سواء اخذت من الاناء او بقيت في اليد

رق على القهستاني
س

رق على الدرر
س

بغسل عضوي من الفضولات واصاب شيء مبتل من ماء مأخوذ للمسح او اصابه مطر فغسل
وجهه مع الرأس ومشي في المشي فثبت له الحنف فانه يجوز في كلهما وكذا لو غسل راسه
في اناء يجوز عنده ابو يوسف ولا يجوز بل باق في وجه بعد مسح العضو المسحوح ولا يسل ما خفي
من عضو مغسول كونه مستعملا **برؤسكم وارجلكم** قرأ بالنصب والجر وكلاهما مشهوران فقال
قذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ويحد من جريان التخيير بينهما كما والذين
ويذهب الى النصب في حالة الخفي والجر في حالة الخفيف والجمهور على انه يجب الغسل مع الكعبين
فقال ان الجرجوري وهو على القراءة بين معطوف على المغسول لا المسحوح لما دل عليه
الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى الاصل
لما فيه معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعل مفعلا بالكعبين وقيل انه معطوف على
المسحوح على القراءة بين وليس الجرجوري لانه ليس موقعه لكن في احدى القراءة بين معطوف
على الفظة وفي الاخرى على محله لا يمسح بل يثبت على الاقصاد في الغسل على ما في الكشاف
من ان الارجل من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فخطفت
على المسحوح لا يمسح ولكن التيمم على وجوب الاقصاد في صب الماء عليها وحيث بالغاية
دفعنا لظن انها من المسحوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اقول المسح يطلق على
معنيين احدهما الاصابة والاخر الاسالة على ما في المصباح لان المسح لم يضرب له غاية في
الشرع اقول المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخر الاسالة على ما في المصباح
بالاشراك والحقيقة والحجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على المسح على القراءة بين
باعتبار لفظه وحمله لكن باعتبار ان المسح في المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفي المعطوف
بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشرك وعموم المجاز فالمرطاهر والا فالعامل في الحكم
محذوف اي واسمى ابارككم ولما كان الرجل يطلق الى الخنجر بين يمين المراد بقوله **الكعبين**
الكعب هو العظم النبات عند ملتقى الشاق والقدم وعن هشام عن محمد بن ابي حنيفة انه العظم
الذي في ظهر القدم عند معقده الشراك والصحيح هو الاول لما روي عن ثمان بن بشير
في صفة الصف في الصلوة قرأت الرجل من يركب كعبه بكعب صاحبه ولان ما في
ظهر القدم من العظم واحد من كل قدم كالمرفق في اليد فلو كان المراد ذلك العظم لما عدل
عن الجمع الى التثنية ولان التثنية من الاثنين بعينه بصيغة الجمع نحو قد صنعت
قلوبكما اي قلبا كما وانما الاثنين من الواحد فيعبر عنه بلفظ التثنية فلو كان المراد
التثنية من رجلين لعقل الى الكتاب فعلم ان المراد التثنية من رجل واحد وقيل ان هذا
سهو من الهشام لان محمد اراى ذلك في حديث قطع الحرم الخفين اذ لم يجد ثقلين ولما
ذكر الدليل فرع عليه حكمه بقوله **فرض الوضوء** فان قيل الدليل مدني بالاتفاق والصلوة
فرضت بمكة والفقهاء ان النبي عليه السلام لم يصل منذ فرضت الصلوة الا بوضوء فثبت
شيء ثبت فرضيته قبل نزول الدليل قلنا لا نعم انه فرض قبله كيف وقد قال ابن الجهم
ان الوضوء كان في اول الاسلام سنة ثم نزل فرضيته ولو سلم فيجوز تقديم الحكم على
دليله كما في آية الجمعة على ما مر جوابا ولو سلم فيجوز ان ثبت فرضيته قبله بالوجه
الغير المتلوق كقوله جبرائيل على ما أخرجه ابن الربيع عن الاسود بن مسروق عن
بوصل احمد عن طريق ابن الهيثم او بالخذ من شرايع من قبلنا لما روي عن النبي عليه

لا يكمل غسله حتى يغسل يده اليمنى
انما قال الى غسل
يمنى

قالين توضأ ثلاثا ثلاثا وهذا وضوء النبي صلى الله عليه وسلم من قبل ان يركع هذا وضوءه
وغير باختصاص الوضوء بهذه الامة ثم اختلفوا في سبب فرضيته فقل هو القيام
الى الصلوة لظهور ما تلويها قلنا طاهر من ولد لما في مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يصلي الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ولانه لا يمكن العمل بطاهر لانه انما ان يوضأ
جالسا او قائما وكلاهما باطل اما الاول فلا فضاء الى تقوية الصلوة بالاستئصال الى الوضوء
واما الثاني فلهذا وجوب التوضي قائما لان ما لا يمكن حصول الواجب اليه فهو واجب
وقيل انه الحديث قلنا الحديث رافع للطهارة فلا يصح سببها لما في الحديث عليه وقيل انه حديث
الصلوة قلنا انه لا يثبت في النوافل فالصلوة بان ارادة الصلوة بشرط الحديث لان معنى
عند الجمهور اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين بقرينة تعليق التيمم بالحديث في التيمم
لان التقرب الى الصلوة في الاصل فيكون الاصل ايضا معلقا بالحديث والمعلق بغير شرط
لوجود المعلق فيكون الحديث بشرط ارادة القيام بشرط الحديث سبب على ما في الصلوة
ثم الغرض في اللغة القطع وفي الشرع ما ثبت بقطعى وحكمه ان يستحق تاركه بلا عذر
العقاب والتفسيق ويكره جاحده واستحقاقه وقد يطلق على ما يفوت الجواز بغيره
كالوضوء بغيره جواز الصلوة العجز المذكور له **غسل الاعضاء الثلاثة** ويسمى **الراس**
اي مرة لما ذكرناه **والوجه** هو في اللغة ما يتوجه اليه الانتباه من الوجهة وفي الشرع
ما بين قصاص الشعر هو مثل العنق اعلاها الغم **الى أسفل الذقن** وهو مجمع الخدين
والاسفل غير داخل في الوجه والمراد عند عدم نيات الحجة لان بعد بنائها لا يجب
ايقال الماء الى ما تحتها ان لم ترض بغيرها ولا يجب الاصل واختلف في شعر الحجة بل لا
غسلها او مسح ريعها او ما يرد في البشرة على ما سنده ولو امر الماء على شعر الذقن ثم
صلقه لا يجب غسل الذقن وفي البقاء لوضوء الشارب لا يجب تحليته وان طابا يجب
تحليله لان قطعه مسنون فلو بغيره قيامه في سقوط غسل ما تحتها بخلاف
الحجة فان المسنون فيها هو الاعضاء وعد في التحنيط ايقال الماء الى منابت شعر
الحاجبين والشاربين من الاداب من غير تفصيل **وشحني الاثنين** وبهذا تم هذا الوجه
طولا وعرضا لان المواجهة يحصل بهذه الجملة غالبا اما قلنا غالبا لان قولهم
قصاص الشعر خرج مخرج الغالب والاحتقن الحقيقي في الطول من ملتقى عظمي الحجة
والحنق الى ملتقى الخدين كان عليه شعر او لا فعلى هذا صار الغم وموق العينين
وما يظهر من الشفة عند الانضمام على قول من لم يتبع الشفة مطلقا للغم داخلا
في الوجه والصلوة والنزعان وما ينكم من الشفة عند الانضمام ودخل العينين
خارجا عنه لان الغم لا يكفيه الغسل من قصاص الشعر والاصل لا يجب عليه الغسل
الى قصاص الشعر على الاصح علم في الخلاصة لان ما جاز ونحوه للجهة في الراس وما
لم يبلغ اليها في الوجه ولا يجب ايقال الماء الى داخل العينين للرج والصدر ومنهم
من قال لا ينضم كل الصم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل الى اشقان وجواز عينيه كذا
في قاضيخان ولو لم يرد عينيه فمنعت يجب ايقال الماء تحت الراس انما في خاتما
بتغصن العينين والا فلا **فرض غسل ما بين العذار والاذن** لانه من الوجه على الصحيح
والعذار ما سال على اللذن من الحجة ما حوذ من عذار الفرس **خلافا لابي يوسف** لان

العذار

العذار اسقط حكم ما تحتها كالحاجب والشارب قلنا ما وراءه لانه اقرب اليه وابعد
ولما ان العذار ليس بمقط بل ينقل حكم ما تحتها اليه كالمشارب والحاجب وما وراءه يبقى
عليه ما كان قبل الثابت اذ لا نال قلنا **والمرضان والكمان يدخلان في فرض الغسل**
خلافا لفرقه ان الى الغاية فلا يدخل تحت المعنا يتعارض الاشباه والقياس الى الليل في
الصوم ليس بشي لعدم الجامع ولما مارواه مسلم عن ابي هريرة انه توضأ فغسل يديه
حتى اشرع في العصدين وغسل رجليه حتى اشرع في الشان وعليه انعقاد الاجماع
على ما خرج به الشافعي في الام والراي في مقابلة ما روينا وذكرناه غير معتبر حاقيل
في الدخول ان الى معنى مع فليس شي لان اليد يطلق الى المنكب ولما توجه الخطا
بغسله وجب غسله بتمامه الى وقت البيا وجعل الى معنى مع لا يدخل على اسقاط البعض
لانه من قبيل التخصيص على بعض متعلق الحكم باسمه وذلك لا يخرج ما عداه فلا يصح
بياننا ولو اخرج كان المفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا في الدرايات وكذا ما قيل
انه عمية لمقتضى اى غسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق لانه لا يقتضي الاسقاط عما
قوى المرفق بل يحتمل الاسقاط عما تحتها لاحتمال ان يكون المعنى اسقطوا من الاصبع
الى المرفق وان يكون من المنكب الى المرفق فلم يتعين الاول ودعوى بديهية الاول
غير مسبوقة في محل النزاع وكذا ما قيل ان صدور الكلام ان كان متنا ولا ما بعد الى
فهو اسقاط والا فحق اليد وما تحتها من قبيل الاول لانه ينزع الى اشك اللغة
باراي ولانه غير مطر لا يتقاضاه بخلافه يومها الى عشرة ايام فانه لا يدخل
العاشر مع تناول الصد وله فالوجه ما ذكرناه وكذا الكلام في الكفين فلو قطعت
يد او رجله فلم يبق من المرفق والمنكب شي سقط الغسل ولو بقي وجب ولو شئت براه
وتجوز الوضوء والتيمم بسم ذراعيه مع المرفقين على الارض ووجه على الجاهل ولا
يدع الصلوة وان قطع اليد ان والرجل ان قال بعضهم سقط عنه الصلوة على ما في الحديث
ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي لا صليته يجب غسلها والاخرى اربعة فما
حاز منها محل الغرض يجب غسله وما لا فلا كذا في فتح القدير وقال النووي لو خلق
لوانك وجهان وجب غسلهما ولو خلق له ثلاث ابداء واربعة اكثر وهم متساويات
وجب غسل الجميع وان كانت اليد الزائفة ناقصة وهي نابتة في محل الغرض وجب غسلها
مع الاصلية ان كان واخر الاظفار فيها درن او طين او عجين او حناء قال في الجمع
الا صغيرا وضوءه ولا يجب ايضا الى الماء تحتها في الغروي والمصري وقال النووي هذا
صحيح وعليه الفتوى قال الاسكاف يجب ايضا الى الماء الى ما تحتها الا الذين لتولم
وقال الصفار يجب ايضا الى ما تحتها ان طال الظفر وقيل هذا حسن لان الغسل وان
كان مقصورا على الظاهر لكن اذا طال الظفر يصير بمنزلة عروص الحائل وفي التواكل
يجب في المصري لا الغروي لان دسومية اظفار المصري ما لغة لوصول الماء بخلاف الغروي
والغرض اي الواجب في مسح **الراس قدر الزرع** من اى جانب كان من الراس لاطلاقه وانفق
عن تعيين المحل وقال الشافعي اقل ما يمتد على اسم المسح لاطلاقه في النطق بسقط
بادن ما يطلق ولو شعره قلنا لو كان كذا الفعل عليه السلام ولو مرة في الغسل اسقاطا لانه
ولم ينقل اليه عنه ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعل الشارح

فترى عزم قصدا ولم يعلم بل إنما ضله دائما في ضمن الشبهة أي الريح والاستيعاب لانه
لا يمكن المسح على شئ الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الريح فهو واجب فالزيادة
واجبة فلا يكون هي واجبة وقال مالك الاستيعاب اعتبارا بقوله مع واستحو اوجهم
في التيمم ولا تارة الوضوء بماء بارد وانما الجواز عن حديث عبد الله بن زيد
انه عليه السلام توفيتا ومسح راسه واستوعب قلنا لو كان الاستيعاب واجبا لما
تركه الى المناصية ولان اعتبار مسح الرأس مع الخفض أولى من اعتباره مع التيمم طامع
الوضوء ولعدم القياس بين الأصل والبدل وحديث عبد الله بن محمد لا يجوز الاستيعاب جما
بين اليد واليد ولنا ان الماء قد يوصل الى اليد فيكون لا يستيعاب المحل
وقد يوصل الى المحل كما نحن فيه اعني رؤسكم فيما تلوناه فيكون لا يستيعاب لاله وفي اليد
ومقدار اليد عالميا مقدار الريح فان قيل ان الماء في رؤسكم للتبعيض فيفقد جواز
الاقل من الريح قلنا ممنوع بل هو الاصل ان الماء في رؤسكم للتبعيض فيفقد جواز
التبعيض معنى مستفاد البناء فيقول على الاصل ان يكون معنى جما عليه ولو سلم قلنا
ما ادعينا لان المسح فيما نحن فيه يتعدى اليد بنفسه فقد علم واستحو رؤسكم
اي بكم فيفقد استيعاب اليد وهو لا يستوعب الرأس فلو لم يبق بعض الذي هو
مقدار اليد ولنا ايضا ان حكم الآية دللت على حقيقة حقيقة المسح ولا يمكن
وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما
ولما ابطالنا الطرفين تعين الوسط وذلك محل ثبته بما رواه ابيه عن عطاء
وسلام معتقدا بوصول اي داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفيتا فخر العامة
ومسح مقدم راسه ومقدم الرأس مقدار الريح وتعين المحل ليس يعتبر وقد اشتهر
في كتب صحابنا ان اجماع الامة مبني على ما وجدنا في الحديث انه عليه السلام توفيتا ومسح
بناصيته قلنا انما يصلح بياننا لواقعنا في ذلك استيعاب المناصية لم لا يجوز ان يكون
الماء فيها للتبعيض على ما في المصباح او يكون ذكرها لوضع تيمم ان مع على العود او
القدان ولو سلم فكون المناصية مقدار الريح ممنوع بل هو اقل منه على ما في المصباح
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عدم التسليم لوروده فيه **في الجوز**
من اي جانب كان من الرأس **وضع ثلاث اصابع** رواه ابن دسم عن محمد وهشام عن
ابن جريح ويعقوب واحسانه كثير من مشايخنا وفي الظهيرية وفي الخفة وهو ظاهر
الرواية وعليه بان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها
ولا كثر حكم الكل قلنا ان المسح من المقدرات الشرعية التي يعرف قدرها باليد
فيعتبر عين قدر اليد ولان الرأي في مقابلة ما دونها غير معتبر ولانه لو كان كافيا عن
الواجب لفعله عليه السلام ولو مرة تعليم الجواز وفيه ما عمن قدر اليد اشارة الى
انه لو اصابا لمطر قدر الغرض سقط ولا يشترط اصابته باليد لانه لم تقصد الا
الاصابع الى المحل فيث وصل استغنى عن استعمالها وقوله وضع اشارة الى ان مجرد
وضع الثلاث بلا حد كاف في الغرض على هذه الرواية واما لو مسح بثلاث اصابع
منصوبة غير منصوعة فلم يجز بالاتفاق الا ان يمددها الى القدر المحفوظ والماء تقطع
لما في المحيط لومسح باطراف اصابعه والماء متقاطعا وان لم يتقاطعا لا يجوز لان الماء

اذ تقاطع

اذ تقاطع من اصابعه الى اطرافه فاذا امرها صار كما أخذ ماء جديدا وعلى رواية
الخلاصة لا يشترط فيه التقاطع حيث قال لومسح باطراف اصابعه بجوز قط الماء او لم يقط
وهو الامع ولومسح باصبع واحد بجوابها الاربع لم يذكر في ظاهر الرواية وقال بعض
مشايخنا انه لا يجوز وصحة في الخلاصة وقال بعضهم انه يجوز وصحة في الباع **لومسح**
باصبع واحد الى الماء ثلاث مرات بجوز ولومسح الى قدر الريح او ثلاث اصابع **اصابع**
اصبعين مفتوحين ومضمومين منقضى ماؤها قبل البلوغ الى مقدار الغرض وذلك
لما في فتح القدير ان عدم جواز مدا الاصبع بناء على ان المدة فيه ثلاث شئ وتقتضي قبل البلوغ
قدر الغرض بخلاف الاصبعين فان الماء يتخلل فيه بين الاصبعين المضمومين فضل زيادة
يحمل الامتداد الى قدر الغرض وهذا مشاهد ومفهوم فوجب اثبات الحكم باعتباره على
اعتبار الاكتفاء بعد ثلاث اصابع بجوز مدا الاصبعين المضمومين لان ما بينهما من الماء
يمتد قدر ثلاث اصابع وعلى اعتبار الريح لا يجوز لان ما بينهما ما لا يغلب على الظن بلوغه الى
مقدار الريح انتهى وفي قاضيهان لومسح باصبعين لا يجوز الا ان يمسح بالابهام والسبابة
مفتوحين يضعهما مع ما بينهما من كفت على راسه فيجوز ويكون ذلك بمنزلة ثلاث اصابع
لا يجوز عند الثلاث خروفا لثلاثة على ان المعبر عنه اصابة البكبة باى وجه كانت
واليد غير مقصودة ولنا فيه وجهان احدهما ان ما على الاصبع من البكبة يصير مستلزما
الوضع وان لم يفصل لانه ما وضعه الا لانه لا تارة الحدث والمقربة فلا يسقط الغرض بامرها
بخلاف الفصل حيث يسقط الغرض فيه بالامر لان حكم الاستعمال يسقط في المنسول
للمسح الا ان بالزام اصابة كل جزء باسالة غير المسال على الجزء الاخر ولا حرج في المسح لانه
يحصل بحد الاصابة بخلاف استيعاب الرأس لان المسح انما ياخذ حكم الاستعمال
قبل الانفصال في المفروض منه لاني المسنون منه لان مقدار الشبهة لا يمكن تحصيلها الا بالمدة
بخلاف مقدار الغرض وثانيهما ان بالمدة يلزم انفصال بلة الاصبع ولو حكما فبصرفه
بالانفصال ويؤيد هذا تعليلهم لما روي عن ابي يوسف انه لو ادخل راسه الا انما يجوز عن
المسح والماء فهو على حاله بان الماء انما ياخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال لا صاحب الرأس
لانه منفصل والباقي في الناء ليس الذي يقيم به الغرض فلم يصير مستلزما وانما لم يكتف بالانفصال
الحكم في المسح المسنون من قابضه وبين المفروض منه وعلى الوجهين بلزوم عدم جواز مدا
الاصابع الثلاث ايضا الى قدر الغرض منصوبة او منصوعة للزوم الاستعمال فيه وبه
صرح في البحر حيث قال لومسح بثلاث اصابع ومدها حتى يبلغ القدر المحفوظ لم يجز عندنا
خلافه لفرقهما في اصبع واصبعين وهذا مخالف لما قد تناه من المحيط والخلاصة
من جواز مدا الثلاث تقاطع الماء او لم يتقاطعا على صحة الخلاصة وقد جزم في فتح القدير
بان لا بد في مدا الثلاث الى مقدار الغرض الجواز فالوجه ههنا اختيار طريق شمس
الائمة فانه قال ان المسح في مدا الاصبع والاصبعين غير مكمل باستعمال البكبة بدليل
انه لومسح باصبعين في التيمم لا يجوز مع عدم شئ يصير مستلزما بالانما ما مودون
بالمسح باليد والاصابع منها لا يستلزم بخلاف الثلاث لانها اكثر ما هو الاصل
وهذا وجه حسنه مشايخنا ولا يرد عليه ما يرد على الوجهين المذكورين من عدم جواز
مدا الثلاث ولكن يرد عليه لزوم تعيين الاصابة باليد لكن الا انهم منصف بسبلة المطر

على ما ذكرناه اللهم الا ان يقال ان المراد تعيينها او ما يقوم مقامها من الالات عند
قصد الاستعاذ بالفضل اختيارا لكن لا بد ان يكون تلك الالة التي بها غي اليد قد توثق
اصابع من اليد حتى لو كان عودا لا يبلغ ذلك القدر لم يجز من على انصر في فتح القدير
ولا يجوز المسح على القلنسوة والعمامة ولا على الخمار الا اذا كان الماء متقاطرا يصل
الى الشعر ولو كانت على راسها خضاب فمسحت على الخضاب ان اخلطت البلل بالماء
وخربت عن حكم الماء المطلق لا يجوز على ما في الخلاصة ولو كانت على راسه ذواتان
مشدودتان فمسح على راسه لا يجوز على ما في فتح القدير **ويقرض مسح ربيع الحية في**
حرقاة الحزن عن ابي جعفر اعتبارا بمسح الراس وعنه مسح كلها وعنه ثلثها وعنه عدم
شيء وعنه وجوب غسل ما يلا في البشرة وعنه ما اشار اليه بقوله **والاصح مسح ما**
يلا في البشرة واختاره قاضيان في شرح الجامع الصغير لانه لما سقط فضيعة ما تحتها
انتقل الوظيفة الى الخلف وهو المسح وهذا كله في غير الكتف وغير المسرسل اما الكتف
فيجب ليصال الماء تحتها على رواية واحدة واما المسرسل عن الذنوب فلا يجب ليصال
الماء اليه لا غسل ولا مسح لانه ليس من الوجه الا في رواية عن ابي يوسف **وسنة**
غسل كل من اليد الى الرسغين ابتداء لما في البخاري عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم قال اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها في وضوءه فان
احدكم لا يدري اين بأت يده هكذا رواه محمد في الموطأ وقوله فليغسل يده في وضوءه
وتقليله بتوهم نجاسة يقتضي الاحتجاب فقلنا بامر متوسط بينهما وهو السنة
والعتبر بحوم السنة لا خصوص الاستيقاظ حتى يستن الفسل قبل ادخالها الاناء سواء
قام من نوم او لا لم يفرق نجاسة يده واما اذا اتقى نجاستها فافسل واجب احتجابا
واذا اتقى طهارتها بان دري اين بأت يده لم يكن لغسل يده حرقا فاستيقظ وهو على
ظالمه ورعى ان لا كراهة في الغسل في الاناء لكن غسله مسحت على ما في فتح القدير
وكيفية هذا الفسل على ما في الخلاصة ان كان الاناء صغيرا يوضع بشماله ويصير على
يمينه ثلاثا وان كان كبيرا وضعه صغيرا فذلك ولا بد من اصابع اليسرى مضمومة دون
الكف ويصير على اليمنى حتى يغسلها ثلاثا ثم يدخل اليمنى بالغا ما يبلغ ويغسل اليسرى كذلك
ان لم يكن على يده نجاسة والاحتساب بحيلة اخرى بان يامر غيره ان يغترف يده ليصير على
يده ليغسلها وان لم يجد ذلك يرسل في الماء منديلا ويأخذ طرفه بيده ثم يخرج من
البئر فيغسل اليد بقطرته ثم يغسل اليد الاخرى ويأخذ الثوب باسنة فيفصل يده
ثلاثا فان لم يجد يرض الماء بغيره فيغسل كذلك وان لم يجد رقيقته ويصير ولا إعادة
عليه على ما في المعتمرات وقال في الخلاصة لو أخذ الماء بغيره لا يريد به المفضضة لا بغير
مستعمل عند محمد وقال ابو يوسف لا يفي طهورا والوجه في هذا على ما ذكرنا وان نقل
البلة في الوضوء من احدى اليدين الى الاخرى لم يجز وفي الغسل جائز لان
اعضاء الوضوء مختلفة حقيقة وعرقا ومتحدة حكما من حيث دخولها تحت خط واحد
واحد فقارضا الاختلاف الحقيقي مع الاتحاد الحكمي فترسخ الاختلاف بالعرف ولا
كذلك الغسل فان جميع الاعضاء متحدة حكما وعرقا فترسخ الاتحاد فيه بالعرف وقال
بعض مشايخنا لا حاجة في هذا الفسل الى الصب على كل يد على وجه لا يتيقن غسل كفيه

بالماء

بالماء الذي صب على الكف اليمنى كما هو العادة وليس هذا نقل البلة من يده الى الاخرى
بل هو صب الماء من يده الى الاخرى وذلك جائز ولا يلزمه استعمال المستعمل والظاهر
لو كان مقصوده بصبه على احدى يديه ازالة الحدث او القرينة واما لو كان مقصوده
منه الصب على يده الاخرى بعد غسل ذلك اليد بصب مستقل من اناء فلو كان ذلك
آلة لاستعمال الماء في يده الاخرى وقد مر نظيره آتفا من الخلاصة ثم قيل ان كلنا
الفصل فرض والسنة تقديمه على ما هو الظاهر من كلام المحققين وقيل ان سنة تنويها
الفرض ووقته قبل الاستنجاء وقيل بعده والاصح قبله **والشبهة** اي ابتداء
بان يقول بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وهو المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
على ما في البخارية وقال في المحيط السنة مطلق الذكر كالحمد لله ولا اله الا الله والاعمال
فيها ما رواه الدارقطني عن عبد الله بن مسعود قال سمعت رسول الله يقول اذا نظرت
احدكم فليذكر اسم الله وليس الامر للوجوب على ما ذهب اليه اكثر اصحابنا لان النبي
عليه السلام لم يعلمها حين علم الاعراب الوضوء وقال بعض اصحابنا انه للوجوب وهو
منها جحد والنجاسة عليه ما ذكرناه انه عليه السلام لم يعلمها حين علم الوضوء وما روى
عن ابي هريرة انه عليه السلام قال لا صلوة لمن لا وضوء ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله
مجمل على نفي الفضيلة واختلف في وقتها قيل قبل الاستنجاء وقيل بعده وقيل قبله وبعده
وهو الاصح ولو تيسر ابتداء ثم ذكرها في خلال الوضوء فتسليح يحصل السنة بخلاف ذلك
وتحذف لان الوضوء كله شيء واحد لا يتجزئ فيشترط عند ابتداءه وقد فات وكل لقمة من
الاكل فصل ابتداءه ولم تقت كذا في الزيلعي وروى بان هذا انما يستلزم في الاكل تحصيل السنة
في الباقي لاستدراك ما فات وللجواب عنه انه استدراك لما فات بما رواه ابو داود
مرفوعا اذا اكل احدكم فليذكر اسم الله على طماعة فليقل بسم الله اوله واخره
ولا حديث في الوضوء **وقيل مستحبة** لعدم اشتغالها بمواظبتها عليه السلام ولذا
لم يذكرها على عثمان في حكاية وضوء النبي صلى الله عليه وسلم على ما في البخاري والنجاسة عليه ما رويها
وعدم ذكرها يحتمل انما ذكر وضوءه عليه السلام والنجاسة خارجة عنه **والسؤال**
بكترة السنين على الاضعع بطلان على الالة وعلى الفعل وهو المراد ههنا وعلى الاول يحتاج
الى تقدير مضاف الى استعمال السؤال فقل ان واجب الصلوة على ما حكاها المأثور
ولو تركه لم يطل صلوة وقيل يطل ولو تركه عمدا وقيل ان سنة مستحبة وقيل ان سنة ثم
اختلف القائلون بالسنة فقال بعضهم انه من سنة الوضوء وهو المشهور عند
اصحابنا لما رواه النسائي لولان اشق على النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة عند كل وضوء
وهكذا ذكر البخاري معلقا وصححه الحاكم وقال بعضهم انه من سنة الصلوة لرواية
البخاري لآخرتهم بالسؤال مع كل صلوة وعند كل صلوة وقال بعضهم انه من سنة النبي
لما رواه احمد والترمذي عن سفيان المرسلي لختان والسؤال وهو المنقول عن ابي جعفر
ورويها الحافظ العيني في ما غشيت الهداية معناه بان عند الصلوة ربيع الفهم
واخرج المذموم لا يخفى عليك ان السنة لا تثبت الا بالمواظبة بروا التماسه لا في
من الاما عت المروية في هذا الباب شيئا بالمواظبة عند الوضوء او عند الصلوة
بل غايتها اثبات المواظبة في احياء مطلقة وبهذا يظهر فتح القول الثالث ولهذا

وتجمع ان المهام من محقق اصحابنا كونه مستحبا في الوضوء وبما ذكرناه يجمع بين كونه
مستحبا في الوضوء وستة في الدين وفي المحيط الملك للقاء يقوم مقام السواك
للرجال لانها يخاف منه سقوط استانها لان منهاها ضعيف والهلك بها ينق
الاستان ويشد الله انتهى وان لم يجد السواك يفعل باصبعه ينال ثوابه على ما في
الملاحمة ويستاك عرضا لا طولا ثلاث يجرح لم الاستان ويستاك عند الصلوة
وتغير راحة القدم والقيام من النوم والقيام الى الصلوة والوضوء ثلاث ثوابه
في غسل القدم بمياه اي ثلاث عرفات جمع ماء بالخرق اصله ماء بالهاء قلبت حرف فاء
في الجمع **والانف بمياه** وانما عدل عن المضمضة والاستنشاق لانهما ليس
بالاستيعاب فكان اولى لاشعاره السنة فيما اعنى المبالغة لقوله عليه السلام بالغ
في الاستنشاق الا ان تكون صائما فان قبل جد المبالغة فيها وصول الماء الى اسفل حلقه
فان ما يفرق المارت على في الخلاصة ولم يثبت مواظبته عليه السلام بذلك قلنا
ولم يثبت عدم مواظبته ايضا فربما المواظبة عليها لقوله بالغ مع ثبوت المواظبة
على نفس المضمضة والاستنشاق احتياطا لان جميع من صلى وضوء النبي عليه السلام
فعلوا وقولا استان وعشرون نفرا بحسب الاستقرار كلهم صلى المضمضة والاستنشاق
وفي كلامه اشارة الى ان السنة تقديم المضمضة على الاستنشاق والى ان كلا
منهما ثلاث عرفات وقال الشافعي انه يمتنع من يستنشق ثلاث عرفات يمتنع
من كل واحدة ثم يستنشق منها فيتمتها ثلاث عرفات وقيل يجمع بينهما بغيره واحدة
يتمتص منها ثلاثا ثم يستنشق منها ثلثا وقيل يجمع بينهما ايضا بغيره ولكن
يتمتص منها ثم يستنشق ثم يتمتص ثم يستنشق واجبة عليهم ما رويته ولو كان
يقضي استانه شيء من الطعام يجب ان يصل الماء الى ما تحته ان كان كثيرا تبين لنا
كافي سقوط الشئ على ما في الامارة اي يجب تحصيل السنة ولو شرب الماء ولم يجمع
في القدم اجزاء عند من لم يعتبر الحج في حق المضمضة **وتحليل الاصابع** من اليدين والرجلين
لما صح في سنن الاربعة انه عليه السلام قال اذا وضعت فاسبع الوضوء وتحليل
الاصابع ولم يقل به الوجوب على ما ذهب اليه مالك واخذ الحديث الاخر في حيث يذكر
فيه التحليل فقلنا بالسنن والوعيد في قوله عليه السلام من لم يحلل اصابعه بالماء
بطلها الله تعالى بالسنن يوم القيمة صروف الى ما يصل الماء بين الاصابع وكيفية في
الرجل ان يبدأ بضمير من اليسرى ضمير رجله اليمنى ويختم بضمير رجله اليسرى على اوتار
في الاوتار زاد بعضهم من الاستنساخ ورواه في العتيق بان هذه الكيفية مما لا اصل لها
وانما المروءة لابد ان بالخبر فقط وكونه من اسفل والله اعلم وعلى تقدير وقوعها
ان يبدأ من اسفل الاصابع الى فوق من ظهر القدم وانما ان يبدأ من اسفل الاصابع
الى فوق من اطن القدم وفي الاصابع بالتمسك والمراة التحليل بعد التلبس لانه سنة
التلبس على ما في الظهير **في تحليل اليد** بغير شئ من جهة الاسفل الى فوق بغير الحزم بعد
التلبس ان كانت كثيرة لا تزدى ما تحته والى غسل ما تحته على امر وانما المروءة تحللها
خذوا عن نفع شعير وهو ان يكون تحليل اليد سنة **الحنا** ورواه قال ابو يوسف ومحمد
لما اخبره الزيمري عن حديث عامر بن شقيق الاسدي عن ابي وائل عن عثمان ان النبي عليه السلام

توضيحا وتحليل حجة وقال حسن صحيح وصححه ابن حبان والمحاكم وقال شيخ البخاري وسلم يجمع
رواة الامام بن شقيق ولا اعلم فيه طعنا بوجه وله شاهد صحيح من حديث عامر بن شقيق
وعائشة ثم اخرج احاديثهم كلها ينطق عن تحليل النبي عليه السلام **حجته** **وقيل هو** التحليل
في الحجية فضيلة اي مستحب عند الامام **ومحمد** يحكي بان احاديث المروءة فيها لم يثبت بشئ
منها المواظبة بل مجرد الفعل الا في شد وذن الحلق وبذلك القدر لم يثبت السنة و
بان السنة لا تكال الفرض في محله وداخل الحجية ليس بحل الفرض بخلاف القدم والانف فانه
من الوجه من وجهه من حيث ان لها حكم الخارج من وجهه حتى لا يفند الصوم باذائها
شيا وابو يوسف لما راي كثرة الاحاديث فيها ذهب الى سببها لعدم اعتبار الرواية
مقابلة النص كيف قد ورد في حديث اخر انه عليه السلام توضأ وقلل حجة ثم قال بهذا
امرني في كذا في حديث ابي اود وامره قد مضى عن صريح المواظبة لانه طامل عليها وهذا
رغم في البسوط قول ابو يوسف **وتحليل** **الفصل** المستوعب لما روي ما يود انه عليه السلام
توضأ ثلاثا وثلاثا وقال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم الاساءة
يتعلق بالنقص والظلم بالزيادة اي من نقص من اعضاء الوضوء او من الحد المحدود
او زاد عليها باعتقاد ان السنة لا يحصل الا بهذه الزيادة والا فالزيادة على الثلاث
لغير نية القلة عند الشك او نية وضوء اخر طائفة لما روي عن الوضوء على الوضوء
منه على قوله **قال** في الخلاصة اذا فرغ من الوضوء واتمته ثم استأنف الوضوء لا يكره
بالاتفاق انتهى واستشكل هذا بان الوضوء عبادة غير مقصورة لذاتها فاذا لم يزد
به عمل ما هو الحق بالذات كالصلوة وبجدة الصلاة ومن المصحف ودخول المسجد ينبغي
ان لا يشرع تكراره مرة كونه سائرا فاحضا والجواب عنه على ما فهم من فتح اباردة لا يشرع
عند الحقيقة لتحديد الوضوء شيء من اداء العبادة المقصودة بالذات ولا اختلاف
مجلس يحل نفس الوضوء فيه بل يوجد الوضوء لقصد الفرية فهو جائز لا لوم له لما روي
ولان الوضوء قد يقصد به الفرية فيشترط فيه النية وقد يقصد به كونه وسيلة محنة
فلا يشترط فيه النية فبا اعتبار كونه وسيلة يجوز ان يقضى الى فدا من نية باعتبار
كونه فرية ثم اختلفوا في هذه الثلاث فقل الاول فرض والثاني سنة والثالث فقل
الثاني والثالث معاسنة وقيل الثاني ثقل والثالث سنة وقيل الثالث يقع فيها
كاطالة القيام والركوع وهو المروءة عن الاسكاف وضاف تكرار التحليل الى التكرار
عن المصح لان تكراره ليس بمشروع **والنية** اي بوضع الحدث واقامة الصلوة او عبادة لا يبيح
الا بالطهارة او الوضوء وانما النية لطلب الطهارة فلا يكفي في حصول السنة لتوابعها وحجها
عند غسل الوجه او قبل سائر الشئ عند غسل اليدين على اختلاف قال الشافعي في ذلك
انما هو من قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واعتبارها بالنية لنا اخلاقيات او
وسكونه على السلام حين علم الاعمال في الوضوء عن ميانها ولا شئ اذا خلق على الوجه
يوجب ذلك الطبع فيه بلا حاجة الى النية وما روياه طئي الثبوت كونه شرطه وطئي
الدلالة كونه ظاهرا غير مراد لان كثير من الاعمال يحصل بها نية مثل الصلاة والخطبة
فلا حاجة لشيء من التقدير في حكم الاعمال بالنيات **والحزم** هو ان يكون في الوضوء والاربع
والثواب مدارا لنية ودينه هو الصحة والنعاء مدله وجود الاركان في الوضوء

والشرع ولا يجوز ادواتها كما لا خلاف فيها فلهذا على المتفق عليه وهو الثواب فان قيل
يجوز ان يكون الحكم مشتركاً بمعنى ما بين النوعين فيجوز ان يردت على ما قلنا المقدر ضرورة لا يمتد
محلها وقد انقضت بتقدير الثواب فلو حاجة الى التمسك والاعتبار بالتمسك فاسد لان
التمسك فيه ليس بمعقول المعنى بل يقتضي محض فحاج الى التمسك بخلاف الماء كونه ^{ظهور} فاسد
ولان التمسك يقتضي عن قصد يقال تمسكه اي قصده فلا يتحقق بدون النية لان المكان
اللفظية معتبرة في الشرعية ولا شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل متأخر عن حكم الفرع
والتمسك شرع متأخر عن الوضوء بعد الحج والتمسك بالفرع نظير الاصل والتمسك ليس بنظر
الوضوء فالقياس عليه باطل واختلقوا في تقريرها والاوجه انها توجب القلب هو الجواب
او تركه موافقاً للفرع من طلب نفع او دفع ضرر فعلى هذا الترتيب يحتاج الى التمسك ايضا على
لان كيف النفس فيكون من قبيل الفعل ولان الترتيب لو قصد بهما تحصيل الثواب في مثال
الشرع لا يذهبها من نية فانه لو ترك الترتيب باعتبار غير الشرع لان الفرقة الطبع وغيرها من
الموانع يشاب عليه وكذا الشرب ولو توفضا بسوء الحمار او بنية التمر شرط له النية على
الاصح وفي القية انها ليست بشرط فيه **والترتيب المنصوص** فيبدأ بما بدأ الله تعالى به
وقال الشافعي في فرضه لان الغاء في الوضوء للترتيب والتعقيب قلنا انها مطلوبة
زيادة الترتيب عليه شفع فلا يجوز والمذكور بعد الغاء حرفة الجمع المطلق وهو الواو والفاء
دخل على هذه الجملة التي لا ترتيب بين اجزائها فيقتضي تعقيب هذه الجملة لا قيام الى الصلوة
وعن بقوله وكلاهما في ترتيب الاجزاء والواو لا يفيد كقولنا الحول لعبد اذا دخلت
الستوى فاشترطها وخبرنا وعينا وانما وسط الممسوح بين المفسولين للدلالة على
الاقتصاد في العمل على ما بيناه لا على الترتيب فيكون سنة لمواظبة عليه السلام عليه
والقول بان مستحب قول لا يستند **واستيعاب الراس بالمسح** مرة وقال الشافعي ثلثا
بما به مختلفة لما رواه ابو داود انه عليه السلام مسح راسه ثلاثا واعتبرا بالافضل قلنا
ان معنى المسح على التعقيب والتكرار في نفسه وانما يفيده التكرار بمياه غسل لا مسح وما
رواه عن علي بن ابي طالب راسه ثم خرجها بماء الى موضع راسه ثم ردها الى مقدم
ثم خرجها ثانياً فحقيقاً لا يستيعاب بماء واحد وهو المراد بما روي عن ابي جابر من جواز
الثلث مرة واحدة والقياس على الغسل فاسد للفارق بينها واختلقوا في كيفية الاستيعاب
قال بعضهم يضع يده على ثلاث اصابع من كل اذن على مقدم الراس ويحرك السبابة بين
اليدين في كل اذن ويحركها الى مؤخر الراس ثم مسح المؤذن بالكلية وقال بعضهم
يضع يده على راسه على مقدم راسه ويحركها الى خفاء على وجهه يستوعب راسه
وهو الصحيح لان القول بالتحريك لم يثبت له اصل وما قيل من الاستيعاب ليس بشيء لانه لا بد
من الوضوء والمذبح ان كان مستوعباً بالوضوء الاول فكذلك بالثاني فلا يفيد تأخير ولا بد
لما يستعمل في إقامة السجدة لا ينفصل المتعقب على ما قد مرناه **وقيل** القائل هو
المقدم **وهذه النافذة مستحبة** يشاء على فضلها ولا يلزم على تركها والاصح انها سنية
فقط في السجدة فيها على ما في محله **والرأس** بكسر الواو التابع في الاصل غير
ان تحذف الياء فيكون عضو من الاعضاء كذا قالوا والظاهر منه ان وضوء الوضوء
فيل جفاف بعض من الاعضاء حتى ان العضو الاول اذا جفت بعد غسل الثاني فيكون

ولاء وقيل الولاء ان يغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول والظاهر منه ان وضوء الوضوء
بالوجاف عضو ليس بجزء من الولاء وقال مالك الولاء فرضه لوجافته عليه السلام قلنا
دعوى الفرضية زيادة على آية الوضوء فيكون نكحاً ولا قائل بالوجاف فيكون سنة **ومسح**
الاذنين بماء الرأس ولو مسح بماء جديد فحسن على ما في الخلاصة وهذا اذا لم يتن العامة
بان كانت موضوعة والا فلا بد من ماء جديد لذهاب بلة اصبعيه **والاصح** فيه
قوله صلى الله عليه وسلم الاذان من الرأس رواه ثمانية من الصحابة قاله حين مسح
رأسه واذنيه بماء واحد وهذا الاثر المراد به ليس ببيان الحقيقة لان النبي عليه السلام
انما يثبت لبيان الاحكام ولا يبين انهما مسحوا كالرأس لا بماء الرأس لان الاثر المذكور
بين الشياطين في الايجاب كون احدهما من الاخر كالرجل من الوجه لاشترائهما في الغسل بل
ليثباتهما مسحاً بماء الرأس كما هو المناسب لذكره عند مسح الاذنين بماء واحد وكيفية
ان يمسح ظاهر الاذنين بيضاً من الابهامين وباطن الاذنين بيضاً من السبابتين حتى يصير
يبيل لم يمسحوا كذا قالوا وعن الحلواني وشيخ الاسلام انه يدخل المصفر في اذنيه ويحركهما
ومسح التيامن لما في الصحيحين ان النبي عليه السلام يحب التيامن في تقبله وترجله
وطهوره وفي شأنه كله وقيل انه سنة والا صحح هو لا دلالة على المواظبة والمحافظة
المذكورة لا يستلزم المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة وما رواه ابو داود وزين
ان النبي عليه السلام قال اذا توضأتم فابدؤا بميامنكم لا يدل ايضا على المواظبة لجواز ان يكون
الامر للشدب وقال النووي لقاع المستقرة في الشرع ان ما كان من باب التكرار والتكرار كل
الثوب والسر ويل والخف ودخول المسجد والسواك والاكتحال وتقليم الاظفار وحلق
الشارب وترجيل الشعر ونق الأبط وطول الرأس والسلام في الصلوة وغسل اعضاء
الطهارة والمزج من الخلء والاكل والشرب والمصافحة واستلام الحجر الأسود وغير
ذلك مما هو في معناه يستحب التيامن فيه وانما ما كان يصدق كدخول الخلء والخروج
عن المسجد والاحتياط والاستنجاء وخلق الثوب والسر ويل والخف وما اشبه ذلك
يستحب التيامن فيه وان من اعضاء الوضوء ما لا يستحب فيه التيامن وهو الاذان
والكتفان والحدان بل يظهران دفعة واحدة فان تعدد ذلك كما في حلق الاظفار ونحو
قدم اليمنى انتهى الذي ظهر منه ان اخذ الماء لغسل الوجه باليد من معاسيق حتى يخرج
السوى في صفة الوضوء الصحيح عند الجمهور ان المسحبة اخذ الماء الوجه باليد من
معاسيقه اسهل واقراب الى سباع لما في الصحيحين انه عليه السلام ادخل يده في الماء
واخذ الماء فغسل وجهه ثلاثاً **ومسح الرقبة** بظهر اليدين لانه استعمل اليدين وقيل
انه سنة وانما مسح الخلق فبدعة ومن مستحبات الوضوء تطويل الفرقة والتجمل
اي غسل شيء من مقدم العراش ما يجاوز الوجه زائداً على القدر الذي يجزئ غسله وغسل
ما فوق المرفقين والكعبين **والحافى الناقصة** له اى العمل المؤثرة في اخراج الوضوء
تماماً هو المطلوب منه لان النقص متى اضيف الى اجسام مراد منه ابطال ما فيها
ومتى اضيف الى المعاني مراد منه اخراجه عما هو المطلوب منه والمطلوب من الوضوء
استبابة القلوب **خرج شيء** ولم يقل ما خرج من اليد كما هو المشهور وهذا لان
حمل العين على المعنى لا يصح لكن الاولى هو المشهور لموافقته ظاهر قوله عليه السلام

حين شمل ما للحدث بارسول الله قال ما خرج من السبيلين ولا ان اضافة النقض الى المخرج
من قبيل اضافة الى علة العلة لان المؤثر في دفع الشيء وجوده ووضعه وذا الطهارة هي
النجاسة القائمة بعين الخارج والمخرج علة لتحقيق صفة النجاسة لانها صفة شرعية
لا بد لها من علة حتى لو لم يخرج لا تكون ناقصة لعدم العلة والاضافة الى العلة او كذا
الاضافة الى علة العلة والمعا في الشرعية لها حكم الايمان من حيث البقاء فيجمع حل العين
عليها من **احد السبيلين** والمراد بالخروج ههنا الظهور حقيقة او صك لا السيلان
فلا تنقض بالبول المأذون الى قضية الذكر لعدم ظهوره ويتحقق بالبول المأذون الى القضية
على الصحيح لظهوره صكاً وانما المرجح لايصال الماء تحت القلفة في الفسل عند بعض المتأخرين
للمخرج وعن شمس الائمة الكردى انه يجب وهو الصحيح وكذا المرأة اذا نزل بولها الى داخل
فخرجها الخارج ولم يخرج الى الظاهر يتحقق وكذا المتى اذا نزل الى هذا الموضع يجب الفسل
الحقني اذا تيقن انها رجل او امرأة فالخرج الاخر منها بمنزلة المخرج يعتبر فيه السيلان
لا الظهور وخيل يتحقق وصونها بخرج شيء من فرجه جميعا سال اولم يسئل **سوى**
الفرج والذكر على الصحيح لان المخرج في الذكر متوهم ناشئ من الاختلاج والفرج محل الوثني
وليس فيه نجاسة يتحقق الرجح بالمرو عليها وهو في نفسه طاهر حتى لو لم يخرج بولاً من قبل
او ابتل من البيته الموضع الذي يترتب به الرجح فخرج الرجح لا يتحقق واشارة بطولته الى ان
الرجح الخارج من الذكر فخرج المرأة مفضاة او لا منتنة او لا مسوعة او لا غير ناقصة وهو
الظاهر من ادلها فانهم كن المفهوم من قضبان ان الرجح الخارج من الذكر فخرج غير النقص
غير ناقصة بالاتفاق منتنة او لا وانما الخارج من فرج المفضات فناقصة على قولهم
واي حفص البخاري ورجح بان الغالب في الرجح كونها من الدبر وغير ناقصة على اختيار
الكرخي لكنه يستحب له الوضوء وقيل ان كان مسوعاً او منتناً فناقض والآفة والدودة
الخارجة من الدبر او الذكر او قبل المفضات او غير المفضات ناقصة اجماعاً على ما في السراج وقيل
الدودة الخارجة من قبلها لا ينقض كارجح الخارج منه والاصح هو الاول قبل التوكلها من
النجاسة وقيل لا تستصحبها بالنجاسة وكذا حال الحصى الخارجة من الذكر والخروج
ولو كان به حصة فشذ ذلك الموضع واخرجها فاستمال البول اليه فكالمخرج وان كان
بذكر شق له راسان احدهما يخرج منه ماء يسيل في مجرى الذكر والاخر في غير في الاول
يتنقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان ولو حشي ذكره فلا تنقض بما ذات بلة الخسوف
راساً لذكر لا ينزول الى القبية ولو احتشيت في الفرج الداخل فالنقص بمجاذات حروفه
لا يوجب في قولنا ما علمت انما لو لم تحشه فخرج نقص ولو اذلت اصبعها فيه نقص
لانها لا تخلو عن بلة وكذا العود في الدبر كالحقنة وغيرها تعتبر فيه البلة اذا كان طرف
منه خارجاً ولو غيبه نقص اذا خرج بلا تفصيل كذا في فتح القدير وذكر في الخلاصة
لو ادخل اصبعه في دبره عند الاستنجاء يتنقض وضوءه ويفسد صومه **وخروج خمس**
هو دفع العين عن النجاسة وبكرها ما لا يكون طاهر كالتوب الخس من البدن اي
بدن الحي لان الخارج من بدن الميت لا ينقض حتى لا يباد غسله بل يزال عن الخارج
ان سال بان يعلو ويخدر عند ابي يوسف واختاره الشرحي وعن محمد اذا انتفخ
على راس المخرج وصار اكبر من راسه نقص بنفسه فيه اشادة الى ان الخارج غير ناقض

على اختاره

على ما اختاره في الهداية حيث قال اذا اقترنت نقطة فخرج منها بنفسه ماء او صديد او
غيره وسال عن راس المخرج نقص والا فلا وانما اذا اخرجها فخرج بعصره لا ينقض لانه
مخرج وليس بخارج وعليه ما قالوا ان خرج من قرح شيء او دم او صديد او فخرج فسال عن
رأس المخرج ينقض الوضوء وان مسحه او اها الى التراب عليه او وضع عليه خرقة او قطعة
او رقع الدم بحشيت فان كان بحال لوتركه سال بنفسه ضليه الوضوء لتحقيق المخرج فقديراً
وان كان بحال لوتركه لا سبيل لا وضوء عليه وما قاله في دفع القدر ايضا انه لو رطب المخرج
تفقدت البلة الاطراف الى الخارج ينقض ان كان بحيث لو لا الرابط سال والا فلا لان
القيصر لوردة على المخرج فاجل لا يتنجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بمحدث وما قاله في الراس
البلاوية ان ما خرج بوضع الحصة في محل من البدن بعد كحلها عليها وعلى الورقة
والخرقة الموضوعة عليها ليس ناقض الوضوء ولا نجس فما اصاب التوب منه لا يمنع صحة
الوضوء لان ما لا يكون سائلاً بنفسه لا يكون نجس ولا ناقض الوضوء هذا وقال في المأذون
اذا اخرجت الفرجة فخرج منها شيء كثير كن بحال لو لم يصرها لا يخرج ينقض لانه حدث من **خسرة**
في الخلاصة وقيل هو الاصح لان المخرج لازم للخروج ولا بد من وجود الزرع عند
وجود المأذون ورد في العناية بان الخارج ليس بمصوب عليه وان كان يستتر به
فكان بشوة غير قصد ولا معتبر به قلت الذي يقتضيه النظر ان العلة في النقض هي عين
الخارج على ما قدمناه والعين متحقق في صورته لاخراج فترتب عليه حكم ولا ينزع الى
تخصيص العلة والجواز فخلص ولما منع بيان المحل على ما عرف في الاموال **الى ما يلحقه**
حكم التطهير الاضافة بياناً في تحقق المخرج ههنا بالسيلان لا بغيره الظهور **قال**
سيلان الى موضع يلحقه التطهير اي في الجملة اما في الوضوء او في الفسل او في رالة
النجاسة الحقيقية فلا يرد عليه ما قيل انه اذا اقصد وخروج دم كثير وسال ولم يتلخ
راس المخرج فانه يتنقض الوضوء ولم يخرج الى ما يلحقه حكم التطهير لان الخارج
قد سال الى موضع يلحقه التطهير من توب او مكان فانه يجب تطهيرها حاله ارادة
الصلوة فيما كابدن وقصة الانف وصاخ الاذن وبداخل الغم بما يلحقه التطهير
حتى لو نزل الدم الى واحد منها انتقض وضوءه وعن محمد انه لا ينقض بوضوء الى
قصة الانف ما لم يصل الى المارت كذا في الحداي **ومحمد** الامام الشرحي وهو قول
زفر بخلافه داخل العينين وموضع الورر وقصة الذكر فانه ليست ما يلحقه حكم التطهير
فلا ينقض الوضوء بالوصول اليها وقال اشافى الخارج من غير السبيلين غير ناقض لان
غسل عن موضع النجاسة تعبد غير معقول المعنى فينقض على المخرج وهو الخس المتعاد
كالماء لا يقاس عليه سائر المايعات في تطهيرها كذا قلنا ان خروج النجاسة مؤثر في
زوال الطهارة شرعاً وهذا القدر معقول المعنى في السبيلين يعني ان زوالها انما هو
بسبب ان الخارج يخرج من البدن ان لا اثره خصوصيته المحل وقد وجد هذا في
غير السبيلين ايضا فيقضى ما به حكمه بخلاف كون الماء ملطفاً عن الحدث فانه ليس
بمعقول المعنى اذ ليس في أعضاء الوضوء نجاسة حتى يزال فلا يتعدى حكمه الى سائر
المايعات فلا يجوز الوضوء بها فان قيل اشترط السيلان في الفرج ينقض القياس
المذكور لانه ليس شرط في الاصل قلنا ان الاستفاض انما هو بالخروج وهو محقق في العمل

بالظهور وفي القوم بالسيدون فكانت علة لتحقيق الفزع والتي مصدر قاء الرجل ما
أكله ثم أطلق على الطعام المقتدر والمخارج من المعدة **ملء الغم** وهو ما لا يمكن أن يكون
ألا بكلفة على ما اختاره الخلوصة وقيل هو ما لا يمكن الكلام معه وقال الشافعي
القبي ليس بناقص لما روي أنه عليه السلام قاء ولم يتوضأ وقال زفر لم يشترط بل
الغم لا يطلق قوله عليه السلام الغلظ حدث ولنا ما صح في الحاكم أن النبي عليه السلام
قاء فتوضأ وما رواه الشافعي بحول على القليل وما رواه زفر على الكثير جعلا بين
الدليلين **ولو وصلية طعاما أو ماء** ولو من ساعة أكله وشربه والعضو إذا ارتفع
وقاء من ساعته يكون نجسا وهذا هو المختار وعن الحسن عن أبي جرح أنه لا ينتقص
ما لم يستحل ويتغير والصحيح هو المختار لأنه قد خالف النجاسة في المعدة وقال
يخيم الدين الزاهدي محل الخلاف ما إذا وصل إلى معدة وإن كان بعد في المرئ لا
ينتقص بالاتفاق ولو قاء دوا أو حبة كبيرة ما روت قاه لا ينتقص على ما في القنية
بناء على طهارتها في نفسها ولم يتدأخلها النجاسة وما يستتبعه قليل لا يبلغ
ملء الغم **أو مرة** بكسر الميم خلط من أخلاوط البدن أعم من الصفراء والسوداء
أو علقا وهو ما اشتد من الدم حرته وجده والمراد به ههنا ما صعد من الجوف
وملأ قاه لا ما نزل من الرأس لأنه غير ناقص بالاتفاق على ما في شرح المنيعة لأنه
بالانجراد خرج عن كونه دما وليس يقع لعدم خروجه من المعدة **لا بلغا مطلقا**
أي نزل أو صعد ملء الغم أو لا اختلط بالطعام أولا إذا كانت الغلبة للطعام
بجيت يملأ الغم لو انفرد بنفسه ولو كانت الغلبة للبلغم بحيث يملأ الغم لا الفزع
فانه لا ينتقص عندها وأما لو استويا ففي الخلاصة أنه لا ينتقص وفي صلوة المحن
العبرة للغالب من كل من الطعام والبلغم ولو استويا يعتبر كل على حدة وقال في فتح
القدير وهذا أولى مما في الخلاصة **خلافا لابي يوسف في الصاعد من الجوف إذا**
كان ملء الغم فانه ناقص عنده بناء على أن البلغم الصاعد من الجوف أو يتنفس
بجوارحه ما في المعدة من النجاسة وقد خرج إلى ما يلحقه حكم النطير في خلاصة التنازل
فإن الرأس ليس محل النجاسة ولها أن البلغم طاهر عندها ولا يتخلله النجاسة
لزوجته وما يتصل به قليل والقليل لا ينتقص في القوم ما لم يبلغ حد الكثرة وهو
ملء الغم بخلاف ما لو قاء البلغم قليلا قليلا مع اتحاد المجلس أو السبب وبالعقد
الكثرة حيث لا يصير نجسا لأن الجمع إنما يعتبر فيما إذا كان غالبا غير مستهلك
وأما في المخلوب المستهلك فغير معتبر وما يتصل بالبلغم القليل فيخلو به مستهلك ومخلو
ما إذا وقع البلغم في النجاسة ثم ارتفع حيث حكم بنجاسته وإن قل لأنه لا يلتصق
عن البدن قلت نخوته وزوجه وأزدادت رفته في قليل النجاسة ولو وصل ومنه
خرقة المخلو لا يجوز عند أبي يوسف أن كان كثيرا فاحش النجاسة على ما في الخلاصة
وعن الطحاوي أنه قال يكره أخذ البلغم بطرف كفة ويصلى معه وفي هذا القول
منه دليل على ميله لقول أبي يوسف ولا يفتي عليك أنه لا دليل فيه على ذلك
لأن البلغم قد يستتبعه قليل من النجاسة والصلوة مع قليل النجاسة مكروهة
بالاتفاق وفي البدائع أنه لا خلاف بينهما في هذه المسئلة لأن قول أبي يوسف

في الصاعد

في الصاعد من المعدة وهو حديث بالاتفاق وقوله في الصاعد من حواشي الخلق والخلق في الزرة
وهو ليس بجرح في الاتفاق ولتختلفا وقاه في التنازل قيل أنه ملأ بالقي إذا صعد من الجوف
بأن كان أصغر من منقنا وأختاره أبو نصر وقيل أنه ملأ من عند هاتين عن أبي يوسف وهو
الصحيح على ما في الخلاصة قالوا بنجاسة القوم مخففة بدليل ما روي عن أبي جرح لوقاء
طعاما أو ماء فاما ما يسمونه شبرا وشبرا لا يمنع وبدليل قول الحسن أنه لا يمنع ما لم
يتنفس ويقتله ابن الهيثم بأنه لا خلاف ولا تفاوت فيه فالحكم بكونها خفيفة لا يوجب
عقلا لا شك **ويشترط في الدم الخارج والقيح مساة واتة البراق** فإن مساواة ينتقص
انقسامه لرجحان احتمال السيدون بنفسه على السيدون بقوة البراق لا حياط
والمساوات يعلم بالأحرار وحكم غلبة أحد الطرفين يعلم دلالة **لا الملاءمة** هذا عند أبي جرح
خلافا لمحمد فإنه يعتبر الملاءمة اعتبارا ليس في أنواع القوم وقوله في يوسف محط عليه السلام
أن تحقيق هذه المسئلة على ما ظهر من غاية البينة والمبينة وشرحها والتبيين وذخيرة العبق
وغيرها أن الدم إذا نزل من الرأس أو صاعد من الجوف أو خارج من فتحة الدم على القدر
الثلاث أتمامه أو ما يعقله كان نازلا مجزئا فدر ينتقص بالاتفاق لخروجه بالإجماع
عن كونه دما وليس يقع لعدم خروجه من المعدة بالاندفاع وبشبهتهم بقاء ما تحت على
ما في شرح المنيعة وإن كان نازلا لا ملأها فإن كان مختلطا بالبراق يعتبر المساوات
بالاتفاق وإن كان غير مختلط ينتقص قليلا وكثيره بالاتفاق لأنه كازا فاعلم
فيه السيدون وإن كان مختلطا مجزئا يعتبر ملء الغم بالاتفاق لأنه في وليس يدم
وأما في سودا ومخمة فمجان كان صاعدا ما ملأها فإن كان مختلطا بالبراق يعتبر
المساوات أيضا وإن كان غير مختلط ينتقص قليلا وكثيره بلا اعتبار ملء الغم حتى
اعتبارا بسائر الخارج من الفرجة الظاهرة لأنه لا منقصة ليست بوضع الدم فيكون
من خرقة في الجوف فيعتبر سائر الفرجة خلافا لمحمد فيه فإنه يعتبر ملء الغم لما ذكرناه
وإن كان خارجا من فتحة الدم فإن كان مجزئا فيخرج لعدم كونه دما وقيل كاف
التنازل المجزئ وإن كان ما ملأها مختلطا فيعتبر المساوات وإن كان غير مختلط ينتقص
قليلا وكثيره بلا اعتبار ملء الغم لعدم كونه في بالاتفاق لا خلاف من محمد فظهر
منه أن محل الخلاف هو الدم الصاعد الخارج الغير المختلط بالبراق لا المختلط ولا
التنازل ولا الخارج من فتحة الدم ولا المجزئ في كلام المهر الشبهة واختلافهم اختلطا
في التصحيح صحيح صاحب المحيط قول محمد وصاحب الهداية قول أبي جرح أقول فيما سألني
على سائر ما خرج من الفرجة الظاهرة لوقى من خارج على سائر أنواع القيح لأن
الكلام في مطلق الدم المرتفع من الجوف إلى الغم لا في الدم الخارج من خصوص المعدة حتى
يتعين كونه قيحا فيقال على سائر أنواع القوم فإذا كان كذلك فكذلك يرفع من الجوف
إلى الغم لا في الدم الخارج من خصوص المعدة حتى يتعين كونه قيحا فيقال على سائر أنواع القوم
في نفس المعدة ويجوز أن يكون من خرقة في غير المعدة فليكن الثاني يتعين القيح على سائر
الفرج عدم كونه قيحا وعلى الأول يجوز أن يقال على سائر أنواع القوم كونه من
وعلى سائر الفرج كونه من الخرقة في المعدة فيكون القياس عليها **أدعى وهو محمد**
اتحاد السبب وهو الغشيان قاه قبل سكون القيح من الأول فظهر

ثم قام فحدث جديد **ملقاء قليلا** وكان بحيث لو جمع كان عارضا **والتوفيق**
اتحاد المجلس لان له اثر في جميع المتفرقات حتى يتجلى الاقوال المتفرقة في التكاح والبيع
وتبرها من العقود باتحاد المجلس وكذا تلك التلاوات المتعددة لا تارة التجرد والمجرد
الاصلا اضافة الاحكام الى الاسباب وانما تارة في بعض الصور كسجدة التلاوة للزوجة
اذ لو اعتبر السبب لا يبقى التلاوة لان كل تلاوة سبب والاصح قول محمد علي ما في الكافي
لمطابقة كراهه ولو اتحد السبب والمجلس جميع بالاتفاق ولو تعدد لا يجمع بالاتفاق في
المجلس يجمع كيف ما كان وهو قول ابي علي الدقاق ولا رواية عن ابي جعفر في هذه المسئلة
وما ليس بحد ثا اي ناقضا للوضوء لعدم سيلانه **ليس بحد ثا** على ما روينا عن ابي يوسف
محمد ما ليس بحد ثا فخرج عن كون ما ليس بحد ثا من راس الجرح بقطعة فالتاها في الماء
بقتل الماء عند الوضوء والصحيح قول ابي يوسف على ما في الهداية لقوله تعالى او دما مسفوقا
لان الظاهر منه ان غير المسفوق لا يكون محرم فلا يكون نجسا والدم الذي ليس بحد ثا
مسفوق فلا يكون نجسا وان كان محرم في الادب نجسا على خمسة لمح لا في هذه المسئلة
لا يوجب نجاسته ولان الخارج الجرح يستلزم كونه حد ثا في المني والنفاس والورث لم يل
على التقاء المني والنفاس لا يقال عدم كونه حد ثا بخلافه ان يكون كونه غير خارج لا يكون غير
نجس لان غلة النقص ذات وصفين الخروج والنجاسة فيجوز انتفاؤه كونه غير
ظهور لا ينافي قول محمد بن الحارث لا يعطى له حكم النجاسة مادام في محله والام يحل له
طهارة اصله حتى لو صلى وهو حامل سحابة او رقيقة حالها ما كان جاز حمله كونه
في محله بخلافه قارورة فيها دم وسدت فيها فان القتل لم يجز بها فكان انتفاء
الخروج مستلزما لانتفاء النجاسة بخلافه دم الاستحاضة والجرح المسائل فانها
تعتبر كونه لا يظهر اثر حتى يخرج الوقت **وهذا** لا يترجم الى تخصيص اعمدة كونه المجلس
ممنوع هذا وكان الاسكاف والهنداني يفتيان بقول محمد كونه لا يترجم
اختلافه وقول ابي يوسف لما ذكرناه وكونه ليس على الخلاف حتى لو اصاب ثوب احد
الكر من قدامه لم يمتنع الصلوة على قوله **والخوف** وهو اخذوا العقل بحيث يمنع
جريان الافعال والاقوال على فسخ العقل الا اذا ذكرنا **وهذا** اعصم عنه الانبياء عليهم السلام
وانما صار ناقضا للوضوء لانه مما لا يميز الحيثية عن غير **والسكر** وهو ان
لا يميز الرجل من المرأة ولا الارض من السماء **وهذا** من اضراره صدر الشهيدي وصاحب
المخلاصة وهو المعبر في باب الحدة ايضا **وقال الحلواني** اذا دخل في مشيئة تحركت
فهي كمن يتنقص الوضوء في الجنب وهو **والاعشاء** وهو اوقات توجب احوال
القوة الحيوانية بفتنة وانه لا يخل بالاهلية والعقل كالنوم ولهذا الميعنة
الانبياء وهو اشتد من النوم لانه حدث في كل حال بخلاف النوم على ما سياتي
وهو من علة الغشاء من التواضع ايضا وهو من اضراره في الاعشاء وهو الصحيح
لان كونه من علة الغشاء فهو افة توجب الاخذ بالعقل بحيث يصير غلظ الكثرة
فانما يتغير بالآلة لا يضر ولا يثبت واصناف الاصوليات في حكمه على ثبوت القول
قيل ان كالمصلي العاقل في كل الاحكام حتى العبادات وتسقط عنه الخطايا **وقيل** انه
كالمصلي للعاقل في العبادات فانها لا يسقط عنه وقبله كالمصلي العاقل الا انه

اذ زال

12
اذ زال الغشاء فوجه عليه الخطاب بالاداء ويقضي ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل
وظاهر عبارة الكل الاتفاق على صحة ادائه للعبادات فعلم منه ان الغشاء لا ينقص الوضوء
كذا في البحر **وفقهة بالغ** فاما او بعد او سبوا او نسيانا على الصحيح وهو ما يكون مستغالا
ولجبرانه سواء ظهرت اسنانه او لا على ما رواه الحسن عن ابي جعفر وحكم التيمم فيها كالوضوء
والفحص ما يكون مستغالا دون جبرانه ويبطل به الصلوة وسجدة التلاوة والهدوء
وصلوة الجماعة لا الوضوء على ما في الخلاصة والتيمم ما لا يسع اصار وليس يبطل
شيء منها قيد بالبالغ لان الصبي اذا فقهه في الصلوة لا يبطل وضوءه لان كونه
الفقهية حد ثا مبني على كونها جنابة في حالة المناجات والجنابة في فعل الصبي لعدم كونه
مكلفا لكن يبطل بها صلوة لما فيها من معنى الكلام **وقيل** ان الفقهية نفسها حدث
وعلى هذا يبطل وضوء الصبي ايضا والصحيح هو الاول لموافقتهما لاحاديث الواردة
فيها اذ ما ورد فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلوة ولا يلزم منه كونها حد ثا في **صلوة**
ذات ركوع وسجود قال الشافعي وما لك انها لا تنقص مطلقا اعتبارا بخارج اصله
قلنا هذا اجناس تركاه في ذات ركوع وسجود بما رواه ابو جعفر عن منصور بن الحارث
عن الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وفي بصره
فوقع في ركبة فضحك بعض اصحابه فلما فرغ من صلوة قال لا من فحكتم فقهه
فليعد الوضوء والصلوة جميعا فلي هذا لا يبطل وضوءه من صلى المكتوبة او
المنقطع راكبا بالاياء في مصر او قرية وقهقه فيها او افتح المنقطع راكبا خارج
المصر ثم دخل المصر **فهذه** او صلى في الممر ركعة تطوعا راكبا ثم خرج من المصر
يريد السفر ثم فقهه **وقال ابو يوسف** يبطل وضوءه بناء على ان المنقطع على الداء
يجوز في الممر عن اذ فقهه الامام او حدث ثم فقهه المأمور **او صلى**
فريضة عند طلوع الشمس وعند غروبها سوى عصر يومه وفقهه فيها **واسلم** الفتنة
قبل الامام بعد ما فقد قدرا تشهد ثم فقهه او انقضت مرة مسمى في الصلوة
ثم فقهه فيها فانه لا يبطل وضوءه في جميع هذه الصور لو وقع عنها خارج الصلوة
فلا يتبين لها النقص المذكور لانه ورد في داخل الصلوة وكذا لا يبطل بها طهارة
الفصل وكذا الوقتة على الصحيح بالمعنى والقارعة لا تاتي وبالله الذي يصل الى غير
القبلة او المتوضي بالميتيم ثم راي المأثم فقهه المقتدى والاشي اذا شرع في
الصلوة ثم تعلم سورة او العارضا اذا شرع ثم وجد ثوبا ثم فقهه او المملوكة
اذا شرعت وهي مكشوفة الرأس ثم عتقت ومضت على صلواتها ثم فقهه
فانه لا ينقص وضوءه هؤلاء بفقهمهم لوقوعها في خارج الصلوة ولو سلم الامام
ثم فقهه المأمور قبل ان يسلم هو بنفسه قبل يبطل وضوءه وفي الخلاصة جعل
الاصح انه لا يبطل والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل عوى الصلوة الى
ان يسلم هو بنفسه او لا حدث غسل بعض اعضاء الوضوء فغسل باقي الاعضاء ويصلي
في الصلوة فقهه ثم وجد الماء فغسل ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء ويصلي
وعندهما يغسل جميعها بناء على ان الفقهية هل تبطل ما غسل من اعضاء الوضوء
فعنده لا وعندهما نعم والذي يقتضيه النظر قول ابي يوسف لان مورد التقى

هو الوضوء لا بعض الاعضاء ولو اغتسل جنب وصلى فقهه قبل يبطل الوضوء ويعد
الصلوة وقيل لا لانه ثابت في ضمن الغسل فاذا لم يبطل المنتقم لا يبطل المنتقم
والصحيح هو الاول على ما في فتح القدير عن المحيط لانه يجب عادة عقوبة له ولو فقهه
بعد كلام الامام عبد الباقى وضوءه على ما في فتح القدير على خلاف ما في الخلاصة
ولو فقهه النائم في صلوة ذات ركوع وسجود ينقض وضوءه لا صلوة فيتوضا ويصلي
عليه على ما روى شاذان بن اوس عن ابي جرح وقيل ان فقهه النائم لا ينقض الوضوء
ولا الصلوة واختاره نحر الاسلام في البردوي وصححه في التبيين لانها ليست
بحدث في نفسها وبالضم يبطل كونها في معنى الكلام وكونها جارية وعادة المتأخرين
على انها ناقصة لها احتياط ولو فقهه المروي بغيره في فعل او فوض انقض وضوءه
على ما في فتح القدير واخره بقوله ذات ركوع وسجود عن صلوة الجنازة لانها لا ينقض
الوضوء فيها لعدم تناولها النقص المذكور **ومباشرة فاحشة** وهي ان يمس بطنه
بطنها او ظهرها وفرجه منتشرا فيهما من غير ما في من جهة القبلة والبردوي وقيل ما
الفرج ليس بشرط والظاهر هو الاول على ما في ان يلبس قال محمد المباشرة الفاحشة
ليس بناقص ما لم يعلم خروج شيء وهو القياس ولها انها سبب غالب لمزج الذي
مثل النقاء الختان في مقام مقامه كالستر مقام المشقة وفي الغنية وكذا المباشرة
بين الرجل والعدوم وكذا بين الرجلين فوجب الوضوء عليهما ولا يجب من مجرد مسهما
ولو بشهوة ولو فرجها ولا من مس الذكر فلهذا قال الشافعي في الاولين طلقا وفي الثانية
اذا مس بياض الاصابع ولنا في الاول عدم دليل النقص شهوة وبغير شهوة فحق
الانتقاص على عدم وقوله فت اول مستم النساء يراد به الجماع عند اكثر المفسرين
وغيره ناذبه لا المستم اليد على ما سبقت في اثنا في ما رواه اصحاب السنن غير ان
ما جاء عن النبي عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلوة فقال هل هو الاضعة
منك **ونوم** هي فترة طبيعية تحدث في الانسان اختار ومنع الحواس بظواهره
واباطة عن العمل بسلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيجوز العبد بمراد الحق
ولذا قالوا النوم بضاد العلوم والادراكات كلها وامام ارواه النائم من الرؤيا فهو
خلق الله تعالى في قلبه ما رآه كخلق في اليقظة وهو نائم بغير ما يشاء لا ينفذ نومه
ولا غير وربما يقع ذلك في اليقظة كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علما على امر
آخر بخلافه الله تعالى في الحال او كان قد خلقه ولا يخفى عليك ان هذا لا يقتضي ادراك
العقل والحواس وهو مذهب اهل السنة والجماعة في الرؤيا ثم هذا في نومه واما
نومه النبي عليه السلام فليس بناقص على اى وجه كان لما رواه ابو جرح مرقا نيام عيني
ولا نيام قلبا كذا في الصحيحين وهو من خصا يسه عليه السلام فان قيل قد وقع انه
عليه السلام نام في الودى عن صلوة الصبح ثم قضاهما مع اصحابه فلما كان قلبه نائما
لما تركها اجيب بان نومه عليه السلام نومه اذ كان نائما في قلبه وعينه
واثنا في نيام فيه عيناه دون قلبه فيجوز ان يكون نومه عليه السلام في الودى
من قبيل النوع الاول ثم اختلفوا في النوم قيل انه لا ينقض على اى حال كان وقيل انه ينقض
على اى حال كان وقيل بغيره ناقص وقيل لا بكل حال وقيل انه لا ينقض الا نومه الاكبر

والساجد

والساجد وقبل نوم الساجد فقط وقيل لا ينقض في الصلوة مطلقا وينقض في خارجها
وقيل اذا نام جالسا ممكنا مقعدا على الارض لم ينقض والا ينقض قل او كثر في الصلوة
او خارجها وهو قول الشافعي وقال ابو جرح واصحابه انه اذا نام على هيئة من هيئات
المصلين كالراكع والساجد والقائم والقاعد لا ينقض في الصلوة او خارجها وان
نام على غير هذه الهيئة ينقض وايضا اشار بقوله **مضطجع** او مستلق او مكبت
على وجهه لانه مسكة البقطة فيها لان النوم على هذه الهيئات سبب لاسترخاء
المفاصل فلا يخفى عن خروج رجب عادة والثابت عادة كالمستقيم به الاربعان من
دخل شمسك في وضوءه فانه يحكم بنقض وضوءه لان العادة جرت عند ذلك
في الخلوة بالبرزخ فلهذا ما اذا اشك بدرون الدخول واستار باطلاقة الى ما في خلاصة
من نوى الاضطجاع قال ان غلب عباه فنام ثم اضطجع في حال نومه فهو بمنزلة ما لو سبقه
الحديث بتوضا وبني وان تقدم النوم في الصلوة مضطجعا فانه يتوضا ويستقبل ولا
يبنى والى ما في الخلاصة وصححه في الزيلعي انه لا يجوز عن الصلوة قائما او قاعدا بغير
فصل بالاياء مضطجعا فانه يجوز ان يضطجع في حال نومه فانه ينقض وضوءه عند
ابن المبارك لكن قال في الذخيرة النوم مضطجعا انما يكون حدثا اذا كان الاضطجاع على
غيره واما اذا كان على نفسه فلا يكون حدثا حتى ان نام واضعا اليقه على غيره **ومباشرة**
شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذه لا ينقض وضوءه كذا في الكفاية **وعلى**
في الخلاصة ان محمد بن يعقوب عن ابي يوسف وهو الصحيح لانه في تلك الصورة ارتفع
جانب الخلف من المقعد وزال التكن والمسكة ولوانا محبسا ورأسه على ركبتيه
لا ينقض على ما في فتح القدير وقيل ينقض **وشكى الكاه** اخف من يستعمل بعينيه احدا
الجلوس مع التكن والثاني القعود مع تقابل معتد على احد الجانبين على ما في المصباح
فلا وجه لما في غاية البيان ان المراد بالاكاء ههنا وضع راسه على ركبتيه او على يديه
لان هذه الحالة ليست بالاكاء على ما ترى بل يقال لها الاحياء والوضوء لا ينقض
به على رواية ابن المبارك والزيادة بالاكاء ههنا هو المعنى الثاني لا الاول لما في
الخلاصة انه لو نام متورك وهو ان يسط قدميه من جانب ويصق اليقه بالان
لا ينقض وضوءه وقد قال في العناية المراد بالاكاء انما هو ههنا هو الجلوس
على احد ركبتيه اى بحيث يكسب من المخرج فيلنا ما في الخلاصة على المعنى الاول
وما في العناية على المعنى الثاني **ومستند الى ما لو ان بل سقط** وهذا لا يخفى انما
ان يكون مقعدة ذائلة عن الارض ولا فان كانت ذائلة ينقض اجماعا والا
ففي رواية الطحاوي ينقض وفي رواية ابي يوسف عن ابي جرح لا ينقض لاستقرار
مقعده فنام عن خروج شيء وهو ظاهر لمن ذهب على ما في الكفاية وقيل انه الصحيح
وجه الطحاوي ان عيني النوم ليس بحدث ومناط النقص الحدث فلما اخفى الحدث
بالنوم ادراكه على ما ينقض مقلته له والمقنة ما تحقق معه الاسترخاء على الحال
وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذا لم يسكه الا سند وتمكن المقعد مع
غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج اذ هو يكون الدافع قريبا خصوصا في زمانا اكثر الاكل
والشرب فلا ينفذ الاستسكة اليقظة وقد زلت ولوانا في الشرح والاكاف

او الجمل لا يتنقض وضوءه على رواية ابو يوسف سواء كان هابطا او صاعرا لا يستواء
مقعده الا اذا اضطلع في الجمل فانه يستخرج مفاصله وكذا الوضوء على التثنية ورجله
مدليان يتنقض ولو نام مرتبا بلا سند على شيء لا يتنقض وان يسند يتنقض مطلقا على
اختيار الحلواني لا على اختيار الطحاوي الا ان كان بحيث لو ازيل السند لسقط **الان**
قاعد مريض او لا في الارض او في الشرج او في الكاف الا اذا كان مضطجعا او مستلحا
على امره في الخلاصة لو نام قاعا سقط على الارض عن ارجل ان انقلب قبل ان يصيب
جنبه الارض او عند اصابته بلا فصل لا يتنقض وضوءه وعن ابو يوسف يتنقض
وعن محمد انه ان انقلب قبل ان يزيل مقعد الارض لا يتنقض وان زليل قبل الانتباه
يتنقض **والنحو** على قولنا في جرح كاهن او غيره في جرح كاهن او غيره في جرح كاهن او غيره
فيل هو المعتمد وسواء سقط او لم يسقط وان نام جالسا وهو يتأيل ربما يزول
مقعده عن الارض وربما لا يزول وقال الحلواني ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا او
قام او رآه او سجد لغمد النوم فيها او غلبت عيناه في ظاهر المذهب وعن ابو يوسف
انه اذا نهد النوم في سجوده يتنقض وضوءه ولو نهد في قيامه او قعوده او ركوعه
لا يتنقض لان الغالب في نوم السجود الاسترخاء وبالنحو صارا جانيا بخلافه غير
المتعمد لعدم يقين الجناية في حق حالة الصلوة وعن بعض اصحابنا السجود ان كان
مجتافيا على وجه السنة لا يتنقض بقاء المسكة وان كان لا على وجه السنة يتنقض
لزوال المسكة وعن الاسيبي انه اذا نام في سجوده عاندا يتنقض ولو غلبت النوم
لا هذا اكله في الصلوة وانما اذا نام خارجا في الخلاصة لا فرق بينه وبين ما
في الصلوة في ظاهر الرواية وصححه في الهداية لا شراكها في العلة اعني زوال المسكة
ولا طلاق ما رواه البيهقي مرفوعا انه لا يجب الوضوء على من نام جالسا او قائما
او ساجدا حتى يضع جنبه فانه اذا اضطلع استرخفت مفاصله وعن ابن شجاع
من اصحابنا ان النوم انما لا يكون حدثا في هذه الاحوال في الصلوة وانما في ما كان
يكون حدثا وقوله ساجدا يعي السجود الصلاة والركوع وكذا سجدة الشكر
عند محمد فلا خلاف على ما في فتح القدير وسجدة السجود اخلة في الصلاة **والخبر**
دودة من يخرج لا يتركها لو كان لم يطره طاهره ولم يتركها من الخفاضة قليل
وكذا الخارجة من الانف والاذن والدم يخرج من الخفاضة حتى يسيل على ما قلنا
ولا يلزم سقط منه لان الساقط منه طاهر وما يستتبعه من الخفاضة قليل **ولا**
مس ذكر ودبر وفرج وهو قول ابي جرح وقال الطحاوي على ما علم احد من الصحابة اخفى
بالوضوء من مس الذكر غير ان عمر وقد خالفه في ذلك اكثر الصحابة لما رواه ابو داود
مرفوعا انه عليه السلام سئل عن رجل يشرك في الصلوة فقال هل هو الاصفى
منك وصحبه ابن جبران وهو حجة على الشافعي وقوله بوجوب الوضوء في مثل الذكر
والفرج اذا كان بباطن الاصبع **ولا مس امرأة** من قبيل الاضاعة الى الفاعل او
المفعول والمعتبر من البشارة لا الشعر والسنن وقروغ الخلاف فيها في الصدق
الاولى على ابن عباس عدهما تنقض مطلقا لا وضوء الا وضوء الممسوس
بشهوة او لا كان الا من دجا او امرأة وعن ابن مسعود انه يتنقض وضوءه

مطلقا

14
مطلقا بشهوة او لا وله في الممسوس قولان وهو قول الشافعي محققا بظاهر قوله نعم
او لا مستم النساء قلنا يرد بالمسح ههنا الجماع لانه نعم بين حكم الحدث الاصغر
والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا فحين فيه ان حكم الاكبر الفصل ثم اراد ان يبين حكمهما عند عدم القدرة
على الماء بقوله وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الماء فاولا مستم النساء
ولفظ لا مستم يستعمل في الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا لحكم الحدث الاكبر عند
عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فاذا اراد به الجماع لا يجوز ان يرد به الممسوس
عموم الجماع ولا عموم المشترك ولو قال ولا اكل ما مسته النار كان اشمل لان طائفة من
العلماء ذهبوا الى وجوب الوضوء باكل ما مسته النار تحقيقا بما رواه في الصحيحين
مرفوعا نوحثوا ما مسته النار واجاب عنه جماهير العلماء من الخلف والشلف
بوجهين احدهما انه منسوخ بحديث جابر بن عبد الله عنه قال كان اخر الامرين من رسول الله
صلى الله عليه وسلم يترك الوضوء ما مسته النار قال النووي حديث صحيح رواه ابو داود
والناسخ وغيرهما باسنادهم الصحيحة والثاني ان المراد بالوضوء في الحديث المذكور
هو وضوء ما مسته النار وهو غسل اليدين والقدم والانف والوجه وغسل اليدين
الى الذراعين لا وضوء الصلوة ويدل على انه منسوخ ما رواه الترمذي في الشامائل
ان النبي عليه السلام اكل من جنب مشوي ثم قام الى الصلوة والحال انه ما توضأ
وفرض الفصل من الجنبات والميض والنفاس لان المضمضة والاستنشاق ليسا بشرطين
في الغسل المستوفى وهو اربعة على ما سياتي ولا في غسل المستحب وهو غسل الكف
حين اسلم ولم يكن جنبا **غسل اكل الغم والانف** لقوله نعم وان كنتم جنبا فاطهروا
لان صيغة التطهير للباغية وهي في الفصل لا في الوضوء الا ان ما قد ذكر او قهر
غسله مستثنى عنه للخرج فلا يجب غسل داخل العينين ولو كانت بالكل الغسل
وكذا داخل القلفة في القياس لانهم اوجبوا استحسانا وقال الشافعي انها سنانا
كافي الوضوء لما رواه مسلم عشر من الفطر وعده منها المضمضة والاستنشاق
قلنا انه محمول على حالة الحدث بدليل ما رواه عن ابن عباس عن النبي عليه السلام
قالها فرضان في الجنبات نقلا عن في الوضوء والفطر اعظم من السنة وقياسا على الوضوء
فاسد اولم يرد في الوضوء صيغة المبالغة ولو اغتسل للجنب وضوء المضمضة وشرب
الماء اختلفوا فيه قبل لا يخرج عن الجنبات ان شرب على وجه السنة وان شرب على
وجه السنة يخرج عنها وقيل لا يخرج مطلقا الا ان ينجس الماء في فيه واخاره
الناطق وقيل وهو الاحوط ولو اغتسل وبين اسنانه فرجة وتأكده فيها الطعام
يجب لا يصل الماء اليه قبل لا يجوز ما لم يخرج ويجري عليه الماء واخاره الناطق
وقيل يجوز واخاره في الجنيس وقاضيان قبل لا حوط هو الاول وقال في فتح
القدير والدون المبالي في الانف كالحب المصنوع والمجرب يمنع ولا يمنع ما انتج
من غسله في اناء بخلاف ما لو طهره في الاناء انتهى **وسائر بدنه** حتى يخرج منه
القطر والخاتم الحقيقيين ان قلن عدم وصول الماء تحتها ولو اغتسلت من الخفض
او انقاس او الجنبات وفي اظفارها عيون او الجنبات او الطيان او الصباغ اذا غسل

او قوضا وفي اطلاقه بحين او طين او مرنه اختلاف فيه قبل يتم غسله ووضوءه
 لان ذلك لا يمنع وصول الماء الى باطنه وقيل يمنع ولا يتم غسله ووضوءه ويستوى
 في ذلك القوي والمهري وقيل يجب في المهري دون القوي وقد ذكرناه في الوضوء
لا ذلك وعن ابي يوسف وهو قول مالك انه واجب على بصيغة اطهر وانها لا لغة
 وذلك بالذلك قلنا بتسليم جميع البدن خرجنا عن عهد المبالغة لكن قلنا ذلك سنة
 لا كمال الغرض في محله **قيل ولا يجب دخول الماء جلود الاكل** واختاره في فضيحتان
 وقيل هو الاصح للخرج وفي الاستحسان انه يجب وصحة الامام الكروري لان داخل القلفة
 حكم الظاهر حتى ان البول اذا نزل اليه وجب الوضوء وبالخلق يجب الغسل **وسئل عن رجل**
يبي لما في البخاري ان النبي عليه السلام كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ بفصل بين يديه
 وفي رواية وكيع عن هشام انه يغسل ثلاثا ولما زاد في الخلاصة ثلاثا **وفيه** هكذا رواه
 عائشة عن النبي عليه الصلوة والسلام وهو اتم من الغسل والقبول **والنخاسة** هكذا روى
 عن حميد الدين القزويني وفي النهاية وهو الاصح قيل ذكر النخاسة مفتي عن ذكر الفرج لان
 الفرج انما يغسل للنخاسة قلنا عدم الفرج معتبر في تعداد السن ولو لم يلد فداغية
 لان تقدم غسل الفرج ليس للنخاسة بل السنة سواء كان فيها نخاسة او لا مثل تقدم
 الوضوء على غسل باقى الاعضاء **ان كانت اى وجدت والوضوء** عطف على قوله غسل يديه
 اى قرع قبل الغسل وقيل قبله او بعد علمهما في التوروى واما التوضؤ قبله وبعد فليس
 بلان على الاتفاق علمهما في التوروى وما نقل عن شرح شروط الصلوة انه يتوضأ قبله
 وبعد محمول على قبله او بعد بمعنى ان لم يتوضأ قبله سهوا او نسيانا يتوضأ بعده
 لحديث عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يغتسل توضأ قبله
 واذ اسنى الوضوء قبله يتوضأ بعده والافهم محال الاتفاق واختلفوا هل
 يمسح راسه في الوضوء قبل الغسل قبل يديه وصحة قاضيجان وقيل لا ويكتفى
 بغسله بعد **الارجلية** لما في البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يغسل رجليه
 للصلوة عز وجله وقال انشأ في بطنه وضوءه ولا يؤخر رجليه لما في الصحيحين انه
 عليه السلام كان يتوضأ كما توضع الصلوة قلنا انه محمول على اذا لم يكن في مستقع
 الماء عمدا بالادليلين ولان غسلها في مستقع الماء لا يغني عن غسلها مرة ثانية
 لان ما اصابها من الصلوات انتقل اليه الحدث فيكون مستعدا والماء المستعمل
 وان كان طاهرا عند محمد الا ان الاضطرار عليها تنزهها **وتلخيص الفصل المستق**
 لما في البخاري انه عليه السلام قال اما انا فليص على راسه ثلاثا وكيفية ان
 يفيض على منكبه الايمن ثلاثا ثم منكبه الايسر ثلاثا ثم على راسه وهو المروي
 عن الحلواني وقيل يبدأ بالايمن ثم بالاراس ثم بالايسر وقيل يبدأ بالاراس ثم
 بالايمن ثم بالايسر **ثم غسل رجليه لاقى مكانه ان كان في مستقع الماء** لما
 رويناه وبنياه ولا يخفى ما فيه من الاستدراك لان تاخير غسل رجليه
 اليها بعد الغسل لا يكون الا فيما اذا كان في مستقع الماء والا فلا يؤخر
 الا ان يقال ان الشرط المذكور متعلق بقوله ثم غسل لا بقوله لاقى مكانه وليس
 على المرأة نقص صغيرتها **ولا بلها** يجوز ان يكون الصغير راجعا الى المرأة والى

الصغيرة **ان بل اصلها** متعلق بكل من التقض والبل واما اذا لم يبل اصلها بان يبل
 الماء داخل شعرها ففي وجوب تقضه يغسل بواطن شعرها قولان عن ابي حنيفة
 وجوب التقض وهو قول مالك والشافعي وثانيهما انه لا يجب على ما في فتح الباري
 وفي تخصيص المرأة اشارة الى ان حكم الرجل بخلافها لان مفهوم الخلاف معتبر
 عندنا في الروايات ففي فتح الباري فرق طائفة بين الرجال والنساء فواجبوا
 التقض على الرجل بعد بلوغ الماء اصول شعره دون المرأة وهو الصحيح من ذهب
 ابو حنيفة واختاره صدر الشريعة هذا اذا كانت دواشبه مفتولة كما يفعله الطويل
 واما اذا كانت منقوصة فيجب ايصال الماء تحتها بالاتفاق كما في الحية على ما في كمال
 الدراية واختلفوا في تشييف الاعضاء في الوضوء والغسل قيل انه مستحب وقيل
 مكروه وقيل باح وقيل بكم وفي التشييف دون الشتاء ومال في فتح الباري فصل التثنية
 قول ابي حنيفة واحمد **وفرض الغسل لانزال في الصحيح** ان سبب الغسل هي الجنابة ونحوها
 واما الانزال ونحوه فهو علة العلة وازدادة الحكم الى العلة الاولى من اضافة
 الى علة العلة **ذى في** يقال في الماء دفقا انصب شدة **وشهوة** وليس
 بالدفق معناه الحقيقي والالزم ان لا يتناول اللفظ من انزل وذكره فاس شئ
 مانع من الدفق لامن الخرج بل المراد به الدفق بالقوة اى ما يستعد الدفق وهو
 ان يكون المتنجس يدفق عند الخروج لولم يمنع منه مانع فلا يبعد ان يجعل الشهوة
 تفسير لها وينظم العبارة على قول ابي حنيفة ومحمد بكلفة من انه لا يشترط في الغسل
 الدفق مع الشهوة على ما ذهب اليه ابو يوسف بل الشرط عندها هو الشهوة فقط
 وعلى معنى المرأة ايضا لان منبث انما هي عن شهوة لا عن دفق وقال الشافعي وهو قول
 عن محمد وزفر على ما نقله في معراج الدراية وشكا بعض مشايخنا ايضا على ما في الفتوى
 انه يجب الغسل بخروج المتنجس مطلقا سواء كان بشهوة او لا لما رواه مسلم عن النبي
 عليه السلام انما الماء من الماء ولنا قوله نعم وان كثر جنبا فاطهره والاث
 الجنب من خرج منه المتنجس على وجه الشهوة يقال جنب الرجل اذا قضى شهوة كبري
 ليس في معناه فلا يلحقه لاقياسا ولاد لالة فبقى على عدم الاصل لان الغسل
 فرض بعد الاسلام بمدة فما لا دليل عليه بقى على ما كان عليه قبله وما رواه
 منسوخ عند جمهور الصحابة ومن بعدهم بالامر بالغسل من انتقاء الختاين
 او هو محمول على فقي وجوب الغسل بالرؤية في النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن
 عباس على طريقه مفهوم الخلاف او على خروج المتنجس عن شهوة لان قوله من الماء
 يتناول المذي والودي وليس فيما يغسل بالاجماع فيعمل على اخفض المخصوص وهو
 حالة الشهوة والخارج في معناه الحالة هو المتنجس لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 واما المتنجس فهو الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل او على ما نقلناه
 من الاية حملا لطلق على المقييد لاتحاد الحادثة والاتحاد كاف في حمل المطلق
 على المقييد عنده **ولو وصلتة في نوم** لقوله عليه السلام قلن تغتسل حين سئل عن
 المرأة التي تركت في منامها مثل ما روى الرجل **عند انقضاء** من القلب متعلق
 بالشهوة **لا عند خروجه** من راس الذكر او الفرج عندها خلافا لابي يوسف

حيث شرط الشهوة عند الخروج **واعلم** انه لا يجب الفصل اذا انفصل عن مقرة من الصلوة شهوة
الا اذا خرج على راس الذكر بالاتفاق وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة الشهوة بالخروج
فصله الى يوسف نعم وعندها لا يكون محل للخلاف هذا يعلم مما استدلوا عليك من
وجهي الطرفين ولا بد يوسف ان الفصل لا يجب الا بالانفصال والخروج معا والشهوة
حالة الانفصال شرط بالاتفاق فكذلك حالة الخروج لانه جزء علة ولها ان الفصل واجب
معا فبا نظر الى وجود الشهوة حالة الانفصال يجب الفصل وبالنظر الى وجودها حال الخروج
لا يجب فاجبنا احتياطا فان قيل الرجحان خارجة من المفصلة فيخرج من الرجحان ما قبل
ومن الدبر فينبغي ان يترجح خروجها من الدبر حتى يكون ناقضا للوصف احتياطا كما في
مخبر فيه لكنهم قالوا انها غير ناقضة قلنا لا نسلم انها غير ناقضة بل هي ناقضة عند بعض
المشايخ على ما ذكرناه ولو سلم انها غير ناقضة ولكن الشك هناك جاء من الاصل فصار
الموجب وغير الموجب وتساويا وتساوقا فعلمنا بالاصل الثابت بيقينا وهو الطهارة
واما ههنا فتدبر دليل عدم الوجوب من الوصف وهو عدم الشهوة ودليل الوجوب
من الاصل وهو وجود نفس الماء مع الشهوة فكان في ايجابها لاغتسال بترجيسا لجانب
الاصل على جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد سبق من ايلته بالشهوة عن
محله وعدم الخروج بالشهوة بعد الزايلة والسبق من اسباب الترجيح ومرة
هذا الخلاف يظهر من احتمل او استثنى بقلته او جامع امراته في غير الفرج قلنا الفصل
المتى عن مقرة من الصلوة شهوة اخذ اطليله حتى يكتفى فادخل فخرج بلا شهوة يجب
الفصل عندها لا عند وفيه غمض بعد الجماع قبل النوم او البول او المني ثم خرج
منه المني بلا شهوة بعيد الفصل عندها لا عند وبعد هذه الثلاثة لا يثبت الاتفاق
وكذا لا يبعد الصلوة التي ملوها بعد الفصل الاول قبل خروج ما تأخر من المني اتفاق
ولروية مستقيمة لربيد كراخلام بلا في ثوب او فخذ ولو وصليته مذبا خلا قاله يعني
يجب له الفصل عندها لا عند لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق هو بالهراء
خلا قاله قبل هذا الخلاف من ثمة الخلاف المتقدم ومرة ابن الهمام بان هذا الاحتياط
ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في ٧ نضال كذلك فالحق انها ليست بناء على التقيد
المتقدم بل هو يقول لا يثبت وجوب الفصل بالشك في وجود الوجوب وهما احتياط
لقيام ذلك لاحتمال وقاسا على ما لو تذكر الاحتلام وراى تارة رقيقا حيث يجب الفصل
اتقانا حلا لا رقة على ما ذكرناه هذا كلامه ولا يخفى عليك انه لا يمنع البناء على الخلاف
المتقدم لانه انما يقول بعدم ثبوت وجوب الفصل بالشك في وجود الوجوب بناء
على قوله السابق من انه لا يجب الفصل الا عند تحقق الوجوب وهو الخروج بشهوة
نعم قوله وقاسا وجه اخر غير ما تقدم وقال ابن الهمام قوله في يوسف اقيس واذهب
ظنك بن ايقوب وابوالثيب وفي السراج الوهاج والفتاوى على قوله الى يوسف فالتفت
وعلى قوله في غير في الفروع كلها واعلم ان مسألة المستيقظ مجمل وجوه لانه اما
يتقن ان ما رآه منى او مذي او ودى او شك انه منى او مذي او انه منى او ودى
او انه مذي او ودى وكل منها اما ان يكون مع تذكر الاحتلام او لا فصار اثني عشر
وجها والفصل يجب بالاتفاق في ستة منها فيما اذا اتيقن انه منى تذكر الاحتلام او لا

مطلب
مسألة المستيقظ

وفيما اذا اتيقن انه مذي وتذكر الاحتلام او شك انه منى او مذي او انه منى او ودى او انه
منى او ودى وتذكر الاحتلام في الكل ولا يجب بالاتفاق في ثلثة منها فيما اذا اتيقن
انه ودى وتذكر الاحتلام اصل يتذكر او شك انه مذي او ودى ولم يتذكر الاحتلام ويجب
عندها لا عند الى يوسف في ثلثة منها فيما شك انه منى او ودى او انه منى او مذي
او يتيقن انه مذي ولم يتذكر الاحتلام على ما في البحر **لكن** قال في المسئلة ان المستيقظ اذا
شك ان ما رآه منى او مذي ولم يتذكر الاحتلام لا يجب الفصل اتقانا فكل كلام المصنفين الى
تأمل صادق في تطبيقه على محل الخلاف من هذه الاحتمالات وقال في الخلاصة ولسنا
نوجب الفصل بالمذي لكن المني يرق باطالة المدح فكان مراده بما يكون صورة صورة ذلك
لاحقيقة المذي انتهى فلهذا يكون مراد المصنف قوله ولو مذي ولو على صورة مذي يكون
المراد بقوله او يتيقن انه مذي ويؤمن ما قاله ابن الهمام اتيقن متعذر مع النوم قال
في فتح القدير ولو تذكر الاحتلام والشهوة ولم يربط لا يجب الفصل اتقانا اي سواء
خرج منه مذي بعد ساعة بعد التيقظ او لم يخرج على ما ذكره نجم الدين النسي ولا يثبت
ما ذكره في خيرة الفقهاء ان من احتلم ولم يربط لا يغتسل وصلى الفجر فزكاه منى عليه
الفصل لانه انما يجب عليه الفصل بنزول المني ولا كلام فيه لاجل الاحتلام السابق حتى يبعد
صلوة الفجر ولو كانت الاحتلام لزمه اعادتها وانما يعارضه ما ذكره قاضيان عن بعض
الفقهاء اذا وجدت المستيقظة لزم الجماع كان عليها الفصل وان لم تربط وكذا
المستيقظ على ما صرح به في فتح الباري قلنا مراده بالاتفاق في ظاهر الرواية لا مطلقا
واتفاق اكثر الفقهاء وكلام المصنفات عن هذا القول لا منافاة لان يلاحظ
الخلاف وروى عن محمد في مستيقظ وجد ماء ولم يتذكر الاحتلام ان كان ذكره ينشأ
قبل النوم لا يجب الفصل ولا يجب لانه بناء على انه منى عن شهوة لكن ذهب عن ظاهر
ظهور منه ان هذا الوجوب كون المني من الماء احتمال كونه منيا والغالب في حق
الاحتياط قبل النوم كونه مذي فان قيل قد ذكر في الظهورية بالخرج منه منى ان كان
ذكره منكسرا لا غسل عليه وان كان منشرا عليه الفصل ضل منى ان يخرج كونه منيا
منيا لا يكفي في الوجوب قلنا كون الماء في هذه الصورة منيا يمنع كيف وان المني
لا يكون الا عن شهوة على ما ذكرناه عن عائشة **وهذه** اعلى في التحنيس وجوب الفصل
حالة الانتشار بانه وجد الخروج والانفصال عن شهوة هذا ولو غشي عليه او سكر
فاقاق ثم وجد مذي لا غسل عليه بالاتفاق لان المني لا يدرى له من يجب ولا يجب له
بخلاف حال النوم لانه مظنة الاحتلام وبالمستيقظ احترفته **والايلام حشفة**
بالحاء المهملة راس الذكر من موضع الختان **في قبل** امره يجامع مثلها لان الايلام في فتح
البهيمة والميتة والصغيرة التي لا يجامع مثلها بل لا يزال الايلام وجوب الفصل عندنا **او ودى**
من ادنى حتى اجتمع بالادنى عن البهيمة وبالحق عن الميتة لما ذكرناه واعلم ان مطلق
الايلام في الادنى يناول الايلام الذكر في القبل والدبر واليدج الايلام فيهما وفي
الايلام الايلام في اليدج خلاص في ايجابه الفصل على ما في فتح القدير وفي صوم التحنيس
الحنان لا يجب الفصل بالادنى الايلام في اليدج ولا القضاء لان ليس له الجماع فصار
كالحشفة وفي اضافة الايلام الى الحشفة إشارة الى ان في التحنيس **ان** وصليته

لم ينزل على الفاعل والمفعول لما في الصحيحين اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جدها خذ
وجب الفصل ولم يقتد بالانزال فلعل على الوجوب بالاجل مراعاة والذكر في معناه
فيطلق به بالاجماع بخلاف البهية والمينة والصغيرة التي لا تشترى عند عدم الانزال لانها
ليست في معنى المشتقات فلا يعلق بها فلا يصح إقامة السبب فيها مقام المسبب وهو التوقيف
للفصل في الابلاج بدونه لانزال وليس هذا تخصيص المنقضي ابتداء بالمعنى على ما ظن بل هو
قول بوجوب انما الماء من الماء يعني ان الفصل انما يجب عند خروج الماء حقيقة او حكما
ولو سلم ولكنه جائز عند بعض الفقهاء ثم لا اعتبار في الجاع تقييد الحشفة من صحيح الذكر
فاذا غيبها بكمالها تعلقت به جميع الاحكام ولا يشترط تقييد جميع الذكر بالاتفاق ولا
غيب بعض الحشفة لا يتعلق به شيء من الاحكام بالاتفاق وانما اذا كان الذكر مقطوعا
فان بقي منه دون الحشفة لم يتعلق به شيء من الاحكام وان كان اباق قدر الحشفة فب
تعلقت الاحكام بتقييده بكماله وان كان ذائدا على قدر الحشفة فبها وجهان احدهما
ان الاحكام يتعلق بقدر الحشفة منه والثاني لا يتعلق شيء من الاحكام الا بتقييد
جميع الباقي ولو لم يتعلق به خرقه واولج في فرج المرأة ولم ينزل فيلزم عليها الفصل
وقيل لا يجب وجيل ان كانت الحفرة غليظة يمنع وصول الذكر والرطوبة لا يجب الا يجب
والاولى احوط وصح في النوى ولو استندت المرأة ذكر بهيمة يلزمها بخلاف
لو جمعت فيمادون الفرج فسبق الماء الى رجليها او جمعت البكر وبكراتها لم ترك
بعد حيث لا غسل عليها الا اذا ظهر الحمل لانه تحقق انهما انزلتا وخلاف ما لو
المرأة ان مخرجيها يتقي في الثوم مرارا واجدا اذا جامعني زوجي حيث لا غسل
منها الماء على ما في فتح القدير وقال في البر عليها الفصل لوجود الابلاج وكذا تعم
الابلاج لادامي والحق فاستفاد منه انه لو قال رجل ان مخرجيها اجامها في الثوم
واجبة معها ما اجمعت امرأتى عند الجماع يلزمه الفصل على ما في البحر والله اعلم وقال
في فتح القدير وحكى وجوب الفصل على من غابت الحشفة في فرجه خلوا في البنت فحل
هذا لا يجب الفصل بالابلاج حشفة في الفرج الا على الفاعل فقط قلت الذي ظهر من عبارة
المتن في هذا حيث قال فيه وتواري حشفة في قبل او يدبر على الفاعل والمفعول لا
للفصل انزلنا ولم ينزل في المينة والبهية ومادون الفرج لا بد من الامناء والصغيرة
التي لا تشترى لا غسل عليها ما لم ينزل على راي انتهى فان انظر من ان الخلاف انما
هو في الصغيرة الغير المشتقات لا مطلقا ولا تقطعا **حيض ونفاس** فيه ان الانقطاع
طهر فلا وجب الاطهار فاولا ان يقول ويحصى ونفاس لانها سبب لغير انما
لا يعتد ان حال قيامها كالحائض بان البول فاذا انقطع افاد وما صله انه وجب
الفصل بشرط الا تقطع فاني قلنا انها دمان مخصوصان والجوهر لا يصح سببا للمني
قلت له نظيرة في الشرع كالبيت للجم او نقول المراد بها معناه النفوس لا الدم المحصور
واختلفوا فيمن ولدت ولم يرد ما اصله فيلزم عليها الفصل وقيل لا والاولى
اصح وكذا الخلاف فيما اذا اقيمت مضغة او علقه **لا بد** فيه ثلاث لغات
اشهرها فتح الميم وسكون الدال وهو ماء ابيض دقيق نرج يخرج عند شهوة لا
بشهوة ولاد في هذا لما في الصحيحين ان عليا امر بالمعقاة فسال النبي عليه السلام

عن النبي

عن النبي فقال يغسل ذكره ويتوضأ قال ابو جعفر والشافعي يغسل ما اصابه المذي من الذكر
وقال مالك جميعه وقيل مع الاثنين **ودي** ماء ابيض يخرج بعد البول فان قيل فعل
هذا كيف يتصور كونه من نواضق الوضوء لانه قد انتقض بالبول قلنا الاسباب
المتعاقبة اوجبت احدا ثانيا مستقلة بغيرها ومنها وضوء واحد لما قاله محمد بن خلف
لا يتوضأ من الرغاف قبل ان يثمر رغت ثم توضأ انه يثمر وهذا مرجع في ان الرغاف
بعد البول يوجب الحدث هذا في ظاهر الرواية وقيل الوضوء من الاول وهو المروي
عن الجوابان ووجهه في فتح القدير بما حاصله ان العلة الاولى لما علمت علمها كان عمل
الثاني من قبيل تحصيل الماهل فلا يعمل به او وقت كاسباب دفعة اضيف الحكم الى
كلها ولا ينبغي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون العلة بحيث لو
انفردت عمل عملها وهذه الحقيقة ثابتة لكل منها في حال الاجتماع وعن الهندواني انما
الجنس كان بالان ثم بان فمومن الاول والا فنهما **واختلام بالبول** لما في الصحيحين جاءت
امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله هل علي المرأة من غسل اذا هي
اختلمت قال نعم اذا رات الماء على الحكم بالشرط فاذا اعدم الشرط اعدم الحكم بالعدم الاصل
لان العلة العلة العلة اذا حليل بالاعدام عندنا وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بها في مسئلة
المستيقظ ثم ما ذكر جواب ظاهر الرواية وقيل يجب الفصل عليها بالاختلام وان لم تدر
بللا على ما في فتح القدير كتبه خض الخلاف بالمرأة دون الرجل يعني لا يجب الفصل
على الرجل باختلامه بل ببلل في جميع الروايات **وبالابلاج في بهيمة او مينة بلا انزال**
لنقص السبب فيها فلا يقيم مقام المسبب على ما ذكرناه ولم يذكر الصغير الغير
المشتقات لما فيه من الخلاف السابق وكذا لا يجب بالابلاج الحنفى المشكل ذكره
في فرج امرأة او دبرها لاحتمال ان يكون امرأة وهو المذكور من زائد فيصير كمن اوج
اصبعه وكذا اذا ولى وجلا ذكره في فرج خفي مشكل بلا انزال الجواز ان يكون الحنفى
رجلا والفرج منه بمنزلة الفرج **وسن** الفصل **للجمعة** وقال مالك انه واجب لما في
البخاري مرفوعا عن جابر بن عبد الله بن جابر عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
مرفوعا ايضا انه افضل **ولكن** قيل لم يعلم له تاريخ ما أخر فلا يكون ناسخا قلنا عمل
الامر على المذهب علوا بالدين ومنه ظهر وقوع قول من قال غسل الجمعة مستحبة وان
ان نقول ان حكم هذا الامر قد انتهى بانتهاء علقته على ما افاده ما رواه ابو داود
عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس انتم اهل الفصل يوم الجمعة
واجبا فقال لا ولكنه ظهور وخبر من اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب
وسا خبره كيف بدأ الفصل كان الناس يهوديين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم
وكان مسجدهم ضيفا مقارنت السقف فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم
حار وعرف الناس وذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى اذى بعضهم بعضا
فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الرياح قال يا ايها الناس اذا كان
هو اليوم فاغتسلوا وليس احدكم امثل ما يجرد من دهنه وطيبه قال ابن عباس
ثم جاء الله بالخير يسوا غير الصوف وكفوا عن العمل ووشع مسجدهم فاذا انتفى
حكم هذا بانتهاء علقته بغير العمل يا صحابي الترمذي من الافضل فيكون مستحبا

ثم اختلفوا فقال ابو يوسف هو صلوة الجمعة وقال الحسن بن زياد يومها وهذا الخلق
جار في غسل العيدين وعرفة ايضا على ما في البدائع **والعيدين** لما رواه ابن ماجه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة
والاحرام لما رواه الترمذي ان النبي عليه السلام تجرد لاهله واغتسل وعرفة
لما روينا **ووجوب** مع اشتراط النية لا سقوط وجوبه عن المكلف لا التحصيل لما رواه
الميت على ما في كتاب الجنائز من فتح القدير **لبت كناية** اذا قام به بعض سقط عن البت
وعلى من اسلم جنبا وهو الاصح واختاره الامام الرضوي لان الجنابة السابقة باقية بعد
الاسلام فلا يمكن اداء ما يشترط بزوالها الا به فيجب بخلافه ان كان اذا احلته
ثم ظهرت ثم اسلمت لان سبب الغسل في حقها انقطاع الحيض والانقطاع لا يرد
فلم يوجد بعد الاسلام حتى لو اسلمت طهرت وجب عليها الغسل وهذا في
على من قال ان الغسل لا يجب عليه كونهم غير طاهرين بالغزير ولو بلغ الصبي بالاعتقاد
او الصبية بالحيض فبعضهم قال يجب الغسل عليه لا عليه والاحوط يجب عليها على الاصح
فاستبان لان وقت البلوغ وقت توجبه الخطاب فيجب عليها الوقت انما اذا طهرت
والا لم يجب عليها **لا** اي وان لم يكن جنبا **دب** الغسل بعد اسلامه ووجوبه في وقت
وان لم يحدث بعد اسلامه الى وقت الصلوة لان سبب الوضوء هو القيام الى الصلوة
وقد وجد بعد اسلامه وكذا ديب الغسل لدخول مكة وهو وقت مزدلفة ولمدينة
رسول الله وللجنون اذا افاق واصبح اذا بلغ بالسنن ولم يغسل الميت ولم يركب
ليلة القدر وللتائب من الذنب والقادم من السفر ولم يركب قنقه وللمسحاة
اذا انقطع دمها **ولا يجوز نحدث من صحف** لقوله تعالى لا يمس الا مطهرون ولما رواه
بالمصحف ما جمع فيه القرآن ولما رواه به ما جمع فيه الصحف فتناول سائر الكتب المتأخرة
ايضا لان من المحدث بها لا يجوز ايضا على ما صرح به في الصحيح وقيل انكره الجمهور
كتب التفسير والسنن والعقبة لانها لا تخلو عن ايات من القرآن ولا باس بها بانهم
وفي المستفي عن كتب التفسير من قبيل المصحف في عدم الجواز **لا بغلاف المنفصل** في الجلد
غير المتشبه **لا المنفصل** اي المتشبه في الصحيح اخرج به عما قيل المراد بالغلوف هنا انكم
ولا باس بان يدفع الظاهر المصحف الى الميت المحدثين لان منعه من بعضه الى التجميع
حفظ القرآن وفي تكليفهم بالوضوء مخرج **وكره** المتشبهين **بكم** على الصحيح لانه تابع
لما في بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث رخص فيها بانكم لضرورة الحاجة وفي المحيط
كره بعض مشايخنا من الصحف بانكم وعائتم على انه لا يكون وعن محمد فيه روايتان
على ما في الترمذي **وقال** في المستفي ولا باس للجنين ان يكتب القرآن والصحيحة على الاصح
عنه ابو يوسف وكره ذلك عند محمد **ولا يجوز من درهم ونحوه** من نوح وعيم فيه
سورة اية تامة ختمها بالذكر بناء على ما دهم من كتابة سورة الاضلاع والصل
فيه ما تكون به **الابصرة** بضم الصاد والتشديد **ولا يجوز جيب دخول المسجد** **لا**
نظروا لا للعبور ولا للثب لما رواه ابو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا اهل المسجد
لجيب ولا مانع **وقال** الشافعي يجوز ذلك لغيره لغيره والمرو ولقوله تعالى

الاعراب سبيل قلنا **الاهوت** بمعنى لا على ما ترجم به اهل التفسير كما في علمه وما كان
لؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا اي لا خطا او المراد بالصلوة في الالية معناها الحقيقي
على ما هو الاصل لا موضع الصلوة على ما نقله الشافعي والاعراب سبيل اي الاساقفة فانه
يباح لهم قبل الانعقاد بالنية على ما روي عن علي بن عباس **ولا يجوز نجس ولا مانع قراءة**
القرآن بخلاف الحديث لان الجنابة تجعل النجس والمجس في معناها بخلاف الحديث فانه لا يجعل النجس
ولو غسل النجس في بئر القزاة او المحدث بين ليس لا يجوز لهذا الحديث على الاصح لان الجنابة
والحديث لا يجوز بان وجوبه وزواله على ما روي عن ابي جهم انه لا باس بذلك بناه على
تجزئتها واختاره نعم الاثمة البخاري **ولو دون آية** على ما اختاره الكرخي وهو قوله
عليه السلام لا تقرأ القرآن الا بوضوء النجس من القرآن وقال الطحاوي يجوز قراءة ما دون
الالية بقصد القراءة على ما رواه ابن سماعه عن ابي جهم لان ما دون الالية لا يعد بها
قراءة حتى لا يصح بها الصلوة وجوز في الخلاصة قراءة الالية القصيرة حيث قال فيها
ومن ههنا مات الحيض قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجزئ على الاصح عند الكلام
كقوله ثم يقرأ او لم يولد اثنتين والمعلقة انما حاضت قبل كلمة كلمة ويقطع بين الكلمتين
على رواية الكرخي ونسقية ونسقية على رواية الطحاوي وفي الظهيرية يكون لها وضوء النجس
قراءة في القربة والاحليل والزبور لان الكل كلام الله تعالى وكذا امتهانها ويكره لها
قراءة دغلة والترشيحية القرابة لان جعله من القرآن وفي ظاهر الرواية انه لا يكره
وعليه الفتوى لان قراءة القرآن بقصد الدعاء جائزة فيمنع اولى **لا على وجه الدعاء**
والنشاء وهو المحدث عن ابي جهم وقال الهندوني لا يقرأ به **ويجوز له** ان يخطب **الذكر**
والنسيج والدعاء **والحائض النفساء** كما يجب في الاحكام المذكورة **فصل**
ويجوز اي يحل وينبغي ويصح على الصحة على ما في الصباح وكل منها عمل **الطهارة**
من الميت والمحدث **بالماء المطلق** كماء السماء المطهر والشل الذي لا يضاف لادان
ملازمة مثله في الزوال **والعيون** والبحار **والابدية** فان قيل المطلق ما يتبع
للذات فيقط دون الصفات وهذه الاضافات بناه على خلافه فيقولون انما قلنا الاضافة
للمرءية لا لغيره لا للقييد كافي الماء المعية فان القييد فيه لازم لا يجوز ان يطلق فيقطة
الماء عليه يدون القيد كما في الورد والتميز بخلافه فان الماء فانه لو كان في بيت ماء يد
او عين او جرح ماء ورد ونحوه فيل صاحب البيت هات ماء ينصرف الى هذه الماء ويتبدل
الدهن ايها بخلاف ماء المستعمل والماء المتنجس فان الدهن وان تبدل اليها ايضا
الا انه لا يجوز الطهارة بها لما في خارج ثم الاصل جهنا قوله تعالى وينزل عليكم من السماء
ماء ليطهرنكم به وماء العيون والبحار والابدية كلاهما من السماء وانما سكنت
ينابيع في الارض كما قال تعالى انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض
واما الاحتجاج بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ويجوز ان الماء طهور
فليس في تلك المشابة لان الدعوى حوازي الطهارة بهذه المياه وليس فيها ما يوجب
ذلك بل انما اذا اوصف الماء بالطهارة وهو مخرجون بان ليس معنى الطهور
لغة ما يطهر غيره بل انما هو المباح في طهارة اي طهارة قوية ولا يستلزم ذلك
كونه يطهر غيره **وان غفر** اي بعض اوصافه من الطعم واللون والريح والمراد بالتغير

ما كان بلا طبع حتى لا يغير طبعه لا يجوز ان يغير طبعه لان الطبع
يصل الى الامتزاج ويصير الماء مقبدا الا اذا قصد به زيادة الطهارة كالطبع
بالسدر والاشنان ولم يلقب على الماء قيد بغير اوصافه لانه اذا تغير كل اوصافه
لا يجوز التوصل به لان الغالب ان يخرج عن رقبته فصار يحتاج الى طبع يخرج عن
رقبه جازا الوصف به وان تغير اوصافه الثلاثة على الاصح كاوراق الاشجار وقت
الغريف يقع في اليان فغيرها واما من حيث الطعم واللون والرائحة فمما يتوحدون
منها من غير كبر **كالتراب والزعفران والاشنان والصفارون** واما ماء الزرنيخ
كاه المرق على ما اختاره الهندي ويمنزله ماء الزعفران على ما اختاره التركي
وصحى في الهداية وهو المسمى عن ابي يوسف والتوفيق بينهما ان مراد القدر
ما كان الماء مغلوبا مستهلكا وما روي عن ابي يوسف ما كان الماء غالبا ولا يضافه
في قولهم ماء الزعفران ونحوه مثله في ماء البئر فلا يكون مقبدا لان الكلام في ما كان
المخالط مغلوبا لان حكم القابل منه سببا في مضرته والمخالط المغلوب لا يسلط الا بالادوية
حتى يجوز القائل ان يقول هذا ماء من غير زيادة عليه الا في قوله في ماء الهند
والنيل حالة غلبة لون الطين عليه وتقع الاودية في الخياض من الطريق فيمن
الرفيقان ويقول احدهما الاخر هذا ماء يقال يشرب وتوصفا فطرفة مع تغير
اوصافه وهذا حجة على المشايخ في جعل ماء الزعفران ونحوه ماء مقبدا بسبب
اضافته فان قيل لو كان لا يشرب فشراب ماء الزعفران ونحوه لم يثبت ولو كان
المحرم لزمته القدية ولو وكل يشربا شربا الماء فاشترى ماء الزعفران ونحوه
لا يجوز على ما مر جوابه فكل هذا الا لان الماء ليس ماء مطلقا فالجواب ان الذين
والوكالة ميثاق على العرف وفي العرف ان هذا الماء لا يشرب وان كان ما مطلقا
والحرم انما لزمه القدية لاستعماله عين الطبيب وان كان مغلوبا في حق جواز
الطهارة **او انني بالكلت** واما الوانين بالنجاسة فلا يجوز ولو شرب فيه لم يملك
او بالنجاسة يجوز ان الاصل الطهارة فلا يلزمه السؤال **الاوراق** واما انما يخرج
عنه فيجوز به الوصف على الاصح وان تغير اوصافه الثلاثة على ما قد مر لانه لا العرف
في كون الماء مقبدا بخالطة النجاسة من ذلك رقبته ولم يوجد ذلك وهذا حجة على
ما روي عن ابراهيم الميهدي ان لا يجوز ايضا مع بلل بانه صار مقبدا واما المختص
في مخالطة المانع فغلبة الوصف فان كان مخالط الماء في وصف واحد كما ان الطبع
يخالفه في الطعم وماء الورد يخالفه في الرائحة فالمختص غلبة ذلك الوصف والآخر
خالفه في وصفين فالمختص غلبة احد الوصفين كاللبن وان خالفه في الاوصاف الثلاثة
فالمختص غلبة اكثرها كالحل وان كان لا يخالفه في شيء من الاوصاف كما ماء المستعمل
على القول بانه طاهر غير طيب وكاه الورد المنقطع رايته فالمختص كثر الاجزاء وكذا
ان كانت مساوية لحياتيا حتى يفتقر اليه التيمم عند المساءات اذا لم يوجد غيره
او اعترض من شجر او ثمر اشجار بالاعتقاد ان المتقاطر من اكرم ونحوه يجوز الوصف
على ما اختاره صاحب الهداية والاحوط انه لا يجوز لكمال الامتزاج واختار المحققون

وقاضيان

وقاضيان **او غلبة غير** من الطاهر كالتراب والزعفران ونحوه **او بالطبع كالاشنان**
واخل وماء الورد وماء الباقلاء واما في ما يطبخ فيه اللحم او غيره اعلم انه ان كان المراد
بالاشنان ما يتخذ من الشجر كشراب القمح والحنافى والمخالط الخالص يكونان نظير المعصر
من الشجر والتمر ويكون ماء الباقلاء والمرق نظير ما غلب عليه غيرهما واما ماء الورد فيحمل
ان يكون من المعصر من الشجر وان يكون من المعصر من الشجر كما في الاصل في جميعها
الخروج عن طبع الماء فينتقل الحكم الى التيمم عند عدم غيرها فان قيل انها يجوز ان لا
الغلب بها قياسا على الماء فلم لا يجوز ان الة الحديث بها ايضا قلنا ان ازال الطبع
في الماء معقول المعنى فيصح القياس عليه واما ازالة الحديث فليس بمعقول المعنى اذ ليس في
اعضاء الوصف عين نفس حتى يزال بالماء واما هو فبعد محض فلا يقاس عليه وليست
في معنى الماء من كل وجه لان الماء مبذول عادة والمياهات ليست كذلك فلا يلحق به
دلالة ايضا ثم اعلم انهم اتفقوا على ان الماء المطلق لا يخرج عن صفة الاطلاق الا
اذا غلب عليه غير واختلت عباراتهم في تحقيق ما به الغلبة في الهداية انه الاجزاء
وذكر الاسباب التي بها تعتبر اولا باللون ثم بالطعم ثم بالاجزاء وفي التبايع لوقع
المحصر والباقي وبقوله وطعمه وريحه يجوز الوصف به فان طبعه فان كان اذا
ورد شئ لا يجوز الوصف به او لم يتغير ورقة الماء باقية جاز وفي الغاية عن ابي
ماء الصابون ان كان تحت قد غلب على الماء لا يتوصفا به وان كان رقيقا يجوز وكذا
ماء الاشنان وفيه ايضا ان كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوصف به وان كان
رقيقا يجوز واما ما روي الى انه لو تغير وصفه لا يجوز الوصف به وذكر
قاضيان ان الغلبة تعتبر بحسب الاجزاء عند ابي حنيفة ومن حيث اللون والطعم
والريح عند محمد والصحیح قول ابي حنيفة في التوفيق من بيان منابطة وهو على
ما ذكره بعض مشايخنا ان التقيد يخرج عن الاطلاق باهرى احدى كمال
الامتزاج وهو اما بالطبع مع طاهر لا يقصد به التنظيف واما بشرب النبات
بحيث لا يخرج منه الا بعلاج والثاني غلبة المخرج وذلك يكون بالاختلاط
من غير طبع ولا شرب نبات ثم هذا المخرج لا يخلو اما ان يكون مخالط الماء
في الاوصاف كلها او في بعضها او لا يكون كذلك فان لم يكن مخالط في شيء منها كالماء
المستعمل على القول بانه طاهر غير طهره فغيره بالاجزاء وان كان مخالط في كلها كالحل
فان غير الثلاثة واكثر لا يجوز الوصف به والا جاز وان كان مخالط في وصف
او وصفين يعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان
واحد منهما غالبا لا يجوز ولا يجوز وكاه البطح يخالفه في الطعم يعتبر الغلبة
بالطعم فكل هذا يحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوصف به وان تغير اوصافه
على اذ كان المخالط جامدا ويحمل قول من قال ان غير اوصافه جاز وان غير
الاشنان لا على ما كان المخالط يخالفه في الثلاثة ويحمل قول من قال اذا غير احد
اوصافه لا يجوز على ما يخالفه في وصف او وصفين ويحمل قول من قال المختص في الغلبة
الاجزاء على ما لا يخالفه في شيء من الصفات فكل هذا القاعده ان الماء المستعمل
لو اختلط بالماء المطلق الاكثر منه لا يصير المطلق مستعملا ما لم يكن مساويا له

او اكثر منه على ما في البدائع وقيل يصير مستعملا وان قل المستعمل والاولى ما في المحيط
اذا وقع الماء المستعمل في البئر فبعد الماء ونزح كله عند يوسف لانه نجس وعند محمد
لا يفسد ويجوز التوضي بها لم يغلب على الماء وهو الصحيح لان الماء المستعمل طاهر عن
وقا السراج المتكدر وهو الرواية هو الصحيح وفي التحفة وهو المختار **ولا بما قليل**
غيره لان حكم الجارية يسجي مفرقا **وضع فيه نجس** غير ذلك البخل اوصافا ولم
يفتر قليلا كان البخل وكثر واسلم انهم اجتمعوا على ان الماء اذا خيل اوصافا بالبخل
لا يجوز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا اكره ان اوجار بها وان لم يغتصب بها احد
فالقليل منه نجس ون اكثره اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك
اذا تغير اوصافها فهو قليل لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير وعلى هذا يختلف الحال
بحسب اختلاف النجاسة في النجس وقال الشافعي اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير ويجوز الوضوء
به ما لم يتغير والا فهو قليل لا يجوز الوضوء به وان لم يتغير بما وقع فيه من النجاسة
وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكره الى المستعمل ان يغلب على طهارة
فصل النجاسة الى الجانب الاخر فهو قليل لا يجوز الوضوء به والا جاز وعنه اعتبار
بالتركيب لا اعتسابا او الوضوء اوليه وهو المروي عن ابي يوسف واليه اشار بقوله
ما لم يكن غديرا لم يتحرك طرفه المتنجس يتحرك طرفه الاخر وعامة المتأخرين من
اصحابنا اعتبروا بعشر في عشر وهو المروي عن محمد واليه اشار بقوله **اولم يكن عشر**
في عشر طوله وعرضه عشر فكون وجه الماء مائة ذراع بزراع الكواكب والمائة
وجوانبه اربعين ذراعا ومنهم من اعتبر ثمانيا في ثمان ومنهم من اعتبر اثني عشر
في اثني عشر ومنهم من اعتبر خمسة عشر في خمسة عشر هذا كذلك ان كان الغدير
مربعيا وان كان مدورا قال اكثر من اعتبر وجوانبه ثمانية واربعين احتياطا
وفي الظهيرية الصحيح انه ستة وثلاثون لان قطرها عشر قطعا وانما نقص
باعتبار كل زاوية ذراع من الجانبين من كل جانب نصف ذراع وقيل اربعة
واربعون وان كان مثلثا ضلعي ما في الشرايح ان يعتبر كل جانب خمسة عشر
ودرع ذراع اذا عرفت هذا فاعلم ان كثيرا من مشايخنا منهم الكرخي وصاحب
الغاية والنباتين والامام الشافعي صرحوا بظاهر الرواية عن ابي حنيفة في الحد الفاصل
واختاروها وقال ابن الهمام ظاهر الرواية عن ابي حنيفة هو الايق باصل ابي حنيفة
عدم الحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي والتفويض فيه الى الراي المستعمل بناء على
عدم صحة ثبوت تقدير شرعي او اما التقدير بعشر في عشر او ثمان في ثمان او اثني
عشر في اثني عشر وقد جزم الاول اخذ من حرمة البئر فيمنقول عن الامم الثلاثة
وقال الحاكم قال ابو عيسى كان محمد بن الحسن يوقت في ذلك بعشر في عشر ثم رجع الى
قول ابي حنيفة وقال لا وقت شيئا والمتأخرون اتوا بعشر في عشر وسعة على النبا
لما رواه ان الراي يختلف بل من الناس من لا يراه **فاقوا به** توسعة عليهم لالة
منه اصحابنا ولا لانه اصل في الشرع يرجع اليه فان قيل قال في شرح الوقاية
وانما قدر ببناء على قوله عليه السلام من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
فيكون له حريمها من كل جانب عشر ففهم من هذا انه اذا اراد اخراجه في حريمها

بئر يمنع لانه يجذب الماء اليها وينقص الماء في البئر الاولى وان اراد ان يخرج بئر
بالوعة يمنع ايضا لسرية النجاسة الى البئر الاولى ويتنجس ماؤها ولا يمنع فيها
وراء الحريم وهو عشر في عشر فلم ان الشرع اعتبر العشرة في العشرة عدم سريان النجاسة
اجيب عنه ثلاثة اوجه احدها ان كون حريم البئر عشر اذرع من كل جانب قول البغوي
والصحيح انه اربعون من كل جانب والثاني ان تمام الارض متعاقب تمام الماء
فقياسه عليها في مقدار عدم السرية غير مستقيم الثالث ان المعتمد في البعد بين
ابالوعة والبئر يعود الى راحة ان تغير لونه او ريحه او طعمه يتنجس والا فلا وكذا
في الخلاصة وقاضيه ان فان قيل وما اصل ظاهر الرواية قلنا الاصل فيها ان كل
ما لا يقدر شرعا فهو موقوف الى الراي المستعمل به فتقوض هذا الى الراي المستعمل لان
امثال هذه الامور ليس مما يجب فيه على الراي في تقليد مجتهده على ما صرح به ابن
الهمام اذ ليس فيه مورد شرعي يرجع اليه المجتهد ثم يجب على الراي في تقليد المجتهد
هو راى المستعمل وما رواه مالك الماء طهور لا ينجسه شيء ما لم يغير اوصافه
قلنا انه محمول على الماء الجار على انه ودرج في بئر بضاعة وماؤها كالجارية في
البساطين على ان الدار القطني ذكر ان حديث بئر بضاعة لم يثبت وما رواه
الشافعي اذا كان الماء قلتين لا يحمل خشا فلا يصلح ان يحتج به لانه ضعيف جماعة
من المحدثين منهم الحافظ بن عبد البر والقاضي اسمعيل بن اسحق وابو بكر بن العرب
المالكيون ومنهم البيهقي من المشافعية وفي ابيه ابي حنيفة في المدعي لا يثبت حديث
القلتين واما ما احتج به بعض مشايخنا على رواية الاصل بما في الصحيحين لا يثبت
احدكم في الماء الدائم ثم يقتل فيه فلم يمس محل النزاع لان النزاع في تحديد الماء الكثير
الذي توقف تنجسه على تقديره بالاجماع على ما ذكرناه فكل من مالك والشافعي يقول
بوجوبه لان مرجعه تنجس الماء الدائم في الجملة لاجمع الماء لان الدم فيه ليس
لا يستغرق الاجماع على ان اكثره لا ينجس لا بتغييره بالنجاسة فيقولون اذا اثير
اولم يبلغ قلتين نجس وبذلك تحصل المطابقة لمذاهبنا اعني بعض الماء ينجس
بالنجاسة فلم يصلح شيء من هذه الروايات مورد كما لما نحن فيه **وعنه** اي علق الغدير
المحدود باحد المحددين المذكورين **ما لم ينجس الارض بالغرض** اي لا يكتشف حتى لو
انكشف ثم انقل بعد ذلك لا يتوضأ منه وهذا هو المروي عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة واختاره ابو جعفر ومحمد في الهداية وعليه الفتوى على ما في الخلاصة ومراج
الدراية وقيل ان كان بحال لو اعترف لا يصيب بوجه الارض وقيل بمقدار
ذراع وقيل بمقدار شبر وقيل لا يقدريه في ظاهر الرواية كما في عرضه وطوله
بل اذا اخذ وجه الارض بكنه وصححه في البدائع وهو الموافق لما في قاضيه
وغيره ان البركة عند من قال عشرين في عشرين الى وجه الماء لا الى عمقه وهذا كالا
حوض اعلاه عشرين في عشرين واسفله اقل منه جاز الوضوء والاغتسال منه
وان قل ماؤه وانتهى الى موضع هو اقل من عشرين في عشرين لا يجوز حوض اقل من عشرين
في عشرين بكنه عميق فوقفت فيه النجاسة ثم تبسط وصار عشرين في عشرين فهو نجس
وان وقعت فيه النجاسة وهو عشرين في عشرين ثم اجتمع فصار اقل منه فهو طاهر

لأنه العبرة بوقت الوقوع كذا في الخلاصة **حوض** صغير تجس ماؤه فدخل الماء من جانب فخرج
من جانب آخر بصير طاهرا عند أبي جعفر وقال أبو بكر الرازي وصدر الشهيد لا يظهر حتى
يخرج منه ثلاث مرات أو مثل ما كان في الحوض ولو كان الماء طويلا وزعموا في قولنا
ونعم الاتصاف أن كان بحال الوضوء بعضه إلى بعض يصير عشرين في عشرة فهو كثير ولو كان له
عمق بلاسعة لويستبلغ عشرين في عشرة اختلف فيه ومنهم من صرح جعله كثيرا والأوجه خلافه
على ما في فتح القدير لأن مدركا لكثرة عند أبي جعفر على حكم الرازي في عدم خلوص النجاسة
إلى الجانب الآخر وعنده تقارب الجوانب لا شك في غلبة الملوحة إليه والاستعمال يقع
من السطح لأن العمق **قائه كالجاري** فلا يتنجس موضع الوقوع منه ما لم يظهر أثر النجاسة
وتغير وهو المروي عن أبي يوسف وقال ابن الهمام وهو الذي ينبغي تصحيحه فيبقى عدم الفرق
بين المروية وغيرها لأن الدليل أنما يقتضي عند الكثرة عدم التجسس إلا بالتغير من غير فصل
وهو الحكم المجمع عليه ويوافقه ما في المفتي نعم يتوضئون متصفا على شط النهر جاز
فكذا في الحوض لأن ماء الحوض في حكم ماء جاري الحوض الكبير وهذا كلام ابن الهمام
وعلى هذا القول يتفرع قولهم إذا توضأ من الحوض الكبير وسقط غسلات عليه لا يلزم
تحويل الماء حين غسل مصنوع مرة ثانية وقال مشايخ العراق أنه يتنجس موضع الوقوع
وتنجسه صاحب المسبوط والبدائع وجعله الزيلعي الاتصاف بفرق بين المروية وغيرها
وقال مشايخ تجاري يتوضأ في غير المروية من جانب الوقوع وفي المروية لا والحق أن الماء
الجاري حوض الحمام إذا كان الماء ينزل من أعلاه حتى لو دخلت القصة النجاسة واليد
النجسة فيه لا يتنجس وهل يشترط مع ذلك تدرك أعمرافها من منته فيه خلاف
ذكره في المنية وأكثرهم على أنه لا يتنجس وكذا الواعظ فوات بقصاعهم لا يضر عند
أكثرهم سواء كان ينزل الماء من أعلاه أو لا ذكره في قاضيان ثم لا بد من كون جريانه لمدركه كما
في العين والنهر هو المختار على ما في فتح القدير وما قيل واستغنى بقصة فلم يصح منها لا في
المصبوب للبول قبل به فهو طاهر لا ماء جار قال صاحب الهداية في التجسس فيه نظر لأنه
يقتضي أنه إذا استنجى لا يصير نجسا وليس ينبغي أن يقال ونظيره ما ورد في المشايخ في الكليات
المسافر إذا كان معه ميزاب واسع وأداة ماء يحتاج إليه ولا ينبغي وجود الماء
لكنه على طهارة قيل ينبغي أن يأمرا من رضائه حتى تصيب الماء في طرف الميزاب وهو
وعند الطرف الآخر ناء طاهر يجمع فيه الماء فإنه يكون الماء طاهرا وطهرا لا يبارز
وقال بعضهم هذا ليس بشي لأن الجاري إنما لا يصير مستعملا إذا كان له مدد كالعين
والنهر ومما أشبه ذلك حوضان صغيران يخرج الماء من أحدهما ويدخل في الآخر قوسا
في داخل جاز لو كان المرطاه لانه جار وكذا إذا قطع الجاري من فوق وقد يجري
الماء كان جائزا أن يتوضأ بما يجري في النهر وذكر في قاضيان في المسئلة الأولى أنه
الماء الذي اجتمع في الخفية الثانية فاسد وهذا بناء على كون الماء المستعمل نجسا وأما
على أنه طاهر غير ظهور فلا قال في فتح القدير فلتحفظ هذا ولا يفتي به وهو ما يذهب إليه
وهو المشهور في تقريب الماء الجاري وقيل إن وضع رجل به عرضا في الماء لم ينقطع جاريه
وقيل لو أعترف الماء بكيفية ولم يخرج من الأرض ولم ينقطع الجريان وقيل ما لا يكره
الاستعمال وقيل ما يقع الناس جاريه وهو الاتصاف على ما في الزيلعي وقالوا التوضي من الوضوء

أفضل من التوضي من الماء الجاري **وعلموه** بأن التوضي في الماء الجاري لم يصدر من النبي
عليه السلام ولا من أصحابه بل إنما توضح من الجاهل فالتوضي من الماء الجاري لم يصدر من النبي
الماء الجاري لعدم وجدانهم لأن القالب في زمانهم الأبار والحياض وعلمه الإمام الفراء
في فتاواه بقوله دغما للعدالة بناء على مسألة الجزء الذي لا يتجزئ انتهى يعني أن المعدل
ينفذ التوضي من الجاهل الواقع فيها النجاسة ولو كان عشرين في عشرة حكمهم بنجاستها
وقلت أن التوضي منها أفضل من التوضي من الجاري دغما لهم لأن نجاسة ماء الحوض
بطريق السراية بناء على العقل بالجزء الذي لا يتجزئ وذلك لا يتصور في الحوض الكبير وإنما
قالوا بالمرء الذي لا يتجزئ أيضا هو مذهب جمهور المتكلمين **فيجوز الطهارة**
به ما ليس العلم يعلم لأن الرؤية لا ينظم الطعم والريح **أثر النجاسة وهو لون أو طعم**
أو ريح فإذا علم لا يجوز مرايشة أو الاستدلال بالآثار على المؤثر لما قال محمد في كتاب
الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضأ أسفل منه فالمرحبه في الماء
طعم الخمر وريحه أولونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت المرثية فيه بأن كانت جيفة
انظروا أثرها لا يجوز ولا يجوز سواء أخذت الجيفة الجربة أو نصفها وإنما العبرة
بظهور الأثر ويوافقه ما ذكر في التنايع قال أبو يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت
سد عرضها فيجوز الماء فوقه ونحوه أنه لا بأس بالوضوء أسفل منه إذا لم يتغير طوله أو لونه
أو ريحه وقيل ينبغي أن يكون هذا قول أبي يوسف خاصة إذا علم أن الجرح ويحذر لا يجوز الوضوء
أسفل من الكلب انتهى فإن الظاهر من عدم الفرق بين المروية وغير المروية لأنه اعتبر
ظهور الأثر في المروية فأعتبره في غير المروية علم بطريق الأولى أن الظاهر من قاضيان
والخلاصة والمحيط الفرق بين المروية وغير المروية وأن المعتبر في غير المروية ظهور
الأثر وفي المروية النظر إلى حال الماء الجاري على النجاسة في العلة وأكثره فإنه قال في
المحيط إذا وقعت النجاسة في الماء الجاري فإن كان غير مروية كالبول لا يتنجس
ما لم يتغير طعمه أولونه أو ريحه وإن كانت مروية كالجيفة والعدنة فإن كانا الكبريت
لا يتوضأ من أسفل الجاهل الذي فيه الجيفة ويتوضأ من الجانب الآخر وإن كانا صغيرا
فإن لاقاها أكثر الماء فهو نجس وإن كان أقل فهو طاهر وإن كان النصف جاز
الوضوء به في القياس والاحتياط أن لا يجوز استسحنا والى هذا الفرق ذهب أبو جعفر
وقطير ما قالوا إن ماء المطر إذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة
قالوا طاهرا إن كان الماء الذي يجري على غير العذرة أكثر وإن كانت العذرة أكثر
عند الميزاب فإن كان الماء كله أو أكثره أو نصفه يلا في العذرة فهو نجس وإن كان
أكثر لا يلا في العذرة فهو طاهر وكذا ماء المطر إذا جرى على عذرات واستغنى
في موضع فالجواب كذلك ورجح ابن الهمام القول الأول أعني ظهور الأثر مطلقا بالمرثية
بين المروية وغيرها حيث قال إن الحديث وهو قوله عليه السلام الماء طاهر لا ينجسه
شيء لما حمل على الماء الجاري كان مقتضاه جواز التوضي من أسفله وإن أخذت
الجيفة أكثر الماء ولم يتغير **والماء المستعمل** وأعلم أن الكلام في الماء المستعمل في
أربعة مواضع في مسقته وحكه وسببه ووقت ثبوته وأشار إلى الأول بقوله طاهر
والثاني بقوله غير مطهر وقد جعله الزيلعي من قبيل الصفه هذا رواية محمد بن أبي

وهو قوله وقول الشافعي ولم يذكر في ظاهر الرواية بيان صفته من الطهارة والنجاسة فهذا
لم يثبت مشايخ المراقب فلا بد من اصحابنا في صفته وقالوا انه طاهر غير طهور عند احتكا
وعندهم اثبتوا الخلاف فقالوا ان ابي حنيفة في رواية محمد عنه انه طاهر غير طهور
وفي رواية ابي يوسف والحسن انه نجس غير ان ابا يوسف روى التقيط عنه والحسن التحقير
وقالوا ان رواية الطهارة لا يزيل الاحداث ولكنه يزيل الاجناس عند ابي حنيفة لان ازالة
النجاسة الحقيقية تحوز بالماءات عند ابي حنيفة خلافا لمحمد لان الماء المستعمل وان كان طاهرا
عن الآلة لا يجوز ازالة النجاسة الحقيقية بها عنه لان اصله ان ازالة النجاسة لا يكون
الا بالماء المطلق والماء المستعمل ليس بمطلق ثم **هذا هو المختار** للفقهاء عند مشايخنا من اهل
الشافعية من غير ان يوجب عليه السلام توقفا ضب وضوءه عليه ولا نكاحات
الطهارة بالطهارة لا يوجب النجس ولكن اقيمت به قرينة او ان يزل به حدث فغيره صفة كال
الزكوة فانه لما اقيمت به القرينة تغيرت صفته حتى حرم على الهاشمي والغني كونه متدشا
ومع هذا لم يصل الى هذه النجاسة حتى لو صل طاهر وراه الزكوة موحدة فكذلك الماء وان تغير
بسبب طهوريته لا يصل الى هذه النجاسة ما لم يبق نقص على نجاسته **فان قيل** ان الخطايا يخرج
مع الماء وبذلك نجس اما الصغرى فلقوله عليه السلام اذا وضعا المؤمن خرجت خطايا
من جميع بدنه حتى يخرج من تحت اظفاره واما الكبرى فلقوله عليه السلام من ابتلى بمكش
من هذه القاذورات فليست بمرتبة الله قلنا لا نسلم ان الطلاق القاذوريات على الخطايا
حقيقى اما لغة فظاهر واما شرعا فطهورا واصله من ابتلى بها عقيب وضوءه اذا لم يكن
من النواقض ون غسل بدنه كذا في فتح القدير فان قيل لو لم يكن نجسا لجاز الشرب
والوضوء به في الاسفار ولم يقل به احد ولم يفعل النبي ولا اصحابه قلنا عدم الوضوء
به لعدم طهوريته لا لعدم طهارته وعدم الشرب لاستنقاذا الطبيعة كما استنقذ النبي
عليه السلام الضب وترك اكله **وعن الامام ابي جعفر** روى الحسن بن المارواه
مسلم بن عمار لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه وهو نجس لان الظاهر من
العطف الاشتراك في الحكم وهو كونه نجسا فان قيل اما انى عن الاغتسال فيه كجلا
يخرج الماء عن الطهورية من غير ضرورة وهو حرام قلنا الماء القليل انما يخرج عن الطهورة
باختلاف غير المطهره اذا كان الغرض باعليه كاه الورق واللبن واما اذا كان مغلوبا
فلا وههنا الماء المستعمل ما يلبس في ابدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل
فكيف يخرج به عن الطهورية واما ملاقات النجس الطاهر فتوجب نجس الطاهر وان
لم يلبس على الطاهر فثبت ان النبي لما قلنا فان قيل يجوز ان يكون النبي لاحتمال ان في
اعضائه اجنب نجاسة قلنا النبي مطلق فيجب العمل باطلاقه وقد يخرج له بالقياس
ايضا بان يقال الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية نجسة فكذلك المستعمل في النجاسة
الحكيمة لجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الفاء وصف التحقيق في ثبوت النجاسة
وذلك لان معنى الحقيقة ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جنم محسوس مستقل بنفسه
عن المكلف لان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم الا بجسم كذلك وفي غيره جاز
بالعناء الحقيقي اذ في ذلك الجسم وفي الحديث وهذا لا يفسد لغيره لئلا يفسد
سوى انما اعتبارا شرعى يمنع الشارع من قربان الصلوة والسجود حال قيامه من تمام

الغاية

الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار وكل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان
وصف حقيقة عقليا احتياطا ومن ادعاء فلا يقدر على اثباته ويقتل على انه اعتبار
اختلافه باختلاف الشرائع لا ترى ان الحكم بحجاسته في ثبوتها وبطلانها في غيرها فاعلم انها
ليست بسوى اعتبارا شرعى الزم معه كذا الى غاية كذا ابتداء وفي هذا المعنى لا تفاوت بين
العلم والحديث فانه ايضا ليس الا نفس ذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة
وهو مشترك في الاصل والفرع فثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه **وعند**
ابي يوسف يخفف لعموم البلوى فيه لتعد رعيته الشرب عنه ويكون محل اجتهاد فان
ذلك خفة ككتها في القوي فقط لان البلوى فيه لا في شربه والظن به حتى حرم شربه
وطهارة عند ابي يوسف ايضا تكون نجاسته غليظة عنه فبما عذر محل البلوى ووجه
في نجاسته ما ذكرناه في رواية الحسن رواية ودراية وعنده ان المستعمل ان كان محدثا
او نجسا قاطنا نجس وان كان طاهرا ضاهرا ومثابرا يرفع على نجاسة الماء المستعمل فم
انه اذا وضعا في عين والماء يخرج منها كان في موضع خروجه جاز وان كان في غير
فكذلك ان كان قدوم اربع في رابع فاقبل فان كان نجسا في جهل خلت فيه وانما
المستعمل جواره والحال من مبيى على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرار استعماله اذا كان
بغيره المساجدة او لا تلحق بالثبوت الى سببه بقوله **وهو المستعمل القرينة** بان يوجب الوضوء
حتى يصير عبادة **الوضع حديث** عندها **خلاف** ما لمحمد حاصله ان سبب كونه مستعمل عند ابي
والجيسع كل من رضع الحرف والقرينة وعند محمد القرينة كان معها الرضع ولا يلحقها
محدث القرينة صبار الماء مستعمل بالانفاق ولو للشرع صار مستعمل عند التكرار
لا عند التحدث ولو توضحا للتوضي التحدث لا يصير مستعمل بالانفاق ولو القرينة صار
مستعمل عند التحدث لا عند زفر واستدل محمد بان الاستعمال يكون بانقضاء النجاسة
الا تام يكون بانقضاء النجاسة للحديث ايضا وقال زفر ان الماء لا يبتدئ من جود القرينة
بل باسقاط الغرض اى رضع الحرف وهذا جاز صدقة المتطوع الهاشمي لعدم تدنس الماء
بجود القرينة بدون الاسقاط **وقوله** انه لو لم يتدنس بجود القرينة لما حرم صدقة
المتطوع على النبي عليه السلام ثم لا يمتح قولنا في جواز الرضع لان التحقيق ان كان
من الاسقاط والتفريق مؤثر مستعمل اما القرينة فهو كونه من حرمة صدقة المتطوع
على النبي عليه السلام واما الاسقاط فله قرينة طهارة الزكوة على الهاشمي لان المؤثر في
تدنس حال الزكوة هو الاسقاط فله قرينة شرط وتلحق الماء وقول محمد في تأثير
الاسقاط وقول زفر في تأثير القرينة ثم **أقول** في قول محمد فطر لان المتوضا
اذا وضعا القرينة يكون الماء مستعمل عند محمد وهذا مع انه ليس فيه انقضاء النجاسة
اصل اللهم الا ان يمنع كون هذا من ذهب محمد كما قال فيمن ائمة الرضى فانقال
ان تقليل قول محمد في مسئلة الحب اذا انغمس في البحر لطلب الدلو الماء طاهر
وطهور لعدم اقامة القرينة لغيره بل لا يفسد من شربه والصحيح عن ازالة
الحديث بل الماء مفسد له لا عند الضرورة كالميت في البحر لطلب ومنه في القرينة
عند محمد المستعمل في شربة البئر وجوابه انه انما لم يصير مستعمل للضرورة والقياس ان
يضمير مستعمل عند محمد لان الالة الحديث ولكن سقط للضرورة الحاجة انتهى ويدل عليه

ما ذكره في فتح القدير لو دخل الحدث رجلاه او راسه يفسد الماء لعدم الضرورة وكذا
ما في كتاب الحسن بن ابي ان النفس جنباً لغيره حتى يديه الى المرفقين او احدى رجليه
في اعادة لم يحسن الوضوء منه لانه سقط فرضه عنه وذلك لان الضرورة لا تحقق في
الادخال الى المرفقين حتى لو تحققت بان وقع الكون في الجنب فادخل يده الى المرفق لخرجه
لا يصير مستملاً بنفسه عليه في الخلاصة قال بخلافه لو دخل يده للثوب ان يصير مستملاً
لعدم الضرورة وقال الامام عبد الله الجرجاني ان الماء يصير مستملاً باقامة القرية او
رفع الحدث فلا خلاف بيننا وبينهم في ذلك وقال في ابدانهم ان الخلاصة لم ينقل عنهم
نفساً وانما يدل عليه مناسكتهم ومما يدل عليه ما ذكره في الخلاصة ان الرجل اذا
اخذ الماء بغه وهو جيب ولا يريد المضمضة فغسل يده ورجله عن غسل اليد ولا
يصير مستملاً عند محمد لعدم قصد القرية وان زال الحدث عن الغم قال في الصحيح
من المذهب ان الجنابة والحدث لا يجزئان ثوباً ودوالاً فكيف يصير الماء مستملاً
باذخ الجيب والحدث يديها الا انه بلا ضرورة ولم يزل الجنابة ولا الحدث اوجب
بانها وان لم يزل الا ان الفرض قد سقط عن ذلك العضو حتى لو غسل باقي الجنب
لم يجزئ الى غسل ذلك العضو ثانياً وبالسقاط الفرض يصير مستملاً عند محمد
جميعاً على ما ذكرناه وقد يقال انما قدرا لا موقفاً من المختار انه لا يشترط في نية
القرية اهلية تلك القرية حتى لو نوى الضمى العاقل او غفل يريد به التطهر من
الماء مستملاً على الاصح وتعليم الوضوء ما دلل يرد سوى مجرد التعليم لا يصير مستملاً
وبوضوء الحائض يصير مستملاً لان وضوءها مسقط ويغسل يده قبل الطعام
وبعد يصير مستملاً لانه اقام قرية وعليه ما في الخلاصة قال ولا يجوز التوضي بالماء
المستعمل في وضوء او غسل شيء من البدن واختلفوا في هذه اللفظة حتى لو غسل
عضواً اخر سوى اعضاء الوضوء كما لو غسل فخذه او جنبه هل يصير مستملاً فالاصح
انه لا يصير مستملاً بخلافه اعضاء الوضوء ويجوز التوضي بالماء المستعمل في غير
البدن كما لو غسل في الماء او اناطه هذا اذا كان المستعمل بالغا وان كان غيباً
ان علم يقيناً ان يده طاهر يجوز التوضي بذلك الماء وان لم يقيناً ان يده طاهر لا يجوز
التوضي به وان كان لا يعلم انه طاهر او نجس المستحب ان يتوضأ بغيره فان توضأ به
جاء وهذا اذا دخل الصبي يده في الاناء ولم يغسلها اما اذا توضأ في طشت هل
يصير الماء مستملاً اختلف المختارون والمختار ان يصير مستملاً اذا كان الضمى
عاقلاً وهذا كله اذا توضأ للصلوة اما اذا غسل اليانغ يده للطعام او شرب الطعام
يصير مستملاً اما اذا غسل يده من الوضوء او من الحجين لا يصير مستملاً انتهى
ثم اشار الى وقت شؤبه وهو لا يصير مستملاً اذا انفصل عن البدن والقيام
ان يصير مستملاً بنفسه الملاقاة بوجود السبب وتوضؤ كل جزء من العضو جزء
من الماء الا ان تركاه لضرورة لم يجز فسقط اعتبار حالة الاستمالة اذا زال
العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستمالة والمثبت للضرورة في حق المذلول قريب
الموضوع سقط حكم الاستمالة في حقها ايضا وهذا يترجم الى تخصيص العلة والمخلص
مفروق وقيل ان الاستمالة في مكان سواء كان ذكراً او انثى او ذكراً او انثى او ذكراً

الطحاوي

23
الطحاوي والشريعة والتفتي وابو حفص الكبير وفي الخلاصة ان المختار لا يصير مستملاً
ما لم يستقر في مكان ولا يسكن عن التحريك واستدلوا عليه بمسائل منها انه اذا توضأ
وبقي على عضو لعة واخذ البلل من ذلك العضو وغسل اللعة جاز ومنها اذا اغفل
وبقي على يده لعة واخذ البلل من اي عضو كان وغسلها جاز ومنها انه لو نقل البلة
من مفسول الى مسوح جاز وان وجد الانفصال لعدم استقراره في موضع وللجواب
عنه ان النزاع فيما انفصل عن البدن ولا يستقر في مكان لا في المأخوذ من عضو ف
ذكره لا يسحق النزاع ولو انفصل جيب في البر بلا نية لانه لو انفصل نية الاعتقال
عند الماء بالاتفاق على ما قدمناه فقيل الماء والرجل نجسان عند الامام اما الماء
فلا سقط الفرض به عن البعض باول الملاقاة لان النية ليست بشرط لسقوط الفرض
واما الرجل فليقل الحدث في الجميع بناء على عدم التجزئ او في بقية الاعضاء بناء على التجزئ
وقيل نجاسة الرجل نجاسة الماء المستعمل بالجنابة حتى يجوز له القراءة لو تمضمض
واستنشق وكذا فمك الحائض والنفساء لو انفسا بعد الانقطاع اما قبله وليس على
بدنها نجاسة فليس كذلك بل هما على ما كانا قبله كالماء هذا ان النفس لم يترك
من الحيض والنفساء بهذا الانفاص على ما في الخلاصة والاصح ان الرجل طاهر لا يفسد
لا يبطي حكم الاستمالة قبل الانفصال اتفاقاً والماء مستعمل عند فتنس الرجل نجاسة
الماء المستعمل على القول بنجاسته وعند ابو يوسف طاهر اما الرجل فلان الصب
شرط لا سقط الفرض عنه في غير الماء الجاري وما في حكمه ولم يوجد في حاله
واما الماء فلا يفسد لما لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القرية لم يصير
مستملاً فكان على حاله طاهراً ثم في اشتراط الصب عنه روايتان في رواية اشترط
في العضو والثوب وفي اخرى في العضو والثوب وعلى الروايتين يرد عليه انه لو
كان الصب شرطاً لما فسد الماء عند انفسا لا غسل بدون الصب وعند محمد
الرجل طاهر والماء طاهر اما الرجل فلعدم اشتراط الصب عنه واما الماء فطهر
نية المترب فلا يصير مستملاً هذا على تخريج ابو بكر الرازي واما على تخريج
الجرجاني من انه لا خلاف بينهم في سبب كون الماء مستملاً عن ما ذكرناه فاما لا يصير
مستملاً لان زال الحدث للضرورة فلا يتعدى محلها وموت ما يعيش في الماء فيه
لا ينجسه كاستمك والصفدع والشيطان وقال الشافعي يفسد الا استمك لان
التحريم لا يطرق الا كهة اية النجاسة والجراد كاستمك عنه قلنا انه مات في معده
فلا يبطي له حكم النجاسة كيصن حان نجسها ما حتى لو صلب تلك البيضة تجوز ولا تجوز
بالضرورة المسدودة الغم وفيها دم لعدم كونها في معدها ولانه لا دم فيها لان
الدموى لا يسكن في الماء للقنادر والدم هو النجس وانتقاء العلة المبيضة يستلزم
انتقاء المغلول كذا في الهداية وقال في البحر الصحيح انه لا خلاف في الشافعي جهنا بل هو
معنا في هذه المسئلة ثم اذامات واعد منها في سائر المايامات من الخل والعصير
والحليب على رواية الحسن بن ابي لا يفسد ما لدم الدم وهو الاصح وقيل يفسد ما
وهو رواية عن ابي يوسف لا يفسد المعدن ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او
خارجة ثم ينقل اليه في الصحيح على ما في فتح القدير وفيه بشار وعين محمد اذا

فتفتت الصنف في الماء كرهت شربه لا لئلا نجاسة بل لحرمة لحمه وقد سارت اجزائه
فيه وهذا تصحيح بان كراهة شربه غير مبررة وبصرح في التجنيس فقال يحرم شربه وعلم
ان اعتبار الدم وجه غير ظاهر الرواية واعتبار المعدن وجه ظاهر الرواية فاليقين
في الماء وهو الذي يكون قولهم ومثواه فيه اذ امات فيه لا يفسد في ظاهر الرواية
للمعدن سواء كان له دم سائلة او لا على ما في السراج الوقاح ولهذا اختلفوا في طهر الماء
في السراج الوقاح انه اذا امات في الماء لا ينجسه لتقيضه فيه وفي شرح الجامع الصغير
انه يفسد لان له دم ومثل البط والاوز من طير الماء لانه ما في المعاش وان ائتمن ما في
المولد والكلب لما في الخنزير لما في مثل يفسد وفي الخلاصة انه لا يفسد بالاجماع
والصنف في الماء هو الذي بين اصابعه مترجلا في البرى **وكذا الذي لا ينجس بالانفس**
اي لا دم له سائلة كالبقي كالبعوض والنور والذباب والعقرب وكذا النمل و
القراد والضار والخنفسا والبراغيث وقال الشافعي انها ينجسه لحمها بخلاف
دود الخلل وسوس الثمار والضرورة لتأثيرها عن النبي عليه السلام قال لا يمس
كل طعام وشراب وقت فيه دابة ليس لها دم فانت فيه فهو طاهر ككله شرابه
وصنوه رواه الدارقطني والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين والتراب
وكل اهاب وهو الجلد قبل الذباغ واما بعد فهو اديم في المشهور **اذ دبح فقد طهر**
لما رواه الترمذي ومسلم فروعا اهما اهاب دبح فقد طهر والمراد ما يحمل الذباغة
بكل شيء ينشف فضلات الجلد ويطهيه وينزع من درود الفساد عليه عند حصول
الماء فيه كالشربة القلح وقشور الرمان والعفصر والمخ ونحوها يجوز ان يشتمش
والقريب ايضا الا انه لو اصابه الماء بعد الذباغ بهما يعود نجسا لان الذباغ بهما
حكمي بخلاف النوع الاول حيث لا يعود نجسا كونه حقيقيا ولا يظهر جلد الميتة واقفا
بالذباغ اصله لعدم صلاح حقيقته الذباغ **وكذا امصارين** شاة ميتة ومما انتهوا لطهر
بالذباغ عنه ابو يوسف ويظهر عند محمد لاحتماله الذباغ عنه على ما في فتح القدير
واما قيس الحجة فهو طاهر واختلفوا في جواز الذباغ بالادوية النجسة كالشبه
النجس والاصم جوازه ويجب غسله بعد الذباغ وفي الذباغ بالاهل لا ينجس
وقيل يجب وكذا الخلاف في وجوب الغسل قبل الذباغ ولا يحتاج الذباغ الى الغسل فاعل
على الاصح حتى لو اطابت الریح جلد ميتة فوقع في مدبغة طهر وقال احمد ذلك
لا يظهر شيء من الجلود بالذباغ وقال ابن المبارك يظهر جلد ما كوال لحم دون غيرها
والحجة عليهم عموم ما روينا فان قيل ان مورده خاص فان النبي عليه السلام قال
حين راي شاة ميمونة ايتها اهاب دبح فقد طهر فكيف يصح الاستدلال بعموم لفظه
قلنا نعم الا ان العبرة عندنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **لاجله الادنى كرامته**
والخنزير نجاسة عنه ان كان جلوده مما يقبل الذباغ على ما هو الظاهر من كلام
المصنف يكون الاستثناء متصلا والا يكون منقطعا قالوا لا يقبل جلوده الذباغ
لان لها جلودا مترادفة بعضها فوق بعض واختلفوا في الكلب في مبسوط شيخ
الاسلام ان ظاهر المذهب نجاسة عين الكلب وفي القنية الصحيح ان الكلب نجس
العين عندها وليس نجس العين عند الجرح وفي الهداية والبدائع صحيح طهارته عنه

وعليه الفتوى على ما في شرح المنظومة واختار قاضيان الاول حيث قال اذا وقع في البر
كلب او خنزير افضل مات او لم يميت اصاب الماء ثم الواقع او لم يصب لان نجسهما نجس
حتى لو انبل الكلب فانقص واصاب ثوبا اكثر من قدر الدرهم افسس ورجح هذا القول
بنجاسة سورم ولحمه واجيب ان طهارته عنه لا يستلزم طهارته جميع اجزائه بل يجوز
بطهارته بعض اجزائه كعظمه وشعره وعصبه وقال في فتح القدير والذي يقيضه
عموم حديث ايتها اهاب دبح فقد طهر طهارته عنه ولما يارضيه ما يوجب نجاستها
فوجب حقيقة صحيح عدم نجاستها فيطهر بالذباغ ويصلي عليه ويتخذ لبن الماء
واما جلد الخنزير فانه يخرج من عموم الحديث بمعارضته قوله تعالى او لحم خنزير فانه نجس
بناء على عود النص الى المضاف اليه لا الى المضاف للاختصاص ولكن بقي الكلام في
استثناء جلد الادمي عن عموم الحديث اذ لم يوجد له ما يارضيه عموم وجوب نجاسته
وغاية ما يقيضه كرامته حرمة الانتفاع باجزائه الا في عدم طهارته بالذباغ وهذا
قال في النهاية انه اذا دبح جلد الادمي طهر لكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه وفي الخلاصة
والبرازية عن ابو يوسف ان جلد الخنزير يطهر بالذباغ **والفيل كالشبع** لما روينا
عليه السلام كان يمشط بمشط من عاج اى عظم الفيل فلو كان نجس العين لما جاز
استعمال عظمه **وعند محمد كالخنزير** فلو يظهر جلد بالذباغ ولا يجوز استعمال عظمه
ويخرج من اجزائه والحجة عليه ما روينا **قالوا وما طهر جلد بالذباغ طهر جلد**
بالزكات المصادرة من اهل الواقعة في الحمل على ما هو المتبادر ولا يشترط سيلان
الدم فزكاة الجوسى والوشى وتارك التسمية عند البست بمطهر بل هي امانة
وان كان الدم ساكنا وكذا لو لم يقع الذبح فيما بين اللبة والحيين لا يكون طهر ايضا
ولو صدر الريح من الابل ووقع بينهما يكون مطهر وان لم يسيل الدم فبارضين ان
اكلت ورق العناب وقا البحر عن معراج الداية معربا الى المجنون ان زجاجة الجوحف
وتارك التسمية عمدا فوجب الطهارة على الاصح وان لم يكن ما كوال لا يتم الاصل في
هذا ان الزكاة تعمل على الذباغ في إزالة الرطوبات النجسة سيلان الدم في
ظاهر المذهب مطلقا كما كوال اللحم او لا كان سورم نجسا او لا على ما في البدائع
لكن قال في النهاية ان هذا اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يظهر جلد
بالزكات اذ لم يكن سورم نجسا **وكذا الذي يظهر بالزكات لحمه وان لم يترك على ما**
صححه في الهداية والبدائع والتجنيس واختاره الطحاوى لان الجلد يظهر بها
واللحم متصل به فلا يكون نجسا وما قيل ان بين اللحم والجلد الخليط جلد رقيقة
يمنع الحماسة امر متوهم لا زاهاء عند الشلح وعلى تقدير تحققها فان كانت متصلة
باللحم فينجس بنجاسة اللحم ويلزم منه نجاسة الجلد الغليظ ايضا لاتصاله وان
كانت متصلة بالغليظ فلا يتصور ان تكون هي نجسة والجلد طاهر فيكون هي
طاهرا ايضا لكن اللحم متصل بها فيكون نجسه فيلزم منه ان يكون الغليظ نجسا
ايضا وذلك باطل فان قيل لحمه فيا يصلح لا كرامته لا كرامته اية النجاسة
قلنا مسلم لكن علة النجاسة هو اختلاط الدم المسفوح بالاجزاء عند الموت
لا غير وقد انتفت بالريح وبانتفاء العلة المقتضية ببقاء العلل ايضا فيكون ظاهر

وقال بعض مشايخنا ان ما لا يؤكل لا يطهر لحمه بالزكات وانما يطهر جلده وصحته في الاسرار
والتيبين وفتح القدير والغاية واكتشف لان سور مجس وبجاسة السور نجاسة عن اللحم
وكان مقتضى هذا ان لا يطهر الجلد بالزكات ايضا لانه وعاء اللحم الا انهم قالوا بين الجلد
واللحم جلوة رقيقة يمنع المماسه بينهما فلا يتنجس بطوباء وقد عرفت ما فيه وفي الخلاصة
بعد ما ذكرنا المختار عدم طهارة لحم السباع من الثعلب وغيره قال ولو كان السبع
بأذي ما مذبوها او غير البان عن الطيور او الفارة او الحية يجوز الصلوة مع لحمها
وكذا كل ما لا يكون سور به نجاسة يجوز الصلوة مع لحمها اذا كان مذبوها انتهى وقال
في فتح القدير وهذا مشكل فان عدم طهارة لحم السباع بالزكات ليس بجاسة السور
بل بجاسة اللحم غير انه استوضح بجاسته بجاسة السور وعدم نجاسة سور ما ذكر
ليس لطهارة لحمها بل لعدم اختلاط العاب بالماء في سباع الطير لانه يشرب بمقارته وهو
عظم جاف فلا يصل الى الماء منه شيء لخصه بخلاف سباع البهائم وسقوط نجاسة
سور الحرق والحية والفارة للضرورة الا ان من المخالطة وشي من هذا لا يقتضي
طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه نفسه انتهى **وشعر الميتة وعظمها وعصبها**
وقرنها وحافها طاهر وكذا اريشها وبرها وظلفها ومنقارها وبطنها الضيف
القشر لا خلاف وكذا البهائم وانفختها عند ارجح وعند هاجسان لجوارثها القش
النجس فان كانت لا تنفخ جاموع نظهر بالفصل والاعتذر طهرها على ما في فتح القدير
وقال الشافعي كل ما نجس لان الميت نجس بجميع اجزائه قلنا ان اليهود في هذه الاشياء
حالة الحيوة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما تحمله ولا يجعلها الموت لعدم طول
الموت فيها واذا لم يجعلها الموت وجب الحكم بقاء الوصف شرعن اليهود لعدم المنيل
ويدل عليه قوله عليه السلام في وفاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم اكلها
رواه في الصحيحين واما ما رواه اصحاب السنن عن النبي عليه السلام انه كتب جبهة
جل موته بشتمه ان لا تنفخوا من الميتة باهاب ولا بصعب فتقول بانظراب منته
وسند على ما في الخلاصة للنعوى قبل ان العصب فيه حيوة وقد زالت بالموت واجيب
باننا لا نقول ان علة طهارة هذه الاشياء عدم حلول الحياة بل عدم علة النجاسة
بمعنى ان النجاسة معنى شرعي لا بد له من علة فاذا اعدمت طهرت الطهارة الاصلية لله
ولا يخفى عليك انه لا يرفع الاعتراض المذكور بل الخلل في الجواب منع طول الحيوة فيه ولو
سلم ولكن الموت ليس ينجس نفسه بل انما ينجس سببا اختلاط الدم المسفوخ
والدم المسفوخ انما يتحقق في الشيء الدخولا في الصلب كالعطر والعصب كذا في
الاسرار **وكذا شعر الانسان وعظمه وعصبه** وسنه وظفره وظواهر الرواية وهو
الصحيح وقيل شعر الانسان نجس وقال الشافعي في قوله الجديد كلها نجس لعدم الانتفاع بها
ولعدم جواز بيعها ولما رواه البخاري ان ابو طلحة كان اول من اخذ شعر النبي
عليه السلام ولو كان نجسا لما اخذوه وحفظوه ولا دليل على اختصاصه بالبيع بلية
واذا كان طاهرا كان الماء الذي اغتسل به شمر طاهرا وعليه الجمهور وعدم الانتفاع
به كان للكرامة لا للنجاسة واما شعر الخنزير فقال قاضيان في فتاواه شمر الخنزير
اذا وقع في الماء يفسد لانه نجس العين وهكذا في باب بيع الفاسد من الهذابة

ثم قال فيها ولو وقع في الماء القليل افسد عند ابي يوسف وعند محمد لا يفسد لان اطلاق
الانتفاع به الا ساكنة دليل طهارته ولا يوجب ان الاطلاق للضرورة فلا يظهر آلا
في حالة الاستعمال وحالة الوقوع فتاير حالة الاستعمال فظهر ان شعر الخنزير طاهر عند
محمد وقيل ان هذا اذا لم يكن مشوقا بل مجذوبا واما اذا كان مشوقا فنجس بالانتفاع
فيجوز الصلوة معه وان جاوز قدر الدرهم وزنا وهو المعبر في المجهول قال في الخلاصة
ولو قلع انسان سنية او قطع اذنه ثم اعادها الى مكانها وصل وصل وسنة او اذنه
في كونه يجوز صلوة في ظاهر الرواية وكذا الوصل وفي عنقه قلادة فيها سن كلب
او ذئب يجوز صلوة **وبول ما يؤكل لحمه** من الابل والقنم وغيرهما نجس تخفف عند ابي ج
وابي يوسف وهو قول الشافعي فلا . الصلوة ما لم يكن كثيرا فاحتشا وهذا لما في الصحيحين
ان النبي عليه السلام مر بانسانين يعذبان في جوارهما فقال وما يعذبان في كبير ثم قال
بلى كان احدهما لا . من البول وكان الاخر يشرب بالنية وانما صار خفيا للنفاس
والخلاف على ما سنذكره في باب النجاس واختلفوا في هذين المقبورين والاصح انه
لم يفسد سبها **خلافا لمحمد** قال انه طاهر حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجسه الا اذا صار
غائبا على الماء في لا يجوز التوضي به لانه نجس بل كونه خارجا عن الطهوية والاول
فيه ما رواه البخاري ان النبي عليه السلام امر العريتين بشرب ابوالا بل ويقاس عليه
بول غير الابل مما يؤكل لحمه انه عليه السلام عرف شقادهتم فيه وجا ولم يوصد في
زماننا او انه منسوخ بحديث استنزهوا من البول فان عاتمة عذاب القبر منه صح
ابن حزمي ويؤيد اشتماله على المثلة فانها منسوخة فان تاريخه مؤثر عن قصة
العريتين على ما في فتح الباري وان العام قطع عندنا فيصالح ناسخا او نقول ان حديث
استنزهوا نفي في وجوب الاحتراز عن البول وحديث العريتين طاهر في جوار شرب
ابوالا بل لا يفرقه لانه مسوق لبيان الشفاء لا لاطلال شره واذنا قاض الظاهر
مع النفي يقدم النفي على الظاهر وهذا الخلاف جار في بول الغنم ايضا على ما في الخلاصة
لانه ما كوال اللحم في الاصل وبول ما لا يؤكل لحمه يظن بالانتفاء فيعذرفه بالدرهم
لأبنا اكثر الغناش وفي بول الحرة والفارة خلاف من كور في الفتاوى على ما سنذكر
في النجاس **ولا يشرب للشداوى** ولغيره اولى هذا عند ابي ج **خلافا لابي يوسف** قال
يجوز شربه للشداوى وقال محمد يجوز مطلقا لطهارته عنده ولا يوجب ان نجس
والشداوى بالظاهر المراد لا يجوز فيها النجس اولى ولا يوجب قسمة العريتين
والجواب عنه ما ذكرناه ثمة ومما يفرع على الخلاف المذكور ان بول ما يؤكل اذ
اصابا لشوب لا يمنع جواز الصلوة عند ابي ج وابي يوسف مالم ينجس بان اصاب
ربع الشوب او ربع الموضع الذي اصابته البولة على اختلاف الروايتين عن
ابي ج وعزاي يوسف انه ذراع وذراع وفي رواية عنه انه شبر في شعر الغناش
في الخف اكثر الخف والمختار ربعه على ما في الخلاصة **فصل في مسائل الآبار**
تنزع ماء البئر لوقوع نجس فيه كان او كثيرا مثل الدم والبول والسرقة وغيرها
لان المراد بالبئر ههنا ما لم يبلغ عشرين في عرض والمربع ولا غاية واربعين في الدرد
لانه يكون بمنزلة الماء الجاري فلا يتنجس ما لم يتغير وقد سبق بيانه فيكون المراد به

ههنا ما لم يبلغ العدد المذكور فصار كالحوض الصغير فيجب كل ما به وإن لم يتغير وقوع
نجس ولو قليلا فزعم كل ما به على ما في قاضيهان وذكر في الفتية عن شرح صدق الفتاة
انه اذا كان عمق ماء البئر عشرة اذرع فصاعدا لا يتنجس بوقوع النجاسة في سطحه الا
وانتفخ فيها ان الاول على اعتبار وجه الماء طولاً وعرضاً لا عمقاً والثاني على اعتبار
جملة الماء لا على تحديد من ثم المراد بالنجس ههنا غير ما يموت فيه من ذى الروح لان
الترج فيه على ثلاثة اقسام على ما سياتي واعلم ان مسألة الاباء مبينة على ان تارة
لا على القياس لان القياس انما لا يظهر اصلاً كما قال بئر الحرسى لانه لا يمكن غسل
حمارها وحيطاتها واطرافها والماء ينبع شيئاً فشيئاً وانما لا يتنجس اصلاً
كما روي عن محمد بن خالد انفق رأيي ورأى ابو يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجار
لانه ينبع من اسفلها ويؤخذ من اعلاها فلا يتنجس بوقوع النجاسة كحوض الحمام اذا
كان الماء ينصب من اعلاه ويقترب من اسفله فانه لا يتنجس باذخاله اليد للنجس
فيه فترك القياس لتعارضه فحكم بالانكار **ولا نجو بغير الابل والغنم وروث الغنم**
والحمار **ونجس** البقر والحمامين ولا يتقاطر بوله كروث الابل ولا ينبت نجس لان آثار
الفلوات ليس لها روائح خارجة والمواشي تغبر حولها ويلقيها الرياح فيها فنجس القليل منها
عفواً للضرورة ولا ضرورة في الكثير فيقضى على الاصل اعني النجس **وساكن** يابسه الغنم بين القليل
والكثير ثم لا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر في كونها عفواً لا اشتغال الضرورة
كلها فان قيل فرق في قاضيهان بين البقر والروث والخم حيث قال الروث واخلاء
البقر بمنزلة البول ثم قال ولو وقع بعر الغنم والابل في البئر لا يفسد ما لم ينجس وخرجت
الامام السرخسي بين الصحيح والمنكسر حيث قال ان الروث والمفتت من ابرع مفسد
قلنا ان ههنا طريقين احدهما ما بيناه من الضرورة وعلى هذه الطريقة لا فرق بينها
اصلاً وانما الفرق بين ابار الفلوات وابار الامصار لعدم الضرورة في الامصار
وثانيهما ان البقر صلابة وعلى ظاهرها رطوبة الامعاء فلا يخلط شيء من اجرائه
باجزاء الماء وعلى هذه الطريقة يفرق بين البقر وغيرها وبين الصحيح والمنكسر
فيل ولكن مشكل بما في الخواصة ان البقر اذا وقعت في البئر من بعر الغنم او الابل
ان كانت رطبة نوجب النجس وان كانت يابسة غير منكسرة ان كانت قليلاً لا
النجس وان كانت كثيراً فاحتمل نجس ثم على الطريقين اذا وقع بعر النجاسة في
المحلب وقت الحلب لا يتنجس ان ربيت من ساعته قبل ظهور اللون في اللبن
ما لم يستكثر الناظر واختلفوا في حد الكثرة قال بعضهم ما استكثر الناظر وهو رتبة
عن ابي حنيفة بناء على اصله من انه لا يقدّر شيئاً بالراى في المقدرات الشرعية بل يقوون
الى ارباب البسلى وقيل الكثير هو ما غطي ربع وجه الماء وقيل جميع وجه الماء وقيل
الكثير الثلث وقال محمد بن سلمة ما لا يخلو كل دلو عن برة او برةين والمختار هو
الاول **ولا نجس حمام وطاوس ودجاج** قال في الخواصة من ما يؤكل
لحمه من الطير طاهر الا باله راحة كرية كخز الدجاج والاوز والبط وهو نجس
بنجاسة غليظة وذكر سباع الطير كالبارى والحدا طاهر وعند محمد بن
بنجاسة غليظة وفي قاضيهان خرافة الفارة والحرّة وبوطها نجس في ظهور الروايات

يفسد الماء والثوب وخر الخفاش وبوله لا يفسد ما لا يفسد الا حتران عنه ثم قال
ذكر سباع الطير يفسد الماء اذا خشي وفسد ماء الاواني ولا يفسد ماء البئر لان
في البئر ضرورة دون الاواني **فانه طاهر لعدم استحيائه** الى بنين وفساد ولعدم منعهم
عن اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها وقيل انه نجس كمن سقط
حكم النجاسة للضرورة فلا يجوز الصلوة معه لعدم الضرورة فيها وهذا قياس في الاول
استحساناً وهو الاصح لما ذكرناه **واذا علم وقت الوقوع حكم بالنجس من وقت ولا**
في يوم ويلة ان لم يتنجس الواقع ولم يتفتخ ولا يتنجس عليك ان عدم التفتخ به
اعتم من الانتفاخ وعدمه والمراد ههنا ما يجامع الثاني فلا حاجة الى ذكره بعد ذكر
عدم الانتفاخ **ومن ثلاثة ايام وليا ليهما ان استنج او تفتخ** كل من التقديرين فينجس
الوصف من حدث والغسل من جنابة حتى اذا كانوا يغسلون ثيابهم بذلك الماء من نجاسة
لا يلزمهم الاغسله في الحال بماء آخر ولا يلزمهم قضاء الصلوة التي صلوها في ذلك
الثوب الا ان كانوا يتوضئون بذلك الماء من حدث لانه من باب وجود النجاسة
في الثوب في الحال والحكم فيه كذلك اي لا يعيد شيئاً من صلواته على الصحيح فكذا ههنا
وقال بحكم نجاسته من وقت الوجدان اي وقت العلم بوجوده ولا يلزمهم اعادته صلواتهم
ولا غسل ما اصابه ما وها قبل العلم بل انما يلزمهم غسل ما اصابه ما وها بعد العلم
وهو القياس لان اليقين لا يزول بالشك والطهارة شيقنة فيما مضى وفرض
الشك في نجاستها لاحتمال انها ماتت في الحال او ماتت في غير البئر ثم لقائها
الرياح في الحال او بعض اشغها او الطيور حتى قيل رجح ابو حنيفة قولهم الى قولهم ان
راى حدة في منقارها جيفة فطرحتها في بئر ولان وقوعها حادث والاصل
في الحوادث ان ايضا في اقرب الاوقات وهو وقت الوجدان كما اذا وجدت
في ثوبه نجاسة لم يدركه فانه يعتبر من وقت الوجدان على الصحيح ولا يوجب ان
لموت الحيوان في البئر سبب وهو الوقوع في الماء وهو ظاهر في حال عليه عند خفا
السبب كمن جرح انساناً فلم يزل صاحب فراشه حتى مات بحال موته على الجراحة ولا نظر
الا ان الانتفاخ دليل بقادم العهد وادى في هذا المقام في ذلك ثلاثة ايام
الآخرة انه لو دفن الميت بلا صلوة يصلى على قبره في ثلاثة ايام لا بعد هالانه يتفتخ في
هذه المدة وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقد رناه بيوم واعلم ان محل الخلاف
بينه وبينهما فيما اذا توضؤا من ذلك الماء من حدث واغتسلوا منه عن جنابة
او غسلوا ثيابهم عن نجاسة لا مطلقاً على ما ذكره في البحر حيث قال فيه ان البئر نجس
من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتاً فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الى
مشكوكاً في طهارته ونجاسته فاذا توضؤا منها وهم متوضئون او اغتسلوا منها وهم
جانبه او غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون الصلوة اجماعاً لان الصلوة
لا تبطل بالشك ولا يلزمهم غسل البدن والثياب لان الطهارة لا تزول بالشك
وان توضؤوا منها وهم محدثون او اغتسلوا من جنابة او غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففي
الثالث لا يعيدون الصلوة اجماعاً ايضا وانما يلزمهم غسلها على الصحيح وبحكم نجاستها
في الحال من غير سناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب ومن وجد في ثوبه نجاسة

اكثر من قدر الدرهم ولم يدركه لا يعيد شيئا من صلوة بالاقاق على الصحيح وفي الاول
 والثاني خلاف فبعد الجح على التفصيل المذكور في الكتاب وقال لا يحكم نجاستها وقت
 العلم بها ولا يلزمهم اعادة شئ من الصلوة ولا غسل ما اصابها ماؤها قبل العلم هو
 القياس انتهى والحاصل انهم اتفقوا في عدم لزوم اعادة الصلوة في الثالث ولا
 اختلاف في لزوم اعادتها في الاول والثاني وفي لزوم غسل الثوب في الثالث
 فاجبه ابوح في الحال ولم يوجبها صاحباه والذي يقتضيه النظر قول الامامين في عدم
 لزوم غسل ما اصابها ماؤها قبل العلم بها والذي يقتضيه الاحتياط قول الجح في
 لزوم اعادة الصلوة ولهذا افق الصابغ بقول الجح فيما يتعلق بالصلوة حتى اوجب
 اعادتها على ما ذكر في الكتاب وبقول صاحبيه فيما سوى الصلوة حتى لم يوجب غسل
 ما اصاب ماؤها قبل العلم بها **وعشرون دلو** عطف على البئر ما ينزع البئر
 كله بوقوع نجس من حيوان وينزع عشرون او اربعون او كله بوقوع الحيوان على
 ما سياتي بيانه فلا اشكال في عطفه على ما ظنه الزيلعي علم ان الواقع في البئر
 اما نجاسة او حيوان وحكم النجاسة قد تقدم بيانه انفا والحيوان اما آدمي او
 غيره وغير الادنى اما نجس العين او غير نجس العين اما اكل او لم اكل او غير
 واكل اما ان يخرج حيا او ميتا والميت اما ان ينتفخ او لا فالادمي اذا خرج
 حيا ولم يكن في بئر نجاسة حقيقية او حكمية وكان مستجيبا لم يفسد الماء
 ولا يجب ترخ شئ اصلا وان كان مسلما جانيا او محدثا فانفس بنية الفصل
 او طلبا لدلو او التبرد فقد تقدم حكمه وما فيه من الخلاف وان كان كافرا
 ينزع ماؤها على ما روي عن الجح لان بئرته لا تخلو عن نجاسة حقيقية او حكمية
 وان اخرج مية وكان مسلما وقع بعد الغسل لم يفسد الماء وان كان قبله فسد
 والكا في يفسد قبل الغسل وبعد ولو وقع الشهيد لم يفسد الا اذا سال الدم
 ولو وقع الحايض بعد الانقطاع وليس على اعضائها نجاسة فهي كالجنب وان وقف
 قبل انقطاع الدم وليس عليها نجاسة فهي كالظاهرة اذا انقضت التبرد لانها لا يخرج
 عن الحيض بهذا الوقوع والسقط اذا استهل فحكمه حكم الكبي وان وقع في الماء
 بعد غسل لا يفسد وان كان لم يستهل ففسد الماء وان غسل بغيره على ما في قاضيان
 وغير الادنى ان كان نجس العين كالخنزير وشعره يفسد الماء مات اولم يصاب
 فيه الماء اولم يصب وكذا الكلب على القول بنجاسته ينزع الماء كله وان
 لم يكن نجس العين فان علم ببدنه نجاسة يفسد الماء وان لم يصل فيه الماء فان كان
 ما يؤكل لحمه فلا يوجب الشخص اصلا سواء تيقن عدم النجاسة على بئرته اولم
 يتيقن لانهم قالوا في البئر ونحوه اذا وقع في البئر واخرج حيا لا يجب ترخ شئ
 وان كان الظاهر اشتغالها على فحاذها لکن يحتمل طهارتها بان سقطت
 عقيب دخولها ماء كثيرا وهذا مع الاصل وهو الطهارة قد نظرا على عدم
 النزح كذا في فتح القدير لكن قال في قاضيان لو وقع الشاة واخرجت حية
 ينزع عشرون دلو لتسكين القلب لا للتطهير حتى لو لم ينزع شئ وقوضا جاز
 ثم قال وكذا الوقوع في البئر ما يؤكل لحمه من الابل من البقر والطيور والرجابة

الحجورة

المجوسه لا يفسد الماء ولا يجب ترخ شئ الا لتسكين القلب وان كانت الدلو
 مخدرة فوقت واخرجت حية لا يتوضا من ذلك البئر استسحنا احتياطا وان
 توضع جان هذا كلامه وان كان ما لا يؤكل لحمه من السباع والطيور غير ما فيه
 اختلاف في المشايخ والاصح عدم التجسس وان وصل فيه الماء فان كان نشوب
 نجسا كالكلب ونحوه على القول بعدم نجاسته عينه فالماء نجس ينزع كله وان
 كان مكرها كالفار والهرقة والحية فالماء مكره ويستحب ان ينزع عشرون
 او عشرون دلا وان كان مشكوكا كالحمار والبغل ينزع الماء كله كذا في الخلاصة
 هذا كله اذا خرج حيا فان مات وانتفخ او انتفخ قالوا يجب ترخ الجميع في الجميع
 وان لم ينتفخ ولم ينتفخ فالمدكور في ظاهر الرواية انه على ثلاث مرات ينزع عشرون
 واربعين وكله على ما سياتي بيانه **وسطا** قيل الوسط هو المستعمل في كل بلد وقيل في كل
 بئر وقيل ما بين صاعا وحمي ثمانية ارطال وقيل عشرة ارطال **الى ثلثين** احتياط للاضلال
 وزيادة الدلو المذكور في الارض على قدر الوسط **من مخوفة** وعن شرح الطحاوي
 ان وقت الفارة هادية من الهرقة يجب نزع كلها وان اخرجت حيا وكذلك الهرقة
 اذا وقعت هادية من الكلب لانها تبول خوفا وبولها نجسة في ظاهر الرواية
 على ما قد بيناه **وعصفور او سام ارض** والاصل ههنا من الاثر ما روي عن ابن
 ابي قال في فارة ماتت في البئر فاخرجت من ساعتها ينزع عشرون دلو ونحوها حتى
 بهاد لاله وحكم الفار ثين والثلاث والاربع مثل الواحد وحكم الخنزير كالدلو
 والعشر كالشاة عند ابو يوسف وعن محمد الفار ثان اذا كانت كهيئة الرجاجة ينزع
 اربعون قال في الخلاصة اذا نزع في الفارة عشرة فلم يبق الماء ثم عاد الماء لا ينزع منه
 شئ ولو تجسس ماء البئر فاخذ في النزع فخرج ماء من العذو وجد الماء اكثر مما ترك
 قيل ينزع جميع الماء وقيل ينزع المعتد الذي تركه وهو الصحيح واعلم ان نزع ما قد
 لا يغيب قبل اخراج ما وقع فيه لان سبب النجاسة مادام باقيا فيه لا يتطهر وان نجس
 البئر بعد اخراج الفارة ونحوها غليظة وبعد ما ينزع تخفف فلوصت الدلو الاول
 من بئر وجب فيها نزع عشرون في بئر طاهرة ينزع من الثانية المصوب دلو عشرون
 ولوصت الثاني ينزع المصوب تسعة عشر وهكذا الثالث والرابع الى الدلو العشر
 ولوصت الدلو الاخير ينزع دلو مثله فقط في رواية ابي جعفر وهو الاصح وفي رواية
 ابي سليمان ينزع عشرون فقط في صب الدلو الاول وتسعة عشر في صب الدلو الثاني
 وهكذا الى الاخير ولا يعتبر نزع المصوب ولوصت ماء بئر نجسة في بئر اخرى
 نجسة ايضا ينظر بين المصوب وبين الواجب فيها فايها كان اكثر اغنى عن الاقل
 فان استويا فنزع اخيهما يكفي مثاله بئر ان ماتت في كل منهما فارة فنزع من
 احديهما عشرة مثله وصب في الاخرى ينزع عشرون ولوصت دلو اولي فذلك
 ولومات فارة في بئر ثالثة فصب فيها من احدي البئرين عشرون ومن الاخرى
 عشرة ينزع ثلثون ولوصت فيها من كل عشرون ينزع اربعون وينبغي ان ينزع
 المصوب ثم الواجب فيها على رواية ابي جعفر هذا كله في الفنا وفي وقت
 التجسس ما يخالف هذا عن ابي يوسف انه قال في بئرين ماتت في كل منهما اسود

فمنع من اصابها دلو وصبت في الاخر ما يخرج ماؤها كله لانه اخذ حكم النجاسة وكذا
لو اصاب القوب بجيبه فصار كما اذا وقت فيه نجاسة اخرى انتهى وهذا انما
يظهر وجهه في المسئلة السابقة وهما اذا كان المصبوب فيها طاهرا اما اذا
كانت نجسة فلا لان اثر نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيها اذا ورد على طاهر
وقد ورد هنا على نجس فلا يظهر اثر نجاسته فبقى المورد على ما كانت فقط
باخراج القدر الواجب فيها وقال ابن الهمام وفيه دفعه عن المسئلة السابقة
ما في الميسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البئر الانجاسة قارة ونجاسة الفارة
يظهر عشرون دلو **واربعمائة الى ستين** سحبا في رواية الاصل والجامع الصغير
القدر المستحب عشرة دلاء وفي الهداية وهو الاظهر لان الجامع الصغير آخر تصنيف
محمد بن حماد **او دجاجة او ستور** وكذا الوردان والبط والاوزان كانا صغيرين
وان كانا كبيرين فحما بمنزلة الخيل والاصول ههنا ما روي عن الحسن في الدجاجة
اذا ماتت في البئر ينزع اربعون وغيرها على ما **وركة نوح كلب** سواء كان نجسه
نجسا او لا لان الكلام في النزع بعد الموت **او رشة او ادمي** لما رواه ابن سيرين
مرسل عن حديث ابن عباس انه افنى ينزع الماء كله حين مات زوجه في بئر فزعم
وحاصل المسئلة حجة كراسيل سعيد بن المسيب **وانقاع حيوان** دموع صغير كان
او كبيرا **او قفصه** لان بهما ينشر البلية النجسة في اجزاء الماء فنجسه كقطرة غير
تجوز ما لو اخرجت قبلها وانما اسقطت شعرة الميتة او ذبابة الفارة في البئر
ينزع الماء كله على ما في الفتاوى **وان لم يمكن نزحها** اي نزع البئر كلها بان كانت
معينة ولا يمكن سده منابها لعلية الماء **نزع قدر ماء** بالمكان فيها وقت وقوع
النجاسة على ما في النهاية او وقت ابتداء النزع على ما في الكافي واختلوا في كيفية
تقدير ما كان فيها قال بعضهم تحفر حفرة عمقها ودورها مثل موضع الماء و
يحصرون تحت البعض ويصب فيها فاذا امتلأت فقد نزلت ماؤها وقيل جمع
الى دليلين لهما بصارة في امر الماء وهو الخنار وقيل يرسل فيها قصبه ويجعل يبلغ
الماء علامة ثم ينزع منها عشرة دلاء مثلا ثم يقاد القصب فينظر كرقص فان رقص
العشر فهو مائة فينزع كل قدر منها عشر لكن هذا انما يستقيم اذا كان دور
البئر من اوله الى اخره متساويا وان والا فلا **ويغنى نزع ما في الدلو ثلاث**
مائة افنى به محمد لما شاهد في البغداد من ان ماء ابارها لا يزيد على ثلاث مائة
غاليا وقال ابو ابراهيم اذا نزع منها مائة يكفي لما شاهد في الكوفة من قلة ماء ابارها
فيلما كان الحكم نزع الجميع فكيف يبقى بعبه ومعنى **الجب** بان محمد بن ابي جابر
على غلبة ظن نزع الجميع بناء على ما شاهد وغلبة الظن معتبرة في امثاله ولو غادر
الماء قبل نزع الواجب ثم عاد لا يعود نجسا وفي التوازل يعود نجسا لانه
لم يوجد المظهر في الخبر بجعل الاول قول محمد وقيل ابو يوسف لا يظهر ما ينزع
وقال ادمي على الوضوء احتسب بخلون نزع بدو عظم من مقدار عشرين دلو او طاهرا
جاز وكذا اتهم وقال في لا يجوز لاق شوال الدلاء وضوء الماء كلما رعى قلنا قصل
الحق بن ابي ابراهيم والمروان ما حصل وهذا النزع في عشرة ايام في كل يوم دلوين

جاز لحصول الموق وهو ظاهر المذهب لان الاصل ليس بشهد والافضل الدلو
الاخر عن الماء حكم بطهران بها عند محمد وان كان الماء يتقاطر في البئر وعندنا
لا قطع ما لم ينقل عن راس البئر فلو استقي منه قبله فغسل به ثوب نجسه عند
خلافه ثم بطهارة البئر يظهر الدلو والرشاء والكبري ونحو احو البئر واليد لان
نجاسة هذه الاشياء بنجاسة البئر فقط يظهر بطهارة رءها على ما روي عن ابو يوسف
ومثله عروة الا يريق اذا كان في يده نجاسة رطبة ولا يجب نزع الطين في شيء من
الصور لان الآثار وردت في نزع الماء على خلاف القياس **وقيل يعتبر في كل بئر**
دلوها لانها اليسرى على الناس **وسور** وهو بقية الماء الذي يبقى في الشارب ثم
استعمل في بقية الطعام **الادمي والفريسي وما يؤكل لحمه طاهر** لما رواه مالك انه
عليه السلام شرب اللبن ثم اعطى من جانيبه ولان لعابه متوله من لحم طاهر فيكون
طاهرا مثله وانما لا يؤكل كرامته ولا فرق فيه بين الجنب والحائض والعاهر
والمسلم والكافر والذكر والانثى والصغير والكبير لما بيناه ولا في سلم عن عائشة قالت
كنت اشرب وانما انا ثني فانا وله النبي عليه السلام فيشرب فان قيل هذا في الحائض
مسلم لعدم كونها مخاطبة بالاغتسال وقت الحيض وانما الجنب فيجب ان يتوضوء
لروايل الحديث عن فقه فيكون مستملا على ما صرح به في شرح المنية حيث قال كبر الجنب
ان ياكل ويشرب من غير غسل في لان سور مستعمل وشرب الماء المستعمل مكروه قلنا
اصح الرواية عن ابي ابي ان الحديث والنجاسة لا تجزيان ولا يسقط الغرض به فانه يصير
مستملا وفي رواية اخرى عنه انهما يجزيان ويسقط الغرض ولكن الماء لا يصير
مستملا به اما ما يرد في الغم فلما مر ان حكم الاستعمال انما يظهر بعد الانفصال
لضرورة اللزج وانما ما لا يرد فيه فظاهر ولو سلم انه مستعمل ولكن المختار ان
الماء المستعمل طاهر وان لم يكن طهورا وانما الكافر فيلما روي انه عليه السلام ترك
المشركين في المسجد فلو كان نجسا لما اترجم في المراد بقوله نعم انما المشركون
نجس الجنب في الاعتقاد لا بنجاسة الذات فاذا لم يكن نجسا صار سورة طاهر
على الاصل في الادمي وسور شارب الخمر من ساعة شربه مستثنى من هذا العموم لانه
نجس ولو مكث قدر ما يغسل فيه بلغاه ثم شرب الماء لا ينجس سورة ولو كان ثبات
طويلا بحيث يدخل الخمر حين شربه يكون سورة نجسا ولو بعد ساعات فان قيل
الصب شرط في الطهارة عند ابو يوسف فكيف يظهر فيه بفعله بلغاه قلنا نعم
الا ان اعتبارا لصب ساقط عند ههنا وقطع لو اصاب عضو بنجاسة فلما
حتى لم يبق اثرها اوقاء الصبي على ثوبه ثم يمسه حتى زال اثر طهره بالاتفاق
قال في الغرر سورة الجنب والحائض طاهر بل كراهة والمشكل لا بأس به وانما
سور الفريسي فقي شرح الجامع الصغير للصمد والمشهد انه عند طاهر وعن
ابو ابراهيم روايات طاهر بل كراهة وهو قولنا وحرمة لحمه للجهد حتى حل
لبنه بالاجماع وفي رواية الحسن عنه انه مكروه وفي رواية عنه انه مشكوك
وفي رواية انه مكروه وسور الرجاجة المخلوط مستثناة مما يؤكل لحمه على ما ساق
بيان **وسور الكلب والخنزير وسباع البهائم نجس** اما الكلب فلما رواه الاصل

بسنده صحيح عن عطاء موقوفا على ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهرقه ثم
غسل يده ثم قرأت وعنه مرفوعا ايضا انه يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا وهذه الرواية
اشترط الشافعي السبع قلنا انه محمول على ابتداء الاسلام وهذا لا يماهي به بوليطهم
بالثلاث فما يصيبه سورم وهو دون بوله اولى منه والوقوف في اهتاله في حكم الرفع
ثم وجه الاحتجاج بما روينا ان لسانه يلاق الماء دون الاناء فلي تجلس الماء
فالماء اولى منه وهذا في الحقيقة يرجع الى الاحتجاج بدلالة الاجماع على نجاسة الاناء
على نجاسة السور ثم لا فرق بين الكلب المذون وغيره ولا بين القول بنجاسة
عينه وطهارته وانما الخبر يردونه بنسب العين بالاتفاق وانما سباع البهايم فلا
عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع والحكمة فيها يصلح للعداء لا لكرامة
اية النجاسة ولانه لا ضرورة فيها وبحث طباعها مما يؤيد بنجاستها ايضا **وسور الهرة**
والدجاجة الخلات وسباع الطير سواكن البيوت كالحية والفأرة مكرهه
قال ابو يوسف قلت لابي اذ قلت في شيء اكره فراك فيه قال التحريم وفي المستصفي
ونفي من السور المكره ان طهرت كالأولى ان يتوضعا بغيره فيكون الكراهة تنزيهية
وهو اختيار الكرخي واختار الطحاوي كراهة التحريم وعن ابو يوسف ان سور الهرة
لا بأس به وفي الخلاصة ان الامح ان كراهة سور الحية والفأرة والهرّة تنزيهية
والحاصل انهم اختلفوا في سور الهرة فرقة قالوا ان ليس بمكره وبه قال الشافعي ومالك
واسعد والثوري وابو يوسف وقال ابو حنيفة ومحمد وطائفة من اصحابنا في كراهة الطير
انه مكره ثم افرق القائلون بالكراهة فرقتين منهم من قال تحريمية ومنهم من قال تنزيهية
واستدل المنكرون بالكراهة بما رواه الدارقطني في سننه عن عائشة قالت كانت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الهرة فيسحقها الا اناء فشرّب منه ثم يتوضأ بفصلها
يصفي يعني يميل واصح القائلون بالكراهة بما اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي
انه عليه السلام قال الهرة سبع وليس المراد بيان الخلقة والصورة بل بيان الاحكام
لانه عليه السلام بعث لبيان الاحكام لا لبيان الخلقة فكان الاصل ان يكون سور
نجسة كسائر السباع الا انه سقطت النجاسة لضرورة علة الطواف لقوله عليه السلام
انها ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم واذا سقطت النجاسة بقيت الكراهة
ولما لم ينفى دليل على تحريم كراهة قلنا بنسبها لعلها انها لا تحمي النجاسة وهذه
كاف في اثبات التنزيه فان قيل اذا سقطت النجاسة بقيت كراهة التحريم فكيف
يصح القول انها تنزيهية قلنا المذومة ممنوعة اذا سقطت وصفها وحكم شرعي
لا يقتضي ثبوت اخر شرعي لا بدليل فان ثبت التحريم لم يرد هذه المذومة ودعوى
دليل وبهذا ظهر ضعف من قال انها تحريمية وما رواه المنكرون محمول على زوال
نوع النجاسة بان كانت برأى منه في زمان يمكن فيه غسلها فيها بلعابها وهذا
لان الاصل هو كراهة غسل اليد في الاناء المستيقظ قبل غسلها فانه انما ينفى عنه
في حديث المستيقظ لوقوع النجاسة في يده فيكون الغسل قبل الغسل حراما بخلاف ما نحن
فيه فان الهرة وان لم تحمي النجاسة غالبا الا ان اصحابها النبي عليه السلام كان يراى
منه فزال تحريم النجاسة وهي علة الحرمة ومع هذا كان عدم تحميمها فيها مع سباعها

29
كافيا في اثبات التنزيه لنا قال في المبسوط والذخيرة يكره ان تلجس الهرة كلف الانسان
ثم يصلي قبل غسلها او يأكل من بقية الطعام الذي اكلت منه لقيام ريقها بذلك
ولو اكلت فارة فشرب على فورها الماء تجس كذا رب الخبز ان اشرب الماء على الفؤاد
ولو اكلت ساعة ثم شرب لا يجس عند ابي حنيفة لغسلها فيها بلعابها **وعند محمد**
يجس لان ازالة النجاسة لا يجوز عنده الا بالماء المطلق لا سائر الماء فاعتبرت
وابو يوسف قيل مع محمد ههنا لعدم الصب وقيل مع ابي حنيفة ويسقط اعتبار النجاسة
وانما ما قال في غاية الدين ومن الواجب على العوام ان يغسلوا مواضع لمس الهرة اذ رذلت
تحت محافهم كراهة ما اصابه فيها فحول على القول بتحريم كراهة سورها وقد عرفت ان
الاصح انها تنزيهية فيكون غسل ما اصابها مستحبا وفي الجرائد كراهة اكل فضلها
نزهتها انما هو حق الفتي لعنده على غيره وانما في حق الفقير فلا يكره كما صرح به في السراج
الوهاب وهو نظير ما قالوا ان السور المكره انما يكون عند وجوده غيره من الطاهر
وانما عند عدم غيره فلا كراهة فيه اصلا **واعلم** ان ما ذكرنا من الكراهة في سور الهرة
الاهلية وانما سور الهرة الوحشية فالذي يقتضيه النظر ان يكون نجس بناء على ما قالوا
ان الاصل في سور الهرة ان تكون بنجسة كغيرها من السبع الا انها سقطت النجاسة
لعل ضرورة الطواف فان مقتضى هذا القول ان يكون سور الهرة الوحشية نجسة
لعدم علة الطواف فيها ولا يمكن العمل باطلاق قوله عليه السلام انها ليست بنجسة
لان مقتضى الطواف على ما روينا والنسب المعلق يعتبر بعلمته والمراد بالدجاجة الخلات
الجوالة في عذرات الناس لان مفادها لا تخلو عن النجاسة ولو كانت محبوسة في
بيت مغلق بابها وعلفها وماؤها فيه اوقيت يكون راسها وعافها وماؤها في الخارج
الاول تحتار المبسوط والثاني تحتار الهداية وعلى التقديرين لا كراهة في سورها ولما
كان الطيور تشرب بمنقارها وهو عظم جاف طاهر كمنها تاكل الميتات والحيث
غالبا فاشبه الدجاجة الخلات فاوردت الكراهة لذلك وضرورة انها تنزل
من السماء فتشرب مؤثرة في سقوط النجاسة لا في سقوط الكراهة كما في سواكن
البيوت فان الضرورة فيها تسقط نجاستها لا كراهتها والكلاب في تحريمها وتنزيهها
كما مر في الهرة **وسور الحمار والبغل مشكوك** هذه عبارة اكثر مشايخنا كان ابو
القباس يكرها ويقول لا يجوز ان يكون شيء من احكام الله تعالى مشكوكا فيه بل هو
محتاط فيه فامر بالجمع بينه وبين التيمم ومنع منه طالة القدرة وقال المراد بالمشكوك
التوقف لا الجهل بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو وجوب استعمال الماء وانما النجاسة
وضم التيمم اليه عند علم غير الاحتياط وسبب التوقف تقارض الآثار في
الاجزاء في حقه روى عن ابن عباس انه طاهر وعن ابن عمر انه نجس وعن النبي صلى الله عليه وسلم
ايضا انه حرم لحوم الخمر الاهلية يوم خيبر كذا في المبسوط وقال شيخ الاسلام رحمه الله
زاده وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فلهذا
على المسيح كما لو اخبر بان هذا اللحم ذبيحة مجوسى والاخر انه ذبيحة مسلم لا يحل
أكله لقلبة الحرمة فكان لحمه حراما بلا توقف ولما به متولد منه فيكون نجسا
فكذا سور واجب عنه يائه لم يغلب المحرم لضرورة ان الحرمة تبط في الدور والافقية

ويحتاج للركوب والحمل وتشرب من الانية الا انهما دون ضرورة الطهارة والقاء لهما
 المضائق فلو لم يكن ضرورة اصله كان كاستبعا في الحكم بالنجاسة بلا شك ولو كانت
 كضرورة ما كان شلها في الحكم بسقوط النجاسة بحيث ثبت الضرورة من وجه
 دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا فخر الى الاصل وهو
 الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس أحدهما اولى من الآخر فيجب
 الامر شكلا فتوقف في الحكم بأحدهما والتوقف عند تقاض من الادلة دليل العلم وغاية
 الدرع وبهذا التفسير يندفع ما قيل من ان تقاض الاخبار لا يوجب التوقف كما في اخا
 عدلين بطهارة الماء ونجاسته فانه يحكم بطهارة ويتوقف بلا ضم تيمم ووجه الاندفاع
 ان تقاض الخبرين يوجب تساقطهما حيث ما وقع فيرجع الى الاصل ولا يصل في الماء
 الطهارة في نجاء استصحابا وفيما نحن فيه لما تساقط الدليلان رجعا الى الاصل
 استصحابا ايضا الا ان الاصل ههنا شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب
 اللعاب واحدهما ليس باولى من الآخر فيجب التوقف بخلاف الاخبار عن الماء فان
 الاصل فيه هو الطهارة فقط فعمل به ثم اختلفوا في موقع التوقف فقال بعضهم انه
 في الطهارة وقال بعضهم في الطهورية وقال بعضهم في كليهما جميعا والجمهور على انه
 في الطهورية فعلى هذا ينجس الثوب والبدن والماء ولا يرفع الحدث وفي خلاف
 في المعنى لان الشك في الطهورية نشأ من اختلاف الآثار والاخبار في الطهارة
 والنجاسة والمراد بالفعل ههنا ما يكون امه انا حتى لا يوجب واما اذا كان الله ركة
 فهو ينجسها في حكم لهما وسورها ولذا قالوا ان الذنب اذا نزل على شاة فولدت
 حل اكل الولد ويجوز في الاضحية تبعا لامه واختلف في لبن الانان في الهداية
 والخلاصة والتبيين انه طاهر لا يؤكل لحمه وفي المحيط لبن الانان نجس في ظاهر
 الرواية وعن محمد انه طاهر ولا يؤكل وقال ابن تيمية عن البيهقي انه نجس في كثير
 الفاخش وهو الصحيح فجعله نجاسة محققة وعن عيسى الائمة الصحيح انه نجس نجاسة
 غليظة لانه حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضيخان وفي طهارة لبن الانان روايات
 والحاصل انه نجس في ظاهر الرواية وما ذكرناه في الهداية والخلاصة رواية محمد
 واما عرق الحمار ففي ارجح انه طاهر وعنه انه نجس غليظ وعنه انه خفيف وقال
 القدر ومري انه طاهر في الروايات المشهورة واختاره في الهداية وجعله قاضين
 طاهر الرواية وذكر شمس الائمة الحلواني ان عرق الحمار والبغل نجس وانما يصل
 في الثوب والبدن لمكان الضرورة والاصح انه طاهر لما دونهما عليه السلام ركب الحمار
 معروفا والمحرر الحجاز والقليل ثقل النبوة فلا بد ان يرق الحمار ويتوضأ به اي
 بالمشكوك قبل يلزمه الوضوء على الاحوط وفي الخلاصة ولو قدر على الماء المشكوك
 وعلى نبيذ التمر عند ارجح يتوضأ بالنبيذ وعند ابي يوسف يتوضأ بماء مشكوك ثم يتيمم
 ولا ينظر الى النبيذ وقال محمد يجمع بين التلاوث احتياطا وانهما تركه لا يجوز واذا قدم
 واخر ما استوى ان لم يجد غيره ويتيمم وايضا من الوضوء والتيمم قدم جان وقال زفر
 يجب تقديم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان الطهر
 اما السور والتراب فان كان الاول فلا فائدة وفي استعمال الثاني تقدم او اختر

وان كان الثاني فلا فائدة التقديم والتأخير فوجب التيمم ون الترتيب قال في فتح القدير
 والافضل تقديم الوضوء وهل يشترط النية في هذا الوضوء ففي فتح القدير الاحوط
 ان ينوي في شرط النية والمراد بالضم عدم طو صلوة واحدة منها لا الجمع في حالة
 واحدة حتى لو توضأ بسور الحمار وصل لا يلزمه الاعادة ولو تيمم وصل ثم ارتد
 سور الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلوة لاحتمال ان السور هو المظهر في الخلق
 وعرق كل كسور وما كان سور طاهرا ففرقه طاهرا ونجسا فنجس وشكوكا فاشكوك
 لان العرق متولد من اللحم كاللعاب فيأخذ حكمه الا ان عرق الحمار ليس بمشكوك في
 ظاهر الرواية بل طاهر على ما ذكرناه آنفا وان لم يوجد ما يتوضأ به الا نبيذ التمر وهو
 على ما ذكره محمد في النوادر ان يلحق في الماء منرات حتى صار الماء حلوا رقيقا يسيل
 على الأعضاء ولا يكون مشددا مسكورا فيدم بالتميلات ساوا لا يذوق لا يجوز التوضؤ
 بها عند عامة المشايخ على الصحيح لان جواز نبيذ التمر على خلاف القياس فيبقى
 عليه وما روي عن الاوزاعي وعكرمة من الجواز مطلقا فيصح تيمم ولا يتوضأ به
 عند ابي يوسف وبه يفتي وهو آخر القول عن ارجح واختاره الطحاوي وعلاوية
 التيمم فان الوظيفة انتقلت الى التيمم عند عدم الماء المطلق وعند الامام
 يتوضأ به وهو رواية الجامع الصغير ويضم اليه التيمم استحبابا بالا وجوبا
 لحديث ليلة الجح ان عليه السلام توضأ في تلك الليلة بنبيذ التمر وصل
 صلوة النبي والجواب عنه انه ضعيف على ما طبق عليه السلف ولو سلم فهو
 منسوخ بآية التيمم لانها مدينية وليلة الجح كانت بمكة وعند محمد يجمع بينهما
 وجوبا وهو رواية عن ارجح والحاصل ان في هذه المسئلة ثلاث روايات عن الامام
 واختار كل من صاحبه ما اختاره واحاد الامام انه يتوضأ به عملا بحديث
 الجح لما ثبت ان ليلة الجح كانت غير واحدة فلا يصح دعوى التسع حتى ذكر في
 اكاد المرطان في احكام الجح ان ليلة الجح كانت ست مرات ولكن لما لم يخرج
 الحديث بهذا القدر من مرتبة الضعف ترك صاحباه العمل به واما ما قاله
 في الهداية انه مشهور وعلمت به الصحابة وبشله يزا على الكتاب فحينه نظر
 اذ المشهور ما كان احاد في الاصل ثم تواتر في القرون للتأخر وليس هذا كذلك
 لان كثيرا من المتأخرين تكلموا فيه متنا وسندا حتى قال ابن المصنف وجب تيمم
 الرواية الموافقة لقول ابي يوسف لان آية التيمم ناسخة له وعلى هذا يجب
 التفصيل في الفصل ايضا باب التيمم شرع في غزوة المريسيع حيث اختلفت
 عائشة عقدها فبعث النبي عليه السلام في طلبه فحات الصلوة وليس معهم
 ماء فانزل الله تعالى التيمم وهو في اللغة المقصد مطلقا وفي الشرع المقصد الى
 الصعيد للظهر مع الضربتين المخصوصتين وهو من خصائص هذه الامة ولم
 يشع قبلها يتيمم المسافر ومن هو خارج المصركل من قيد السفر والخروج عن
 ليس للاحتراز بل كونه مظنة عدم الماء غالبا على ما صرح به في الاسرار
 وفتح المباري عن آية يجوز التيمم المقيم وفي المصنف عند فقهاء الماء وذكر السفر
 في الآية كونه مظنة عدم الماء وقال في قاضين خان لو خرج من المجرى القربة

وصلى ثم تيمم وصل ذلك الصلوة فالصحيح
 انه لا يلزمه الاعادة مرة اخرى
 وقد اكد التيمم وصل ثم
 توضأ بسور
 الحمار

لضرورة دفع الضرر ولا يتحقق ذلك الا عند خوف الاستعداد والامتداد لقيام غلبة
 الغلب مقام الحقيقة ولا يشترط خوف تلف النفس او العضو لاطلاق قوله تعالى وان
 كنتم مرضى او على سفر فاعفوا عني واشترط التلف بخلاف ما يبلغ الحد المذكور من
 المرض فانه يختص عن عموم هذه الآية للضرورة المذكورة ولو كان المريض لا يفترق
 الماء ولكن لا يفترق التوضيغ بنفسه ولا يجرد من يوضوؤه جاز له التيمم ايضا لانه
 فاقد للماء حكما وانما لو وجد فادما له كعبه وولم واجبه فلا يجزئ التيمم
 بالاتفاق على ما نقل عن المحيط ولو وجد غير خادع من لو استعان به اعادة يلازم
 او زوجته في ظاهر المذهب انه لا يتم ايضا من غير ظروف بين الحج وصاحبه
 على ما هو الظاهر من الكتب المعتمدة ونقل في التجنيس عن شيخه فلا يباح الحج وصاحبه
 على قوله يجوز له التيمم على قولها لا وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يفترق على
 استقبال القبلة او كان في فراشه بخاسة ولا يفترق على التحل عنه ووجد
 من يحمله ويوجهه لا يفترق عليه ذلك عنه وعلى هذا الاصل اذا وجد قائد الاثر
 الجمعة والحج وهذا لان عنه لا يعتبر المكلف قادر بقدرته عنده وعند ما ثبت
 العدة بالة الفريان الى الفري صارت كالتة بالاعانة وكما في حسام الدين بخلافها
 والفرق على ظاهر المذهب بين مسألة التيمم ومسألة المريض اذا رقبه رعى الصلوة
 ومعه قوم لو استعان بهم في الاقامة والنيات جاز له الصلوة قاعدا انه يخاف
 على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء هكذا في
 التجنيس والفرق بين الزوجة والمملوك ان الزوجة اذا وضعت لا تجب على الزوج
 ان يوضئها وان يعاها وفي العبد والحجارية يجب على المولى ان يستطعم المملوك
 الوضوء فكذلك لا يجب على الزوجة حين مرض الزوج ويجب على المملوك حين مرض المولى
 على ما هو الظاهر من الخلاصة وفي القنية المريض اذا وضعت من يوضئه غيره اجرة
 لا يتيمم في قوله جميعا وان طلب اجرة يتيمم وقال لا ان رضى باجر مثله لم يتيمم ولا يتم
 ولو زاف المرض او زيادة البرد شديد يتيمم ولو في مصر عند الفجر خلا فالحج
 لان الغالب في المصر وجود الماء الشقي وانما لم يذكر لان جواز له عنه في المهر
 محقق للحج ولا يجوز للحدث على الصحيح من الرواية عنه **او خوف عدا واسبغ**
 او حية او نار او نحوهما سواء كان الخوف على نفسه او على ماله او على امته عنه او كان
 الماء عند فاسق والمرأة تخاف على نفسها او كان مديونا مغلسا يخاف الحبس لو ذهب الى الماء
 فان هذه الاعذار مبيحة له التيمم وضعا للحرج عنه ولا يلزمه الاعادة بعد وجد الماء
 لانما جاءت من قبل الله تعالى لان من قبل العباد وهذا في السبع والخمسة وظهر وانما
 في العدة وظلال الظاهر من كلامهم ان المراد من العذر الذي جاء من قبل العباد هو الذي
 يتقدمه وعينه شديد من العبد ومن العذر الذي جاء من قبل الله ما لا يتقدمه وعينه
 من العبد والمراد بخوف العدة ههنا هو الذي لا يتقدمه وعينه من العدة كما في السبع
 ومنه يظهر وجه ما في الخلاصة ونحوها الا سيرة ايدى العدة اذا استغنى الكافر عن الوضوء
 والصلوة يصلي بالتيمم والاباء ثم يعيد اذا خرج وكذا القول لعبد ان وثقات
 حبستك او قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالحجوس وفي التجنيس دليل ان يوضئ

32
 فقه انسان عن ان يتوضئا بوعيد على يميني ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال
 العذر لانه عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه انتهى قال في المحيط
 حبس في النفس ويتمم وصلى معتمدا لا يعيد لانه انضم عن الشكر الى العذر الحقيقي
 والغالب في السفر عدم الماء فتحقق العدم من كل وجه انتهى يعني جعل هذا عن ارض
او خوف عطش لانه مشغول بحاجته فصار معه وما حكي وكذا اذا احتاج اليه الجوع
 لا المرقاة لان الحاجة اليها دون حاجة العطش والجوع وعطش رفيقه ودأبته وكلبه
 كعطش نفسه في الحال او في الاستقبال لا فرق بينهما وقد مر انه اذا احتاج اليه
 لانه الحاجة الحقيقية عن بدنه او ثوبه يتم ايضا لانه اهم من الوضوء وانما
 كان معه عن الماء وهو يحتاج اليه للزاد يتم ولو كان مع رفيقه ماء لم يجزئ اليه
 للعطش وهو يحتاج اليه للعطش كان له ان ياكل قهرا وله ان ياكله خوفا من
 التلف ولو قتل لا قصاص عليه ولا دية وفي الخلاصة الماء الموضوع في العلكة
 في الحب ونحوه لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضوء غالبا وانما وضع للشراب
 الا ان يكون كثيرا فيستدل بكثرة على انه وضع للشراب والوضوء جميعا يصل في البداية
 معه ماء الزمزم في الفقرة وقد رخصت راس الفقرة لا يجوز له التيمم والحيلة ان
 يهبطا لغيره ثم يوردعها منه او يجعل فيه ماء الورع او غيره مما يجعله مقبدا ووجه
 في فاضلخا بانه لو راعى مع غيره ما يبيعه بمثل الثمن او يبيع بغيره الشراء ولا
 يجوز له التيمم فاذا تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم **واجب عنه**
 بان الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب القدم شرعا فيجوز ان يعتبر الماء
 معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كآء الحجب بخلاف ابيع **او لفقد الماء**
 كالدلو والجلل والنفث الذي يمكنه الارسال ويخرج الماء قليلا قليلا بالبلل
 وفي الخلاصة ولو كان معه مندبل طاهر لا يجزئ التيمم ولو كان مع رفيقه دلو
 وليس معه دلو لا يجب عليه ان يشال فان شاله وقال انظر حتى استقي الماء
 ثم ادفع اليك فاستحي عند ابيح ان ينتظر الى آخر الوقت فان خاف فوت الوقت
 يتيمم وصلى وعندهما ينتظر وان خاف فوت الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه قرب
 وهو عريان فقال انظر حتى اصلي وادفع اليك الثوب واجمعوا على انه اذا قال اجت
 لك مالي تسبح فانه لا يجب عليه الحج **ما كان متعلقا بتيمم من جنس الارض كالتراب**
والرمل والنور والحصص والكحل والزرنيخ والحجر والوبلا نفع قال في المستصفي
 كل ما يحترق بالنار فيصير ما كانا كاشجر او ينطبع ويلين كالحديد فليس من جنس الارض
 وما عدا ذلك فهو من جنس الارض انتهى فيجوز التيمم باذكر وبالكبريت والياقوت
 والمقرق والزرنيخ والزمرد والغير ونحوه والعقيق والبخش والسبخة المنعقدة من
 الارض لانه من الماء والارض المحترقة في الاصح لان كلها من جنس الارض وكذا
 يجوز بالمرجان والاولى لان اصلها ماء وكذا المصبوغ منها انتهى قيل انه غلط
 في المرجان قلت الحكم بالغلط بعد قليله بان اصله ماء غلط اذ لا خلاف انما
 كان اصله ماء لا يجوز به التيمم حتى لو قالوا الملح المائي لا يجوز به التيمم بالاتفاق
 وان كان جليلا ففيه خلاف فقال ابو حنيفة المبحوف فيه سواء كان عليه عيار

قلت الجيب صاحب فتح القدير وقد اجبت
 في كتابي كشف الرمز عن خواص الكافور
 بان رفع العدة بالماء من عند الحاجة وقد
 استدل برموزه وما في ذلك من الكمال لا
 يعادل من الغرض فتدبر ثم عطا

اولا وعند هذا لا يجوز ما لم يكن عليه غبار ولا يصح قولنا في حقه على ما في الخلاصة وقال ثمان
الاثمة الاصحاح لا يجوز ما شئت كان او جليلا فصلا والخلاف في المرجح ان اصله
ما في اوله فكذلك يجوز ان يتم جوهرا ذهب والفضة عندها واما لو يتم على الذهب او
الفضة او الشبه او النحاس او الرصاص او الدقيق او الزجاج المتخذ من الرمل وغير
او على الخسطة او على الشعير فما ليس من جوهرا ولا رصاصا ولا من جوهرا الا انه ظهر عن جوهرا
بالاذابة والاحتراق فلا يجوز بالاتفاق ويجوز بالاجماع ان يتم على ما في رواية
وقول ابو يوسف متردد على ما في الخلاصة وقال في فتح القدير يجوز التيمم بالاعراب
على الصحيح الا ان خلط به ما ليس من جنس الارض في لا يجوز قال كذلك في اريست
مع ان المسطور في تصانيف التراب اذا خلطه ما ليس من اجزاء الارض فبعضه اقلية
وهذا يقتضي ان يفصل في المختلط للذين بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه مما ليس من
اجزاء الارض والحدف الجديد فيل يجوز التيمم به وقيل لا الا اذا استعمل في الارض
في لا يجوز بالاتفاق وكذا لا يجوز بالرماد بالاتفاق لانه ليس من جنس الارض هذا
عندنا وقال الشافعي لا يجوز التيمم الا بتراب شئت له غبار يتعلق بالعضو لما رواه
مسلم مرفوعا جعلت لنا الارض مسجدا وترابها طهورا **والحجة** عليه عموم قوله
صعيدا طيبا وما رواه خبر واحد لا يجوز الزيادة به على التراب ولو سلم فلو كان المراد
بترابها التراب ممنوع ولو سلم فالعمل بمفهوم الخلاف ليس بحجة عندنا في امثال
هذا العام **خلافا** فالحمد فانه قال ان كان الحجر مرققا وعليه الغبار جاز التيمم والافلا
والحجة عليه اطلاق ما تلوناه ولا حجة له في قوله نعم واسموا بوجوهكم وان يك منكم
لان الصنم المجرور يحتمل ان يرجع الى الحدث لا الى التراب **وختمه ابو يوسف بالتراب**
والعمل والحجة عليه ما تلوناه ولا حجة له في قوله عليه السلام عليكم بالارض حيث
قيل له انا نكون بالتراب لاننا لا نمنع التيمم بالتراب ايضا ومفهوم الخلاف ليس بحجة
عندنا وقد طعن في اسناده **ويجوز بالنفع** قال الاختيار في حقه في حقه على الصعيد
حيث لو يتم بعين او على ظهر حيوان او كسرة او اوكال خسطة او هدم فانظروا
او هبت الريح فانزع الغبار فانصاب وجهه وذراعيه فمسحه بنية التيمم جاز
لان الغبار جزء رقيق من التراب وانما قلنا ضحي لان المسح باليد بشرط في التيمم بالغبار
على ما في العناية والذي ظهر من الخلاصة ان الشرط اتم من المسح باليد حيث لو ادخل
راسه في موضع الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهم لم يخلطوا بالغبار فخره راسه
ونوى التيمم جاز واشترط وجود الفعل منه **خلافا** له اي لا يوجب فانه قال لا يجوز
التيمم بالغبار الا عند الجرح عن الصعيد كان يكون في وحل ووردة بسفر او في بحر
ولا يستطعم الماء وفي رواية عنه لا يجوز مطلقا وفي رواية عنه انه يتيمم به ويصيد
والخلاص مبني على انه لو كان في البحر او غلب ولا فائدة لا وعندها نعم اذ لم يبارق
الا بالهواء كذا في فتح القدير وعلم منه ومن تخصيصه بالتراب والرمل انه لا يجوز
التيمم بالطين عنده وكان في قاضيات والخلاصة ولو كان في طين طاهر لا يتم
به بل يلزم به بعض شياء او بونه ويتركه حتى يحث ثم يتيمم به وقال كثر في يجوز التيمم
بالطين وذكر ثمان الاثمة الخلاف انه لا ينبغي ان يتم بالطين لان فيه تلطم الوجه

ولو ضل جاز وفي البحر عن المحيط انه يجوز التيمم بالطين عند الجرح وهو الصحيح لانه من
جنس الارض الا اذا صار مغلوبا بالماء وعن الواجب والمستغنى ان يؤثر الى خلاف
الوقت ثم يتم بالطين واما قبله فلا يجوز كما يتلخص به **وشروطه** اي شرط التيمم **الحجر**
عن استعمال الماء الكافي لطهارة لان ما دون الكافي غير معتبر عندنا على ما ذكرناه
حقيقة بان عدم الماء ميلا **او حكما** بان لم يقدر على استعماله لما في علمه من اية
وطهارة الصعيد لقوله نعم فيتموا صعيدا طيبا لان المراد بالصعيد وجه
الارض وبالطيب الطاهر لانه يحتمل له وهو راجع الى الاجماع فيعمل عليه بدلالة
هذا الاجماع ومنه قالوا ان الارض الذي اصابها النجاسة نجاسة نجفت وذهب
اثرها لا يجوز التيمم بها مع جواز الصلوة عليها لعدم كونه صعيدا طيبا ولما فيها
شبهة انه لما فسر الصعيد بوجه الارض والطيب بالطاهر فلم لا يكون الارض
المذكورة طيبا اي طاهرا وقد زال اثر النجاسة عنها بالجفاف وهو طاهر اقول
والذي يقتضيه المبالغة المفهومة من صيغتي الصعيد والطيب ان يكون مطهرا والآن
المذكورة وان كانت طاهرة بالجفاف وهي كافية للصلوة لعدم هذه المبالغة
فيها لكنها غير مطهرة فلا يجوز التيمم بها ويؤيد حديث جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا فلي هذا الاولي ان يقول وطهورية الصعيد **والاستيعاب** **الاصح**
اخره عن رواية الحسن عن ابي جح ان الاستيعاب ليس بلام ومع الاكثر كان
لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كسح الرأس فلي هذه الرواية لا يجب في العام
وتحليل اصابعه وجهه الاصح ان الامر بالمسح في التيمم يعلق باسم ايدي وانه
يتم الكل ولانه بدل عن الوضوء فيجب فيه ما يجب في المبدل من الاستيعاب
ومسح الرأس والخف خلف لابل **والنية** وقال زفر ليس بشرط اعتبار
بالوضوء قلنا التطهير بالماء معقول المعنى فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب
فانه ملوث بطبعه فالنظير به تعبدى لا بد له من نية فلا يقاس عليه غير
لان التيمم يدل على القصد يقال تمته قصده والقصد هو النية وامرنا
بالتيمم فلا يتحقق بدون القصد فيشترط فيه بخلاف الوضوء فان الارض
ورج بالافضل والمسح ولا دلالة لها على النية فلا يشترط في نية فان قيل ان ما
يدل عليه التيمم هو القصد اللغوي والقصد الذي هو النية المعبرة عنها
انما هو قصد خاص اعني قصد اباحة الصلوة او رفع الحدث والطهارة ولا
دلالة للعام على الخاص ولان اللغوي هو مدلول اللفظ والنية المعبرة عنها
هو فعل القلب ولا دلالة لاصحها على الاخر قلنا ان قوله نعم فلم تجدوا ماء
فيمسحوا بغيره على قوله نعم اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم والمراد به
فاعسلوا للصلوة فكذلك قوله فيمسحوا للصلوة فدل بقرينة هذا التقدير على قصد
خاص مراد ههنا ومدلول اللفظ انما عين فعل القلب او ال عليه كما ان مدلول
فاعسلوا عين فعل الجوارح او ال عليه بناء على ما قالوا المخطأ ال على اللفظ
واللفظ على ما في الواقع عند بعض وعلى الصورة الذهنية الدالة على ما في الواقع
عند بعض ثم بين كيفية النية المشروطة فيه بقوله **ولا بد من نية فربما مضى**

لا تقص بدون الطهارة مثل نية استباحة الصلوة او سجدة التلاوة فان قيل قد تقدم
في الاصول ان سجدة التلاوة ليست قرينة مقصودة لذاتها حتى لو تلاها في وقت مكروه
جازا اوها في وقت مكروه قلنا ان مرادهم ان هيشة السجود المخصوصة ليست بقصوة
لذاتها بمعنى انها شرعت ابتداء لقرآن الله تعالى قال في التجنيس النية المشروطة هي
هي نية التطهير هو الصحيح انتهى وبقرينة ما قالوا يجوز نية الطهارة او رفع اليد
ولا بنا فيه ما ذكرناه من نية استباحة الصلوة لانه يتضمن نية التطهير
والطهارة ورفع الحدث كلها فان قيل ان التطهير والطهارة ورفع الحدث انما
شرعت لاجل الصلوة لذاتها فلا يكون قرينة مقصودة قلنا انها لما شرعت
لاجلها وشرطت لاجلها كانت النية لها هي النية للصلوة نفسها وقالوا لا يتيم
لدخول المسجد والقراءة ولومن المصحف او منه او زيارة القبور او دفن
الميت او الاذان او الاقامة او التسليم او رده او الاسلام لاجل الصلوة
بذلك التيمم عند عامة المشايخ الا من شذ وهو ابو بكر بن سعيد البجلي وفي رواية
وفي التيمم لقراءة القرآن روايتان عند العامة لا يجوز وهو محمول على اذا كان
محدثا اما اذا كان حيا فتيتم بها جازله ان يصلي به كما في البدائع انتهى وعن ابي جح
وفي غير ذلك الرواية انه لو تيمم لرد السلام يجوز به الصلوة ولو تيمم لتعليم الفريضة
الصلوة لا يجوز عند الثلاثة لصحته بدون الطهارة ولو تيمم لسجدة الشكر
لا يصلي به عندها لعدم كونها قرينة مقصودة وعند محمد يصلي به كونها قرينة
مقصودة عنده ولو تيمم لصلوة الجنازة لا يصلي به لو كان مقيما او يصلي به لو سافر
على ما هو الظاهر من الخلاصة **فان تيمم كافر لا سلام لا يجوز صلوة** لجواز بدون
الطهارة وان كان قرينة مقصودة في نفسها ولو تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز صلوة به
انما قابيل الثلاثة لعدم اهليته الصلوة حين تيمم لعدم كونه مكلفا بالفروع فلو
ما لو يوقف ثم اسلم فانه يجوز صلوة به بذلك الوضوء لعدم اشتراط النية فيه عندنا
وجنودنا ولو تيمم المسلم للصلوة ثم ادب عيادا بالله ثم اسلم فانه باق على تيممه ويجوز
به الصلوة لان اباي بعد التيمم صفة كونه طاهرا لا تقص التيمم حتى يرتفع بورد
الكفر عليه واعتراض الكفر على تلك الصفة لا بنا فيها كما لو اعترض على الوضوء وانما
لا يصح من الكافر ابتداء لا فساد اهليته النية **خلافا لابي يوسف** لانه واسم كل
عبادة وهو من اهله كونه مكلفا به فيصير تيممه له فكذلك صلاة بخلاف ما اذا ذكر
للصلوة ثم اسلم فانه لا يجوز صلوة لعدم اهليته لها قلنا لا بد وان يكون الموقف
قما لا يجوز بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك **ولا يشترط تعيين الحدث او**
الجنابة هو الصحيح احترزه عما ذكره للضاف واي بكر الرازي انه لا بد من وجوب
التعيين والتمييز بينهما لان التيمم لها يقع على صفة واحدة فيميز بالنية كصلوات
الفريضة وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة
جازله ان يؤدي به شيئا اخر لان الشروط تراعى وجودها لا غير الارتيان
لو تيمم للصلاة يجوز له ان يؤدي به الطهر بخلاف الصلوات حيث لا يؤدي الا بالتعيين
كذا في الزيلعي ذكر في التقنية بدلالة الزيادات بعنى على جسد الجنب لمدة ثم احدث

وتيمم لها جاز ويؤى لها لانه اذا نوى لاحدها يبقى الاخرى بنية انتهى وهذا مبنى
على رواية المصنف على ما ذكر في البحر وعلم منه ان عن محمد في المسئلة روايتين لانه
روى في التجنيس عن محمد ان الجنب لو تيمم يريد به الوضوء اى التطهير اجزاء وان لم يفر
عن الجنابة وهذا مبنى على رواية عدم اشتراط التمييز بينهما على ما في البحر **وصفته**
لنا ذكر الشروط شرع في بيان كيفية الضربين اللتين لا يتحقق التيمم الا بهما و
اضافهما الى التيمم لادنى ملازمة **ان يضرب يديه** وفي رواية الاصل ان يضع يديه
والفرق بينهما ان الضرب يكون على وجه المشقة والوضوع على وجه اللين والفرق اول
ليدخل التراب في اثناء الاصابع تحقيقا للاستيعاب فانه فرض على الصحيح حتى لو
مسح وجهه وذراعيه ولم يمسح ظهره كفته لم يجز ولا بد من نزع الخاتم وتحليل الاصابع
وفي المرأة لا بد من نزع السوار ولو لم يمسح تحت الحاجبين فوق العينين لا يجوز وفي
رواية الحسن عن ابي جح الاستيعاب ليس بشرط حتى لو مسح اكثر الكف والزرعين
يجوز ولا يجب نزع الخاتم على هذه الرواية كذا في الخلاصة **على الصغيد** الطيب
وقد ذكرنا المراد به **في نفسه** بان يضرب جانب يديه مما يلي الاقدام احدها بالآخر
مرة على ما روى عن محمد او مرتين على ما روى عن ابي يوسف والخاتمة الله العبد
مقصود بل ينقص مقدار ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة والاصل فيه ما روى
البخاري انه عليه السلام قال لما راى انما كان يكفيك ان تضرب بيدك الارض
ثم تنفضها ثم تمسح بها وجهك وكفيك فبذلك هو التيمم ستة وقيل مستحب ثم **تمسح**
بهما وجهه لما رويناه ويجب استيعاب بشق وجهه والشعر الذي عليه خفيفا
كان او كثيفا عند الجمهور وهو الصحيح عن ابي جح وعنه ان ترك دون درهم اجزاء
وعنه ان ترك دون درهم اجزاء **ثم يضربهما** لما رواه الدارقطني والحاكم مرفوعا
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وهو حجة على الاذاع عطاه
في قولها ان ضربة واحدة وعلى ما حكى عن بعضهم انه ثلاث ضربات للوجه والكف
والزرعين ولا تقارض بينه وبين ما رويناه انما عن البخاري عما ذكره ينفضه على الفة
واعلم ان قوله عليه السلام ضربتان يفيد ان الضربتين ركن فيه ومقتضاها انه
لو ضرب يديه للتيمم ففيل ان يمسح احدث لا يجوز بذلك الضربة لانها ركن فصلا
كما لو احدث في الوضوء بعد غسل بعض الاعضاء **وبه** قال السيد ابو نجاة وقال
القاضي الاسيحي لا يجوز كمن ملأ كفيه ماء فاحدث ثم استعمله وقال في الخلاصة
الاصح انه لا يستعمل ذلك التراب كذا اختاره شمس الائمة وذكر في بعض نسخ
الواقعات انه يستعمله التيمم في السفر ثم اعلم ان ما مر حواه مشايخنا انه لو اوقت الحج
النيار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاء وان لم يمسح لا يجوز انما محمول على
اعتبار الوضوع في التيمم وانما على اعتبار الضربة اتم من كونها على الارض وعلى النصف
مسحا والذي يقتضيه انظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسح التيمم شيئا فان
الماوربه المسح ليس بخبر في كتاب الله تعالى حيث قال تعالى فتمسحوا باميدائكم
فامسحوا بوجوهكم ويجعل قوله عليه السلام التيمم ضربتان انما على ارادة الامم
من المسح كذا ذكرناه او انه اخرج مخرج الغالب على ما قاله ابن الهمام **كذلك**

اعلى الصعيد مع النفس ويصح بكل كف ظاهر لذرع الاخرى وابطنها مع المرفق
وفي المحيط يضرب يديه ثانيا ويصح باربع اصابع يده اليسرى فظاهر يده اليمنى من رؤس
الاصابع الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى الرسغ ويمسح باطن ايها
اليسرى على ظاهرا ايها اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لا يفترقه
احترازا عن استعمال المستعمل بعد المكن فان التراب الذي على يده يصير مستعملا بالمسح
حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز ولا يجب مسح باطن الكف
لان ضربهما على الارض يفتي منه انتهى وما اختاره للفرق للناس وفي الخلاصة
ولا يجوز التيمم باقل من ثلاث اصابع ولو تيمم وهو مقطوع اليدين من المرفقين فضليه
ان يمسح موضع القطع **ويستوى فيه الجنب والمحدث** الا ان الجنب يقيم في المرفق
المريض من البرد الشديد لا المحدث على ما قدمناه **والخامس والتفاسد** ذكره عن الخطا
وابن ميمون الى ان التيمم تحقق للمحدث لان الله تعالى شرعه له على خلاف القياس لقوله
فكف او لاستم النساء فيتميم فان المراد المتس باليد لا الجماع فيقتصر على يديه قلنا
المراد الجماع مجازا بدلالة سياق الآية لان الله تعالى ثبت حكم المحدث والنجاسة في اية
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر المحدث الاصغر بقوله او جاء احد
منكم من الماء فلا يغسل لاسم على المحدث الاكبر ليسيل الطهارة وان المحدثان يتركون
في اية البدل كما ذكر في اية الوضوء ولو سلم المراد المتس باليد كمن شرعته للنجاسة
ثابت بما رواه البخاري مرفوعا ما منعك ان تصلي قال اصاحبي جناية ولا ماء فقال
عليه السلام عليك بالصعيد والحيض والنفاس في معانها فيلحقان بها فيتميمها
عند انقطاعهما تمام اكثرها بالاتفاق وفي انقطاعها فيما دون اكثرهما يقيم عند
بعض مشايخنا وعند بعض **لا يجوز التيمم لكل من الاربع قبل الوقت** وقال الشافعي
ومالك لا يجوز لانه مستغنى عنه عند وجود الماء ولانه طهارة ضرورية فلا يجوز
قبل تحقق الضرورة كطهارة المستحاضة ولان الله تعالى اوجب الوضوء عند القيام
الى الصلوة عند وجود الماء ووجب التيمم عند عدمه والقيام الى الصلوة لا يكون الا
بعد الوقت فكذلك التيمم لانه ورد على خلاف القياس في اية جميع ما ورد فيه الشرع
بخلاف الوضوء فانه على القياس فيجوز قبل الوقت وبعد قلنا النص من الوارثة في
التيمم لم يفصل بين وقت ووقت فالتقييد ببعض الوقت زيادة عليه ولا بدل
فله حكم الاصل والحاجة قد يمس بتعديه على الوقت ليشغل باقل الوقت اذا الغرض
مع مسنها والاستحاضة يجوز وضوءها قبل الوقت ايضا ولو سلم ظاهرا رتبها
قد وجد مع ما فيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم فانه لم يوجد له رافع يوجب
من حدث او وجود ماء فيبقى على ما كان وان الله تعالى امرنا اوجب التيمم عقيب
المجيء من الغائط عند عدم الماء بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او
استمنى النساء فلم يجد ماء ففيموا والقاء للتعقيب واقل الامر للجواز عقيب وان
معنى اذا اقمتم اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون فلا ينافي في جوازها قبل الوقت
كما في الوضوء **ويصلى اي بالتيمم الواحد ما شاء من فرض اداء وقتها ونقل كالموت**
لحكم البدلية وقال المشافعي ومالك انما يصلى فرضا واحدا في وقت واحد الا في علة

ويصلى من التوافل ما شاء واختلف بيني تارة على ان التيمم مع عدم الاراضع للمحدث
وعند تاراض له وتارة على انه طهارة ضرورية عند طهارة عندنا والنجوب
عن ميناها والاولان اعتبار المحدث ما نفعته شرعية عن الصلوة لا يشكل معه ان
التيمم رافع لكون ذلك المنع مرتفعاه وهو الحق اذ لم يبق على اكثر من ذلك دليل وانما
تغيير الماء بوضع المحدث انما يستلزم اعتباره نازلا من وصفه الاول بواسطة
اسقاط الغرض لا بواسطة ازالة وصفه حقيقة مدتش فيجوز ان يكون التراب كذلك
كيف وقد نقل عن المحيط ان التراب يصير مستعملا ولا بد لولكن رافعا لكان المحدث
باقيا فلزم اجتماع المبيع والحرم وهو باطل ولانه عليه السلام جعله وضوءا عند
عدم الماء بقوله الصعيد الطيب وضوء المسلم فيعمل على الوضوء والنجوب عن ميناها
الثاني ان التيمم ظهورا لعدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهورا للمسلم وجعلت
الى الارض مسجدا وظهر ان المراد به انه مطهر والا لما تحققت الخصوصية لانه
طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذا كان مطهرا تبق طهارته
الى وجود غايته من وجود الماء او ناقص اخر فان قيل سلمنا ان موجب طهارته
ما لم يوجد الماء او ناقص اخر فاداه الطهارة لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك
الطهارة المقادة به بالنسبة الى فرض اخر وليس فيه دليل عليه قلنا ان ثبت
عدم بقائها بالمعنى وهوان اعتبار طهارة ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء
والثابت بالضرورة يتقدم بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لغرضه المكتوبة
الواحدة فقط منعناه بل ضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف
وقد اجرتم الخواهل الكثيرة بالتيمم الواحد فلم ان اعتبارا عند عدم الماء بكثرة ابواب
الخيرات وان اردتم غير ذلك فلا بد في بيان حتى يتكلم عليه فان قيل قد ورد في حديث
مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلى بالتيمم الا صلوة واحدة ثم تيمم
للصلوة الاخرى قلنا انه منيعف متنا وسندنا على ما في صحيح البخاري والموجود من الحديث
عند وجد الماء هو المحدث الجديد لا المحدث والمرفوع فان قيل لو كان رافعا
للمحدث لما عاد بوجدان الماء ما لم يسبقه المحدث الجديد لان المرفوع معدوم
والمعدوم لا يعاد قلنا الشرح اعتبر برافعية مقتية المرفوع عدم القدرة فالموجود
من الحديث عند وجدان الماء هو المحدث الجديد لا المعدوم المرفوع كيف وقد صح ان
ابن عباس ام المؤمنين وهو تيمم طولا يكن رافعا لما مع امتهم **ويجوز الخوف**
فوت صلوة جنازة كلها للصحيح والمريض الوقت وغيره في الحصر والمعاذة في ظاهر
الرواية وفي رواية الحسن عن ابي ج لا يجوز الوقت واختاره في الهداية وصححه بان
الوقت حق الاعادة فلا فوات في حقه بخلاف غيره وفي البصير عن المحيط انه لا يجوز
للسلطان لانه ينتظر له فلا فوات في حقه ايضا وجه الظاهر ما روى عن ابن
عباس اذا حالك جنازة وانت على غير وضوء فتميم وصلى عليها لم يغسل بين الوضوء
وغيره والسلطان وغيره والموقوف في امثاله في حكم المرفوع ولان الانقطاع
للموت مكره وفي الخلاصة وفي الفتاوى الصغرى وسواء كان مقتديا اماما
وفي رواية الحسن انه لا يجوز الامام قال الصدرا الشيه وبناخذ وان كان في ظاهر

لا فرق بين الامام والمعتدي ولو اتي بجنازة اخرى بعد الفراغ عن الاولى ان وجد
فرصة التوضي يبيد التيمم وهو قول ابو يوسف وقال محمد ليس له ان يصلي بالتيمم
الاول سواء وجد فرصة التوضي او لا لان قضاء الفروض الاول وانما قال كلهما
لانه ان كان يرجوان يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الغت لانه يمكنه اداء
الباقى وصرح على ما في البدائع والقنية **او صلوة عيد** اما ما او مقتديا في ظاهر
الرواية وفي رواية الحسن عن ابي الاحكام لا يتيمم وفي قاضيه ان لا يتيمم السائل
لصلوة العيد وفي الخلاصة واما صلوة العيد فاذا سبقه الحدث في الصلاة ان كان
قبل الشروع في الصلوة ان كان يرجو ادراك شيء من الصلوة لا يباح له التيمم وان كان
لا يرجو يباح وان كان بعد الشروع فيها ان خاف زوال الشمس جاز له التيمم بالاجماع
وان لم يخف ان كان يرجو ادراك شيء من الصلوة لا يباح له التيمم وان كان لا يرجو
ان كان شرعه بالتيمم يتيمم بالاجماع وان كان شرعه بالوضوء يتيمم ويصلي عند
البحر وعندهما لا يتيمم ويتوضا قبل هذا في مصلى الكوفة اما في دارنا فالماء
يحيط بالمصلى فلا يتيمم ولا يتدأ ولا يبوء الى هذا التفصيل انما ريقوله **الابتداء**
اي قبل الشروع بان كان جينا او محدثا وضاف الغت لوان غسل او توضا لان
كل ما يغتسل لا الى بدل يجوز فيه التيمم عند خوف الوقت **وكذا انما بعد شرعه**
متوضا وسبق حدثه قيد بالتوضي لانه لو كان شرعه بالتيمم جاز بناؤه بالاقفا
على ما ذكرناه **خلافها** لانه امن الغت اذا الاحق يصلي بعد فراغ امامه كان خلفه
قلنا لو اوجبا عليه الوضوء نظرنا الى انه لاحق كان هذا الاجاب في حق الحكم شرعا
بوجود الماء والحكم بانه واجد للماء بوجوب فساد الصلوة بالتيمم لان الحكم بانه واجد
بعد سبق الحدث سنلزم الحكم بانه واجد في الصلوة لكونه لاحقا **لخوف فوت**
جمعة او قنية لانما تقويتان الى بدل الجمعة الى الظهر والوقية الى القضاء
فلا يتيمم لهما وهذا ظاهر قول محمد من ان فرض الوقت هو الجمعة عند الظهر
خلف عنه واما على قولهما من ان فرض الوقت هو الظهر فبناء على ان الجمعة لو كانت
يقوت الى الظهر عندئذ ايضا وان لم تغل انه بدل عنها وكذا لا يتيمم للوقت في خوف
الغت مع وجود الماء لعدم تصور خوف الغت فيها لعدم توقتها وقيل يجوز
سوى سنة الفجر لخوف الغت وغيره من الاعذار المبيحة للتيمم على ما سبق في
اول الباب **ولا ينقصه ردة** خلافا لفرلان الكفر ينافي به ابتداء وبقاء الكفر
تناقيا لتكاح ابتداء وبقاء حتى لو كان الزوجان صغيرين فادعتيها امرأة
ارتفع التكاح او كبيرين فكنت الزوجة ابن زوجها ارتفع بعد الثبوت ولو تزوج
محرمة من غير علم يفرق بينهما ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة طاهرة لا نفس
النجم لانه عرض لا يبقى زمانين والكفر بما ينافي التيمم لا كونه طاهرا كالوضوء
ثم ارتد فانه يبقى طاهرا فلا يصح ان يقال انها ينقصه اذا انقص بعد تصور
الوجود حين كونه منقوصا وانما لا يصح من الكفر ابتداء لعدم اهلية النية
وليس حال البقاء كذلك فان قيل قد تقررات الكفر يحيط الاعمال كلها قلنا المراد
قوامها لانفسها ولذا قيل ان الكفر لا يجازى بما عمل من العبادة والزيارات كنهه ليعمل

ما يغفر

36
ما يتحقق بشرعيتنا يحكم باسلامه كالصلوة مع جماعة وقراءة القرآن والاذان في
المسجد وقد ذكرناه من قبل ايضا بل ينقصه **ناقض الوضوء** كونه خلفه وناقض الوضوء
قد مر بيانه **والقدرة على الماء كافت لطلها رة** المفروضة من اعضاء الوضوء
والغسل فاضلا عن حاجته الاصلية لان غير الكافي والمشتغل بحاجة اهم منه
كالمدوم على ما ذكرناه واما قيدنا بالمفروضة لما في الخلاصة اذا وضوء الماء
قد مر ما يكفي لغسل اعضاء الفريضة مرة مرة ولو غسل على وجه المستنة لا يكفي
انتقص تيممه وهو المختار **وعلى استعماله** يعني ان التيمم اذا وضوء الماء حقيقة
وقد روي استعماله بان لم يكن معه ما يغني عن الاستعمال ينتقص تيممه وكذا ينتقص
اذا لم يجد الماء ولكنه قد روي استعماله لو وجد بان ذلك ما معه من الموانع عن
الاستعمال وهذا لا يزيل العذر المبيح للتيمم من توافق التيمم على ما صرح
به في قاضيه ان سواء وجد معه ماء وقت زوال العذر او لم يوجد حصول القدرة
على الاستعمال ولهذا قال في العبادية لو تيمم لعدم الماء ثم مرض مرضا يبيح له التيمم
لم يجز له الصلوة بذلك التيمم ويجعل الاولى ان لم يكن اذا اختلفت سبب الرخصة
يمنع الاحتساب بالرخصة الاولى عن الثانية وقصير الاولى كان لم يكن التيمم **يريدان**
بالمبيح الثاني يزول المبيح الاول وبزواله ينتقص التيمم لانه ينتقص بالمبيح
الثاني لان الشيء لا ينتقص الا بما ينافيه لا بما يبيح له وبزوال المبيح الاول
حصل القدرة بالنسبة اليه ويؤثر ما قال في البحر اذا تيمم للمرض او للبرد مع وجود
الماء ثم فقد الماء ثم زال المرض او البرد ينتقص تيممه لقدرة على استعمال الماء
وان لم يكن الماء موجودا واعلم انهم اختلفوا في ان التناقض هو نفس القدرة على الماء
او ظهور الحدث السابق عند القدرة اقول الحق هو الاول لان التيمم عندنا
ليس بطهارة ضرورية مبيحة بل هو طهارة مطلقة رافعة للحدث على ما ذكرناه
فلا يبقى للحدث السابق حتى يظهر عند القدرة ولان الظاهر من قوله عليه السلام
التراب طهر المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فاذا وجد فليس بشيء هو القول
الاول سواء احتج به بقوله ما لم يجد الماء باعتبار مفهوم الغاية او بقوله فاذا وجد
فليس بشيء باعتبار مفهوم الشرط لان المراد بالوجدان في موضعين هو القدرة
ولا تعرض فيه اصلا الى اعتبار ظهور الحدث السابق ثم الظاهر الاحتجاج بغيره
الشرط لان حاصل الاحتجاج بمفهوم الغاية انتهاء ظهوريته عند القدرة على
الماء ولا يلزم من انتهاء ظهوريته انتهاء طهارته كالماء فانه نهي ظهوريته
بالاستعمال ويبقى طهارته الى ان احدث فيجوز ان يكون التراب كذلك لان
الماء لم يزل وصفا حقيقيا مدنسا بل ان زال معنى شرعي وهذا لا يرد على الاحتجاج
بمفهوم الشرط وذلك لان حاصل الاحتجاج به انه لما كان عدم القدرة على الماء
شرطا لمشروعية التيمم فنعدم وجودها لم يبق مشروعا لان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واذا لم يبق مشروعا لم يبق موجودا وهو المراد بالانتفاء
قلو وجدت القدرة على ما كافت لطهارة المفروضة بالاياة او بالتمليك
وهو في الصلوة بطلت صلوة فقطع ويتوضا واعلم ان التيمم اذا راعى مع كل

ماء كافيا فلا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى التقديرين انما ان غلب
على ظنه الاعطاء او عدمه او شك فيه وعلى التقديرين اما ان يشأه اولا وعلى
التقديرين اما ان اعطاه اولا في اربعة وعشرون فان كان في الصلوة وغلب على ظنه
الاعطاء قطع وطلب فان اعطاه توشأ ولا قيمته باق على ما له لعدم حصول
القدرة على الماء فلو انما غلب على ظنه ان اعطاه استأنف وان انقضت وكذا
اذا انقضت على وان غلب على ظنه عدم الاعطاء او شك لا يقطع صلوة وان
قطع وسأل فان اعطاه توشأ ولا قيمته باق وان انقضت على فان اعطاه
بطلت وان انقضت وان كان خارج الصلوة فان لم يسأل وتيمم وصلى جازت
صلوة عند ابوح لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير لانه ذل خلا فالحال على
ما في الهداية وقيل لا خلاف بينهما واما ابوح اذا غلب على ظنه منعه وادها
اذا غلب الاعطاء وفي المبسوط انه لا يجوز صلوة بلا خلاف بين الثلاث الا
على قول الحسن فانه كان يقول للمسؤول ذل وخرج وانتم شرع لدفع المخرج وجب
بان ماء الطهارة مبذول عادة فليس في سؤاله ذل وان سأل بعدها فان اعطاه
استأنف والا فلا سواء ظن الاعطاء او عدمه او شك وان سأل فاقبلها
فان اعطاه فيها وان منع تيمم وصلى فان اعطاه بعد ماصلى لا إعادة عليه
ويتحقق تيممه فلم انه اذا رأى في صلوة ماء كاف لا يمكن بطلان صلوة
بجزم رؤيته لانه لا يخلو اما ان غلبه ظن الاعطاء او ظن عدمه او شك
ففي الاول يبطل موقوفه في الاخير لا يبطل مطلقا لعدم تحقق القدرة هذا
في الاستيقظ واما انما فان كان على غير صفة توجب انتقص كالنائم ماشيا
او راكبا ومر على ماء كاف بعد استعماله ينتقص تيممه عند ابوح لان الشرع
ان اعتبر هذا القدر من النوم بقطعة كان كالتقصان وان لم يعتبره بقطعة كان
هذا نوما لم يلحق بالقطعة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث بالاجماع وكذا
لا ينتقص تيممه لان بالنفاس خرج عن قدر استعمال الماء والجواب عن قول الامام
انا نخشاه ان الشرع اعتبره بقطعة ولكن لا يعينه فان التقطان اذا لم يعلم
بالماء لا يبطل تيممه لما في فاضلنا ان لو تيمم بغيره ماء لا يعلم صح تيممه
وقال في التخصيص صلى بالتيمم وفي جنبه بمر ماء لم يعلم به جاز على قوله ولو كان
على شاطئ النهر ولم يعلم به عن ابويوسف فيه روايتان في رواية لا يجوز اعتبار
بالادوية المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر اذا لا قدره بدونه العلم
وقيل هذا قول ابوح وهو لا يصح انتهى فان كان ابوح يقول في المستيقظ حقيقة
على شاطئ نهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النائمة حقيقة بانها تيممه
ومنه قيل يجب ان لا ينتقص عند الكل هذا وان كان على صفة توجب انتقص
فانه ينتقص تيممه بالاتفاق سواء مر على ماء كاف ولا واعلم انهم جعلوا النائم
كالمتيقظ وخمس وعشرين مواضع منها التيمم النائم على ما ذكره في البحر لا
يبطل ان حصلت القدرة بعد ما حصل المقتضى لغيره حتى لو حصلت
القدرة بعد التيمم قبل السلام بطلت صلوة عند ابوح على ما سأل في القصد

وفي الخلاصة

وفي الخلاصة لوجاء رجل بكوز ماء كاف لواحد وقال الجماعة غلبت مشايخكم شأ
انتقص تيمم الكل ولو قال هذا الماء لمن يريد منكم فذلك ولو قال هذا الماء لكم
او بينكم وقبضوه وسكت لا ينتقص تيمم الكل ولو اياه لواحد منهم انتقص تيمم
ذلك الواحد قال مشايخنا هذا على قولها اما على قول ابوح فلا ذل لا يعمل ولو
نسيه احذر من الخطاء بان ظن ان ماء قد بقي فتيمم وصلى ثم تبين انه لم يبق
فانه اعاد الصلوة بالاتفاق لانه اخطأ في ظنه وانما تحقيقه بالطلب لان الرجل
معدن الماء عادة فيجب عليه الطلب والعلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من
اصداء العلم والمراد بالماء المنسي ما وصفه بنفسه او غيره بعله بامر او غيره
امر حتى لو وضعه غيره بامر او غيره بعله ولو علمه ولو عذر او اجبر لا يعيد ماصلى لا يفتي
لان المرء لا يجازي بفعل الغير وقيل بالاختلاف على ما في غاية البيان المسافر
هذا خارج مخرج الغالب والافا لمسافر المقيم سواء في الحكم على ما خرج به في الاسوة
في رطله هو البعير كما سرج الدابة ويقال للمزنا الانسان ومثاواه رطل ايضا وهما
يصح ارادتهما ويؤيد الاول ما في الخلاصة لو كانت الادوية في مقدم الرجل وهو راكب
او كانت الادوية في مؤخر الرجل او على ظهره وهو سائق لا يجوز له التيمم اتفاقا
فلو صلى به بغيره ماصلى لانه ما لا يسي عادة واما ان كانت الادوية في مقدم الرجل
وهو سائق او كانت في مؤخره وهو راكب او قائدا فانه يجوز تيممه لانه محل النسيان
عادة وصلى بالتيمم لا يعيد عند ابوح ومحمد سواء تذكر في الوقت او بعده وقال
ابويوسف يعيد مادام في الوقت لانه وجد في الوقت والنسيان لا ينافي الوجوه
بل ايضا المذكور فلا يفتي به الوجدان لقيام الدليل عليه لان الرجل معدن الماء
فيجب عليه الطلب قبله كما اذا كان في رطله ثوب طاهر فتنسيه وصلى في ثوب نجس
او عريانا او صلى مع النجاسة وفي رطله ماء يزيلها او كثر بالصوم وفي ملكه رقبعة
قد تنسيتها فانه لا يجوز وكذا لوجاء قوما ولم ير معهم ماء فتيمم قبل طلبه وصلى ثم علم
انه كان معهم ماء لم يجوز صلوة لوجود دليل الماء فيجب الطلب عليه لما انه ليس
بقادر على الماء حقيقة لعدم العلم به لان الرجل ان يكون دليله على ثبوت ماء
المشرب عادة لا على ثبوت ماء الوضوء بخلاف امران واخبارا لا بخبر وجود طهر
ووضئ في الصحراء فانها دليل على الماء مطلقا فلا يجوز التيمم معها قبل الطلب
وبخلاف الادوية المعلقة في عنقه او على ظهره او على مقدمه اكا في ركوبه وهو راكب
او مؤخره وهو سائق او بين يديه وهو جالس فان النسيان فيها نسيانا ما لا يبي
عادة واما النسيان في السفر فغالب كثره الاشتغال والتعب والحزن وكذا
الماء الموضوع في الرجل المعتاد الفناء غالبا واما مسألة الثوب فتخالف فيه ايضا
على ما ذكره الكرخي على تقدير كونها اتفاقية فالقياس قاسد لعدم المساواة
لان من المشرى وازالة النجاسة يفوت لا الى بركه وفرض الوضوء يفوت الى بركه
التيمم والغائت الى بركه كذا قالت وكذا مسألة التكفير خلافية ايضا على ما في
الزبلي وعلى تقدير كونها اتفاقية وهو لا يصح فالقياس ممنوع لان المراد بالوجوه
ههنا الملك وقد وجد وفيما نحن فيه القدرة ولم توجد قالوا ان النسيان ليس

بمعقوق وواضع منها لو شئ الحديث او الجنب غسل بعض اعضاءه ومنها انه لو صلى
قاعدا متوقفا بغير عن القيام وهو قادر عليه ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقبول ناسيا
النفس ومنها لو شئ الرقبة في الكفارة ضام ومنها لو وقف بماء بغير ناسيا ومنها
لو صلى في الصلوة ما ينافيها ناسيا ومنها عطلوا الاحرام ناسيا **ويستحب** وانما
لم يجب لان العدم ثابت بغير خلافه بل حكمه بالشك **راجي الماء تاخرا** **اخلف**
الى آخر الوقت ليؤديه بالكل الطهارتين لكن لا يبالغ في التاخير لئلا يقع في الوقت
المكروه والمراد بالراجي غلبة الظن بالحاصل بامارة الماء وعن ابي يوسف وجوب
التاخير عند هذا الظن لان غالب الرأي كالتحقق وانما اذا لم يكن في موضع الظن
فلا يستحب له التاخير لعدم الغلبة في تأخير واختلفوا انه هل يؤخر عند الرجوع
الى آخر الوقت المستحب او الى آخر وقت الجواز على ثلاثة احوال ثلثها ان كان على
ثقة فالى آخر وقت الجواز وان كان على ضم فالى آخر وقت الاستحباب روى المعلى
عن ابي جعفر وابي يوسف **ويجب طلبه** بان ينظر بينه وبينه وبينه واما ما به ورواه
ولا يلزمه المشي بل كيفية النظر في الجهات ان كان حوائله لا يستتر عنه وان كان
بغير جبل صغير صعد ونظر حوائله ان لم يخف على نفسه او على ماله ولو بحث من
طلبه كفاه **ان ظن قريبا** لانه عند غلبة الظن بصير جاد له وقال المشافى
يجب مطلقا لقوله تعالى فلم يجد واما لان عدم الوجدان يقتضي ساقية الطلب
فلما انه مطلق عن قيد الطلب فلهنا باطلاقة والاقتضاء المذكور يمنع
لقوله تعالى انما قد وجد ناما وعدنا ربنا حقا فله وجد ثم ما وعد ربكم حقا
قالوا نعم فانه لا يقتضي ساقية الطلب بخلاف امرات حيث يجب الطلب فيها
مطلقا بالاتفاق كونها معدن الماء عادة وكذا اجساد الخمر لانه معدن الصلابة
وجود الطير والوحوش لانه لا يكون الا في معدن الماء **قد رغلوه** وهي مقدار رمية
سم وعن ابن شجاع انها ثلاث مائة ذراع الى اربعة مائة وقيل مقدار ما يسمع صوت
اصحابه ويسمع صوته **والا فلا يجب** بل يستحب ان كان على ضم **ويجب شربه الماء**
ان كان له ثمن وكذا يجب شربه الثوب للعادي ان كان له ثمنه بتاع ثمن مثله
او لا على ما في البر وسباع الماء **بثمن المثل** الفاضل عن حاجته لاصلية لان المشغل
بها كالا لعدم **والا اي** وان لم يوجد الامر **فلا يجب** يعني انما ان يساع ثمن المثل
في ارب موضع من المواضع الذي يعرفه الماء او بالغير اليسير او بالفاخر في
الاول والثاني يجب المشاء وفي الثالث لا يجب بل يجوز التيمم لدفع الضر عن
ماله لان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه كما اذا كان معه ثوب بغيره ليس بماء
فانه يصلي فيه ولا يقطع موضع الجنس **واختلفوا** في تفسير الغبن الفاخر في
الخلاصة لو كان قبة الماء **وهو** وهو لا يبيع الا بوجهين فهو فاخر وقيل
ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وفي رواية الحسن اذا قدر ان يشتري ما يساو
دورها ب درهم ونصف لا يتيمم وقيل يتيمم في الوضوء نصف درهم وفي الجناية
دوهم **وان كان مع رفيقه ماء طلبه** ان ظن الاعطاء والا يتيمم ويصلي وان
شك فيه وتيمم وصلى ثم سأل فاعطاه يعيد ماصلي بالوضوء وقد مر من قبل

ما يتعلق بها **فان منعه يتم** ويصلي ولا اعادة عليه سواء اعطاه بعد ما اولا
على ما قد مناه **وان يتم** الصحيح الحديث **قبل الطلب والجنب الصحيح في المص** فتيده
لان الجنب الصحيح في خارج المقر جاز له التيمم لخوف البرد وكذا الحديث بعد البعد
خوف الهلاك او المزمع من البرد **جاز** عند ابي جعفر للمرج **خلافها** لعدم تحقق الخوف
في المصغرا لانتير الماء الحار فيه ثم الخلاف في مسألة الحديث في غير هذا الرواية
واختاره صاحب الهداية وانما في ظاهر الرواية فلا خلاف بينهم في وجوب التيمم
هو الصحيح على ما في الخلاصة وقاضيهما واختاره في المبسوط وانما مسألة الجنب
فقال في قاضيهما الجنب الصحيح في المص اذا خاف الهلاك او المزمع يجوز له
التيمم في قوله جميعا وفي الخلاصة والكافي يجوز له عند ابي جعفر خلافها فمدنا
بالصحيح لان المرين يجوز له التيمم محدثا او جنبيا في المص وخارجها بالاتفاق
ثم شرط الجواز عند من يجوز ان لا يقدر على تسخين الماء ولا على ارجع الحمام
في المص واختلفوا في صلي بالتيمم في المص للبرد هل يعيد ام لا وقد تقدم بيانه
ولا يجمع بين الوضوء والتيمم لان الجمع بين الاصل والبدل كما لا نظير له بخلاف الجمع
بين التيمم والوضوء ليعود الحمار لمكان الشك فيه وكذا لا يجمع بين الغسل و
التيمم لما ذكرناه **فان كان اكثر الاعضاء** في الوضوء او الغسل **جريا** **تيمم**
لان الحكم للاكثر ولا يجب عليه استعماله في الاقل ثم تيمم للاكثر **الجرح والا اي**
وان يكن اكثر جريا بل كان صحيحا **غسل الصحيح ومسح الجرح** ان لم يضر المسح
والا فيمسح على الخرق ولو استويا لاروايه فيه واختلف المشايخ منهم من قال
يتيمم ولا يستعمل الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي وفي الخلاصة
الاول حسن وفي فتح القدير انه اشبه في الفقه وفي المحيط والثاني هو الاصح
وفي قاضيهما انه احوط واختلفوا في هذا الكثير قيل يعتبر من حيث عدد الاعضاء
وقيل يعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان براسه وجهه ويديه جراحة
والرجل لاجراحة بها تيمم سواء كان اكثر من الاعضاء الجريحة جريا او
صحيحا والآخرون قالوا ان كان اكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء المذكورة
جريا فهو الكثير الذين يجوز معه التيمم والا فلا وقيل هذا الخلاف في اعضاء
الوضوء والمعتبر في اعضاء الغسل هو الكثرة من حيث المساحة **باب**
المسح على الخفين الخف في اللغة الملبوس في الرجل وفي الشرع اسم لما يتخذ من الجلد
الساكن للكعبين فصاعدا وعزم مما يجوز المسح عليه عليه عليه عليه قاله صدر الشريعة
الخف ما يسترك العبد او يكون الظاهر منه اقل من ثلاث اصابع الرجل بصرفها اما
لو ظهر قدرها فلا يجوز لانه بمنزلة الخرق وقال في الحاشية البيهقي في هذا
بيان شرط جواز المسح على الخف لا تفسير لانه اسم للمخف من الجلد الشار
للكعبين فصاعدا يعني ان شرط جواز المسح على الخف ان يستتر كل الكعبين استره
وذلك بان يكون الظاهر منه اقل من ثلاث اصابع الرجل طولها وعرضا **يجوز**
في الخضر والتفرج لاجابة ولغيرها للرجل والمرأة **بالشدة** الفعلية والقولية
وفيه اشارة الى ان مشروعيته ليست ثابتة بالكتاب كما زعم من حمل

قراءة الجهر في رجليه عليه اذ ليس في هذه القراءة دليل عليه على ما قدمناه وروى
جوازها عن عدد كثير من الصحابة والتابعين وسئل ابو جعفر عن رجل من ههنا هل السنة
فقال ان تفضل الشيعين وان تحت الحسين وان تر المسح على الخفين وقال ابو يوسف
خير المسح بجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال الكوفي اخاف الكفر على من لم ير المسح على
الخفين ولم ينكره احد سوى الشيعة والخوارج واختلفوا في ان الافضل المسح او
تزعجها وغسل رجليهما اخذ ابا الغزمية مع اعتقاد حقيقته فنهى من ذهب الى الاول
عملوا بالرخصة ومنهم من ذهب على الثاني عملوا بالغرزية والعمل بالرخصة اول
عنه من لم يعتد جوازها اعني الروافض فباللحمة عن نفسه وروى على منكوه
واستشكل في الكافي بان المسح رخصة اسقاط فينبغي ان لا ينافى بايثار الغرزية
لعدم بقاء الغرزية مشروعة كما في قصر الصلوة في السفر واجيب بان الغرزية لم يبق
مشروعة مادام مخففا واشتراط باعتبار النزوع والفضل واذا نزوع صار مشروعا
كترك السفر لفصد الغرزية وبان المسح ليس برخصة اسقاط فان الفضل مشرع
وان لم ينزع خفيه كما اذا قاض الماء ودخل في خفه حتى انفسل اكثر رجلاه بطل
مسحه وكذا التوكايف وغسل رجليه من غير نزوع الخفت اجزاء عن الفضل ولولا
ان الفضل مشرع لما بطل مسحه ولا ينقص وضوءه بالانقصاء مرة مسحه
لكنه لم ينقص كذا في الزيلعي ويوافقنا في قاضيات حيث قال ما سمع الخفت
اذا دخل الماء خفه وابتل من رجلاه قد وثلاثة اصابع او اقل لا يبطل
لان هذا القدر لا يجزئ عن غسل الرجل فلا يبطل به حكم المسح وان ابتل جميع
القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح روى ذلك عن ابي جعفر انتهى كذا في الخلاصة وقد نقل
لان المصريح في كتاب اصول ان المسح على الخفت رخصة اسقاط ولا يشرع في التيمم
وقتا وايضا في بكرانه اذا ابتل قدمه لا يتحقق مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخفت يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع غسله معتبرا فلا يجوز بطلان المسح
انتهى وقال في فتح القدير ان كلمتهم متفقة على ان الخفت اعتبر شرعا ما قاسر
الحدث الى تقدم فيبقى القدم على طهرها رتبا ويجل الحدث بالخفت فيزال بالمسح
وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخفت وعدم غسله سواء اذا لم يبتل معه ظاهر
الخفت فانه لم يزل به الحدث لانه في غير محله فلا تجوز الصلوة به لا يصلي مع حدث
واجب ارفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلوة برغسل
ولا مسح ضار كما لو ترك ذراعيه وغسل محله غير واجب الفضل كالتخذه ووزانه
في الظهيرة بل يفرق انه لو ادخل يده تحت الجرم فوقع فقع على الخفت لم يجز لانه
في غير محل الحدث انتهى ولان مراد السائل بالمشروعية في قوله لعدم بقاء الغرزية
مشروعة الجواز في نظر الشرع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم
من الاحكام الشرعية على ما يدل عليه تنظير لقصر الصلوة فان العامل بالغرزية
ثمة يا ثم مع ان فرضه يتم فالحق في الجواب هو الاول ثم اعلم ان غسل الرجل في
الخفت ان لم يعتبر شرعا على ما ذكره النجاشي وقتا وايضا في بكره وفتح القدير وفي
المسح وانما بعد انقضاء مرة المسح فهو معتبرا بالاتفاق حتى لا يلزمه بعد انقضاء

المدة نزع الخفت وغسل الرجل بل يكفي ذلك الغسل لانه الحدث نفع الى التيمم بعد
الانقضاء فصار محله الغسل على ما صرح به في فتح القدير وغيره من حديث **موجبه الخوف**
استنادا لايجاب الى الحدث اما بما ذكره من قبيل الاستناد الى الشرط بناء على القول بان
موجب الوضوء هو اعادة الصلوة بشرط الحدثا وحقيق بناء على القول بان موجب
هو الحدث وقد ذكرناه في اول الكتاب والمراد بالحدث ما يتاخر عن الوضوء ولا ما سبق
عليه لان الخفت شرع ما نفا للحدث لا دافعا له فلو جاز المسح لحدث سابق لزمان
يكون دافعا وذلك قلب الموضوع كالمستحاضة اذ البست والدم ليسيل وخرج الوقت
وتوقف فانها لا تمسح لان بخروج الوقت ظهر للحدث السابق فلو جازنا المسح
لكان الخفت دافعا له وكالتيمم اذ البس بالتييم ثم راي الماء يتوضا ولا يمسح والا
لكان دافعا **لان وجب عليه الغسل لما صحته** التيمم في عليه السلام كانا يمسح
بالمسح على الخفت لان جنابة ولكن من بول وغائط ونوم قبل الموضع موضع نفي
فلا حاجة الى التصور وقيل صورته مساقووضا وليس خفيه ثم اجب في مدة
المسح ولا ماء معه فتييم الجنابة ثم احدث ومعه ماء يكفي للوضوء لا يجوز له
المسح لان الجنابة سرت الى التيمم والتميم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له
المسح اذ البسها على طهرها رتبا فينزعها ويفسلهما فاذا نزوع وغسل رجليه وليس
خفيه ثم احدث بعد ذلك وعمن من الماء ما يكفي وضوءه فانه يتوضا به ويصح
على خفيه لان هذا الجواب يمنع الخفت من السراية الى التقدم لوجوده بعد البس
على طهره رة كاملة ولم يزل بعد ذلك بما ذكرنا مما عدا جنبا فاذا دخلت عليه وقتلوه
وعمن ماء يكفي وضوءه لا ينعى تيمم لانه يجب ولا يتوضا به لانه لا يفيد فان
احدث بعد ذلك وليس معه من الماء الا هذا المقدار فانه يتوضا ويفسل عليه
ولا يمسح على خفيه وان كان في المدة لما ذكرناه انه عا دجبا لوجود الماء الكثير
فان احدث بعد ذلك وليس معه ماء الا قدر ما يكفي للوضوء قوضا ومسح على خفيه
وعلى هذا يجرى المسائل ثم الخفض والنقاس في معنى الجنابة فليحتمل بها في عدم جواز
المسح في الغسل عنهما لكن الصورة المذكورة لا يتمشى في الخفض الاعلى قول ابي
يوسف لا على قول ابي جعفر ومحمد لان اقل الخفض عندهما ثلاثة ايام فلو قوضات
ولبست الخفين ثم احدث وتوضات ومسحت ثم حاضت كان ابتداء المدة
من وقت الحدث فاذا انقطع الدم لثلاثة ايام انقضت المسح لتمام مائة وان لبستها
في الخفض فغسل الرجلين واجبة ايضا لغوات شرط المسح وهو البس على المائدة والحق
تصوير المسئلة بحيث لا يوجد المانع من المسح سوى وجوب الانكسار واما على قول
ابي يوسف فيتمشى فان اقل الخفض عنده يومان واكثر الثالث فان لبستها المسألة
فحاضت وانقطع حيضها لها دتم وهو يومان واكثر الثالث فانها تنزعها
وتغسل رجليها ولا تيمم عليهما واما في النقاس فيتمشى التصور فيه على قول
الكل اذ لا حد لاقلة فان لبست على طهره رة كاملة ثم فقيت وانقطع قبل ثلاثة
ايام وهي مساقرة او قبل يوم وهي مقبلة فانها تنزعها وتغسل رجليها
ان كانا ملبوسين على طهرهما اي يجوز المسح بشرط ان يكون اللبس على طهرهما

قيد بالتام احتراز عن الغير التام كمن بقي من اعضائه لمعة لم يصبها الماء فلبسها ثم
 احدث قبل استيعاب المعة لا يجوز له المسح عليها وكما استخاضة ومن معها
 من صاحب العذر اذا لبس الخف ثم خرج الوقت وكما لم يتم اذا لبس خفيه ثم
 الماء لا يجوز له المسح لعدم اللبس على وضوء تام لانه يخرج الوقت ظهر الحديث
 السابق وكذا بوجود الماء فلو جاز لكان الخف رافعا وكذا يجزئ به ايضا من التمام
 بنبيذ التمر اذا تعين الوضوء به عند عدم الماء المطلق فانه وضوء ناقص فلا يجوز
 المسح في رواية ويجوز في اخرى كما في سوراخا كذا في الرجلين كذا في حيث لانه
 مسلم في مسألة اللعة واما في مسألة صاحب العذر والتيمم فلا لان وضوء
 صاحب العذر لا ينقص فيه بل هو ما بقي بشرطه كوضوء الاصحاء واما لا يجوز للمسح
 لهم بعد خروج الوقت اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء واللبس واما اذا
 كان منقطعاً وقت الوضوء واللبس فانه يسع تمام المدة كالاصحاء يسع يوماً وليلة
 لو مقيماً وثلاثة ايام وليا ليها لو مسافر ولو كان وضوءه ناقصاً لما كان كذلك
 واما مسألة التيمم فانه ما بقي بشرطه فهو كالوضوء فان اريد بعدم كماله عدم رفع
 الحدث عن الرجلين فمنوع والا لزم جواز الصلوة مع الحدث وان اريد عدم
 اصابة الرجلين في الوظيفة صافتمنع تأثيره في نفي المكان المعبر في الطهارة التي
 يعقبها اللبس اللهم الا ان يقال ان المسح ثبت على خلاف القياس بفعله عليه السلف
 على طهارة الماء ولم يرد منه ضل ولا قول يوسع موده فيقتصر على موده وهو
 الوضوء **وقت الحدث** قيد للتام لا للبس يعني ان الشرط هو تمام الطهارة وقت الحدث
 لا وقت اللبس حتى لو غسل رجله ولبس خفيه ثم اتم الوضوء قبل ان يجزئ ثم
 احدث او توشأ الا رجله ثم غسل احد رجله ولبس خفيه ثم غسل الاخرى ولبس
 خفيه ثم احدث او لبس خفيه ثم توشأ الا رجله ثم فاض الماء وابتل رجله
 مع الكعبين ثم احدث او توشأ وبقي على وضوء لمعة فلبس الخف ثم غسل المعة
 ثم احدث فانه يجوز له المسح في هذه الصور الاربع كلها لوجود تمام الطهارة وقت
 الحدث وان لم يوجد وقت اللبس وهذا لان الخف شرع ما نفا للسرية في رعي
 كمال الطهارة وقت منعه لانها لو كانت ناقصة عند ذلك كما اذا لبس خفيه
 بعد غسل رجله ثم احدث ثم اتم الوضوء كان رافعا لما يجل بالقدمين وهو قلب
 الموضوع وبهذا يظهر ان قوله وقت الحدث مما لا بد منه ههنا ولا يتبادر اشتراط
 تمام الطهارة وقت اللبس ويلزم ان يكون الصور المذكورة مما لا يجوز المسح فيها
 لعدم الشرط فان قيل ان قوله ملبوسين على طهارة يفي عنه لان اللبس يطلق
 على ابتداء اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا يحتج بالدوام عليه فيمنه لا يلبس ههنا
 الثوب وهو لا يسه فيكون معناه ملبوسين على طهارة سواء لبس ابتداء او بالدوام
 عليه فيشمل الصور المذكورة فلا حاجة الى ذكر هذا القيد على ما ذكره الزيلعي قلنا
 نعم الا ان المتبادر من اسم المفعول هو الحال على ما خرجوا به والدوام والاكتمار
 انما يستفاد منه بحسب القرين فلو لم يذكر ذلك القيد لتبادر ان هذا هو اللبس
 ابتداء فلا يشمل الصور المذكورة فان قيل المفهوم من ذكر هذا القيد عدم الجواز

عند كون اللبس على طهارة تام وقت اللبس مع انه ليس كذلك قلنا التام وقت الحدث
 اتم من التام فيه فقط والتام فيه وقيله ايضا والتام وقت اللبس يكون تاماً وقت الحدث
 وهذا عندنا وقال المشافى الشرط هو الطهارة التام وقت اللبس والخفة عليه ما
 ذكرناه ولا حاجة له في قوله عليه السلام اذا دخلتم اماكن هربين على ما بين في محله **يومياً**
وسيلة للمقيم وثلاثة ايام وليا ليها للمسافر لما في مسلم عن علي ان رسول الله
عليه السلام جعل للمسافر ثلاثة ايام وليا ليهن والمقيم يوماً وليلة وقال
 مالك في الرواية المقيم لا يسع اصلاً والمسافر يسع بله توقيت رواه محمد عنه
 في الموطأ لان المسح للضرورة ولا ضرورة في المقيم ولقوله عليه السلام لتعاد
 اذا كنت في سفر فامسح ما بدالك قلنا عدم الضرورة في المقيم ممنوع وصح
 عمار شاذ لا يعارض ما روينا **من وقت الحدث** لما روينا من حديث مسلم
 لان التوقيت لشيء مدة الحاجة وقبل الحدث لاحاجة الى المسح لحصول الطهارة
 بالفضل ولان الخف شرعاً ما نفا فتعتبر المدة من وقت المنع لان التقدير في الحقيقة
 لمدة منعه شرعاً وعن محمد انه يعتبر من وقت المسح الاول وعن الحسن البصري انه
 يعتبر من وقت اللبس والخفة عليهم ما ذكرناه **وفرغته** اي اقل ما يسقط به فرض
 المسح **قد رثاوت اصابع** حديث الحنفية ان النبي عليه السلام مسح على ظاهر
 الخفين خطوطاً بالاصابع لان اقل الجمع ثلاث ولا بد لهذا التقدير في كل رجل
 حتى لو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لا يجوز ولو مسح باصبع
 واحد ومدّها الى ان يبلغ مقدار اثلاث من غير هذا ما جدي لم يجز ولو مسح
 باصبع واحد ثلاث مرات واخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح كل مرة بموضع
 الذي مسحه ولو مسح بالابهام والسبابة جاز ان كانت مفتوحتين لان ما
 بينهما مقدار اصبع ولو مسح باصبع بجوابه الاربع ينبغي ان يجوز بالاكتمار
 على الاصبع بخلاف مسح المراس فان فيه اختلاف على ما ذكرناه بناء على ان
 تقدير الثلاث ههنا اتفاق على الاصبع وثمة اختلاف في المنة لو مسح برؤس
 الاصابع وجا في اصولها واكتف لا يجوز الا ان يتقاطر الماء ويخاله ما في الخلاصة
 لو مسح باطراف اصابعه يجوز تقاطر الماء او لا وهو لا يصح وما في المنة احول
 ولو اصاب موضع المسح مطراً او طرلاً فدلوا واجب او مشى في خيشم مبتل
 جاز لحصول الخف اعني اصابة البلة وهو الاصبع وقيل لا يجوز بالكل لا يفي
 حيوان لاءماء وليس يصح كذا في فتح القدير وهذا الخلاف مبنى على ان المسح
 على الخف هل هو طهارة بالماء حتى لا يشترط فيه النية او لا حتى يشترط
 فيه النية والاكثر على الاول **ومسح** ييل باق في اليد بعد غسل الاعضاء
 المنفصلة يجوز سواء تقاطرت البلة او لم تقاطر على ما صرح به في قاضيهان
 بخلاف الباقي بعد مسح المراس لانه مستعمل وفي الخلاصة لو وضع الخف
 ومدّها او مع الاصابع كلاهما حسن والاحسن ان مسح بجميع اليدين
 باصابعهما ولو مسح بظاهركفة جاز والمستحب ان يسح بيده كفة **اصابع**
اليدين هكذا اطلق كثير من مشايخنا وقديم في قاضيهان كونهما من اصفر اصابع

ثم اعتبار الاصابع من اليد هو قول العامة وقال الكرخي من اصابع الرجل ثلاث المسح يقع عليه وهي اكثر المسح فيقوم مقام الكل والاول اصح لانه المسح فضل يضاف الى الفعل لا الى المحل فيعتبر فيه الالة كما في الراس **على الاصل** لما روينا من حديث المغيرة ولما روى عن علي بن ابي طالب لو كان الدين بالرأى لكان مسح باطن الخشاء اول من ظاهرهم وقيل ولان باطنه لا يخلو من ثوب عادة فيصيب يده كذا في النهاية نقله عن المسعودي وهذا يقيد ان المراد بالباطن عندهم محل الوطى لا ما يلا في البشرة من الرجل وتقبه في فتح القدير بان تقديره لا يظهر اولوية مسح باطنه لو كان الدين بالرأى بل المتبادر من لفظه على ذلك ما يلا في البشرة لا الجأت المحاذي للسما والحدوث وهذا لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدوث ومحل الوطى من باطن الرجل فيه كظاهره انتهى وقال الشافعي يجوز المسح على باطنه وعقبه وجوانبه لانه خلف الفسل فيجوز في جميع محل الاصل كسح الراس قلنا ان ما ثبت على خلاف القياس مقصور على محله وقد ثبت بما روينا ان محله هو على الخلف فلا يجوز غيره ولذلك قال في الخلاصة في رجل قطعت احدى رجله وبقي منها شيء يسير فلبس الخلف على الصحيحة فانه لا يجوز المسح عليه ولو لبس الخلف على المقطوعة ان كان اباق اقل من ثلث اصابع لا يمسح ايضا وان كان ثلث اصابع لكن من العقب لا يمسح المسح لا يمسح كذلك وان كان من ظهر القدم جاز انتهى وكذا في قاضيان وزاد فيه لو قطعت رجله من الكعب لا يمسح لان غسل محل القطع واجب عندنا فيجب غسل الرجل الاخرى ولو لم يكن له الا رجل واحد فلبس عليها الخلف جاز له المسح وقياسه على مسح الراس فاسد لان فضل المسح ههنا ابتداء غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسح الراس فان المسح ثمة على تمامية بيان ما ثبت بالكتاب لا يفسد لشرع فيجب العمل بقدر ما يحصل به اليقين وهو المقدار لان المحل معلوم بالمتق فلا حاجة الى جعله بيا ناله **وسنته ان يمسح اصابع الرجل** وقال الشافعي ومالك سنته ان يمسح ظاهرهم وباطنهم لما روى عن المغيرة ان النبي عليه السلام مسح على الخلف واسفله قلنا ضعفه الترمذي ولو سلم فقيده ما يلى الساق وما يلى الاصابع توفيقا بينه وبين ما روينا **وعيد الى الساق** ولو جاز ايضا وكذا الوضوء عرضا جاز لكنه خالف السنة والاصل فيه ما رواه الطبراني عن جابر ان النبي عليه السلام امر بالمسح من مقدم الخفين الى اصل الساق مرة ولم يكن واجبا مع ورود الامر لان التقاضية الالة على المحل ولا عبرة بتعيين محل الابداء والاستبراء في مورد النص وقد روى مسحا النبي عليه السلام على ثيابه بل ذكر المدة الى الساق فجعلنا الفرض اصل المسح والمدة سنة جمعا بين الروايتين ولا مجال للمحل المطلق على المقيد مع امكان الجمع بينهما **مفرجا اصابعه خطوطه** لما روينا **مرة واحدة** لما روينا **وتمتعة الخرقا** ان كان يرى ما تحتها ولو في حال المشي فقط وقال زفر والشافعي تمتعه القليل ايضا وهو القياس لان الخلف عهد ما تفتا فاذ ابدى بعض رجله سرعا لحدث الى ذلك البعض لعدم المانع فيسر الى الكل لعدم التجزئ ولنا ان الخفاف لا يخلو عن قليل الخرق فانها وان كانت جارية

فأما الدور والاشاق في خروج فيه حتى يدخلها القراب فيلحقهم الخرج في التزع عن القليل فجعل عفو اختلاف اكثر لعدم الخرج فيه لند رقه وقال مالك لا يمنع اكثر ايضا لان الخلف يعتبر ما دام ينطلق عليه اسم الخلف قلنا العفو في القليل اخص من الخرج ولا ضرورة في اكثر فيبقى على عدم الاصل وقيل يفضل ما ظهر ويصح ما ستر قلنا انه جمع بين الاصل والبدل ولا نظير له في الشرع قال في الزيلعي والخرق المانع هو الخرج الذي يرى تحت الخرق من الرجل او يكون منضمنا لكن ينخرج عند المشي ويظهر القدم منه عند الوضع بان كان الخرق عرضا وان كان طولا لا بد من ثلث اصابع واكثر لكن لا يرى شيء من القدم ولا ينخرج عند المشي لصلابته لا يمنع المسح انتهى وكذا لا يمنع لو كان الخرق اكثر من ثلث اصابع ولكن يرى منه دون الثلث على ما في فتح القدير والخرق في اعلى الكعب لا يمنع وان كان لانه لا يمنع بلبسه والمعتبر في المعنى هو الخرق في الكعب وما تحته من محل الفرض على ما صرح به في فتح القدير والزيلعي ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدر مكشورا منع كذا في الاختيار وعلمه في الزيلعي بان مواضع الاصابع يعتبر اكثر فكذا القدم وتقبه في فتح القدير بانه لا يمنع هذا التقليل لزمان لا يعتبر قدر ثلث اصابع اصفرها الا اذا كان عند اصفرها لان كل موضع ح اما يصغر باكثره انتهى والذي ظهر منه انه اذا قدر ثلث اصابع مطلقا حتى في العقب وهو اخص الامام الشافعي على ما في شرح الطحاوي وهو الظاهر من اطلاق قوله المصنف وهو ما يبعد دونه الى اخره لكن قال في قاضيان هذا اي اعتبار ثلث اصابع اذا كان الخرق في مقدم الخلف وفي اعلى القدم او اسفله وان كان الخرق في موضع العقب ان كان يخرج منه القليل نصف العقب جاز عليه المسح وان كان اكثر لا يجوز **عن الحارث** في رواية اخرى يمسح حتى يبيدوا اكثر من نصف العقب انتهى واختاره شمس الائمة الطحاوي والامام المعروف بخوارزمي انه ولو كان الخرق يبيد ومنه ثلث من انا محل الرجل لا يمسح الا يجوز واختاره الامام الشافعي وقال الطحاوي لما كان اسفلها مستورا وان كان داسر لا يمسح فالا يمسح جواز المسح عليه كذا في الخلاصة ثم بين الخرق اكثر قبوله **وهو ما يبيد ومنه ثلث اصابع الرجل اصفرها** لان هذا القدر من الكشف يمنع قطع المسافة فيخرج من هذا الخلف فلا يجوز عليه المسح ولان الثلث اكثر الاصابع فلم يمسح كل واحد من اصابعه حتى يمسح اصابع اليد اعتبارا بالمسح وبه جزم في الخلاصة قلنا الخرق يمنع قطع الشفر وتساوي المشي وهو فضل الرجل بخلاف المسح فانه يتأخر باليد والرأس محله والاصل في الافعال ان يضاف الى فاعلهاء ونحوها فعلى كل اصيف الفاعله ثم اعتاد اصفر رواية الزيادات وصح في الهداية وقال الطحاوي لا يعتبر في الخرق اكثر الاصابع ان كان الخرق عند اكبرها واصفرها عند اصفرها والا حويل هو الاول وفيه قطع الاصابع يعتبر الخرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت وهذا فيما اذا اكتشف غير موضع الاصابع **والخفاف** لا يمسح الا يمسح نفسه فاما اعتبار انكشف ثلث اصابع انتهى كما ولا يعتبر الا يمسح لان كل اصبع اصل بنفسه فلا يعتبر غيره حتى لو اكتشف ارباع اصابع صاعين بها وهما قدر ثلث اصابع من اصفرها يجوز المسح وان كان مع

صاحبتها لا يجوز **ويجمع الخروق التي كانت في خف** لانه يمنع قطع السفر به وتتابع
 المشقة فيخرج عن حد الخف واقل ما يجمع ما يدخل فيه المسئلة وما دونه لا يعتبر
 وعن ابي يوسف انها لا يجمع كما في الخفين لانهما قطع المسافة بها عند تفرقها
 صفة كقدر الحصة وانما لا يمكن عند اجتماعها في مكان واحد حقيقة لانه
 ينتفخ معنى الخف واذا اجمع الخروق في احدى ما يمنع المسح على الاخر ايضا اذا اجمع بين
 الاصل والبدل في الشئ فيعضوا واحد **لا في الخفين** لان الخرق في احدى ما يمنع
 قطع المسافة بالاخر فلو كان الخرق في خف قد راصبعين في موضع او موضعين
 في الاخر قد راصبع جاز المسح عليها بعد ان وقع المقدار الواجب من المسح على الخف
 بنفسه لا على الخرق لانه لو مسح مقدار ثلثه صابع اليد على الخف وعلى ما ظهر من
 الخرق اليسير لا يجوز لان المسح على ما ظهر من الخرق اليسير ليس بمسح على الخف حقيقة
 ولا على اثار حقيقة فظاهر وانما حكمه فلان الخرق المذكور انما جعل عقوا في جواز
 المسح على خف هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على ظهره من مسح كمن القدر الواجب
 لانه انما اعتبر عقوا فيه لما في اعتباره ما خاف من المسح حرج ولا حرج في عدم اعتباره
 ما يقع من المسح على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر في ايقاعه على غيره
بخلاف الخباسة المتفرقة في خفيه وكذا في ثوبه او بدنه او مكانه او في جميعها لان
 المانع فيها كونه تاملا مقدارا ما يمنع جواز الصلوة وقد وجد ذلك فيجمع بخلاف
 الخرق فان المانع فيه امتناع قطع المسافة لاذات الخرق ولا ذات الخبثات
 وقد وجد ذلك المعنى في الخف دون الخفين ولو كان في موضع سجوده وتحت يديه
 اقل من قدر الدرهم لكن لو جمع يبلغ اكثر من الدرهم لا يجمع ولو كانت تحت قدمه تحت
 كل قدم اقل من قدر الدرهم لكن لو جمع يبلغ اكثر من الدرهم يجمع ولا يجوز منه الصلوة
 على ما في الخلاصة وذلك لان كل ركن معتبر بنفسه وكذا موضع وموضع القدمين
 موضع واحد وفي الخلاصة ايضا والخرق في احدى الخبثات هل يجمع اصل الخبثات
 فيه واعلم ان الثوب يجمع انتهى يعني لو كانت في ثوبه اعلام من حرير لو حجت بلغت اكثر
 من اربع اصابع لا يجوز لبسه **وبخلاف الاكتشاف** يعني لو اكتشف شئ من فرج
 المرأة وشئ من ظهرها وشئ من ثوبها وشئ من خفافها ولو جمع بلغ القدر
 المانع لم يجز صلواتها معه لانه المانع فيه نفس الاكتشاف القدر المانع وقد وجد
 بخلاف الخروق على ما عرفت وفي الخلاصة عريانة تحجب على ثوبها لانه لا يملك خبا
 قائمة انكشف من كل ساق منها اقل من قدر الربع واذا جمع كان مثل ربع احد
 الشاقين فانها تصلح جالسة وتجمع انتهى وتام كيفية جمعه سياتي في شرح
 الصلوة **وينقضه** اي المسح **تاقض الوضوء** لان ما ينقضه اكل ينقض الوضوء ايضا
 اوله بدل عن الفصل فما ينقض الاصل ينقض البدل ايضا **ونزع الخف** كلها
 او اكثرهما لان الحدث السابق يسري بعد النزع الى القدمين لانه والى المانع
 فيعمل عمله وهذا وان كان من قبيل تخصيص المصلحة لكن المصلحة شرط في كل
 ان الحدث السابق لما لم يسر الى القدم بالخف فاما ان يسري الى الخفاف والاقفا
 باطل للزم جواز الصلوة بلامسح عليه وكون المسح عليه على الاثر لا

لا يرتفع

ان لا يرتفع بالمسح او يرتفع والاول باطل للزم جواز الصلوة مع الحدث بلا ضرورة
 سلم فيلزم ان ينقض المسح بخرجه الوقت كطهارة المحدث وعلى الثاني لزم ان لا ينفك
 بالنزع لان المحدث لا يبادر قلنا ان ارتفاعه بالمسح مقيد بمدة منع الخف وبعد
 تمام المدة كانه لم يرتفع كما في التيمم فان ارتفاعه بالتراب مقيد بعدم وجدان الماء
 وبعد الوجدان كانه لم يرتفع **ومضى المدة** لما روي من حديث المدة بناء على ان مفعول
 الغاية حجة عندنا ولما بيناه من معنى سريته الحدث السابق نذكر ما ذكرنا فيه
ان لم يخف تلف رجله من البرد الظاهر انه قيد لكل من النزع والخف فانما
 التلغف يجوز له المسح الى ان زال هذا الخوف وان طال علم في الخلاصة كذا ذكره
 الزيلعي نقله عن جوامع الفقه والمجمل وعلمه بانه يلجئ به مرد وهو من فروع ولانه
 اذا كان يضره ما ركاب جريح وهو غير موقت انتهى وقال في قاضيه ان لو تمت المدة وهو في
 الصلوة ولا ماء معه يمسح في صلوة على الاصح ان لا فائز في النزع لانه الفصل ولا ماء
 خلا فالتن قال من المشايخ نفسه انتهى ونفعه ابن الهمام وقال الذي يظهر صحة القول
 بالفساد لان الشرع قد منع الخف بحد فيسري الحدث بعدها ان لا يبقا لها فكم
 يقطع عند وجود الماء ليغسل رجله يقطع عند عدمه ليتيمم للرجلين فقط
 ليلزم زقوا الاصل بالخلف بل لكل لان الحدث لا يتجزئ فيصير محدثا بمجرد
 القدمين وان كان بحيث لو اقتصر على غسلها ارتفاعه كن غسل اعضاء
 الارجلية وفي الماء فانه يتيمم للرجلين فقط والا كان جميع الاصل والخلف
 ثابتا في كثير من الصور بل للحدث الفائم به فانه على حاله ما لم يتم الكلي وهذا
 لان التيمم ان لم يصيب الرجل حسا لكنه يصيبها حكم الطهارة عنده وهو
 المقصود فلا يصلح عدم الماء مانعا السرية بعد تمام المدة المعتدلة شرعا غاية
 لمسه **وعلى هذا** انما ذكر في جوامع الفقه والمجمل من انه انما ينزع اذا تمت
 اذا لم يخف فان خاف فله ان يمسح مطلقا فيه نظرا فان خوف البرد لا اثر له في منع
 السرية كما ان عدم الماء لا يمنعها فغاية الامران لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم الخوف
 البرد وعن هذا نقل عن بعض المشايخ تأويل هذا المسح بانه مسح جبهة لا مسح خف
 حتى يستوي الخف واكثره ولكنه ضعيف لان الخف لا يصدق عليه الجبهة و
 يستلزم ايضا بطلان كلية جواز التيمم لخوف البرد وهذا كما لو بقي من اعضاء
 لمعة ولم يجد ما يغسلها فانه يتيمم ويصلح بالتيمم **فلو نزع قبل المدة او مضى**
وهو متوضي وغسل رجله فقط وليس عليه اعادة بقية الاعضاء خلافا للفتا
 لعدم التجزئ كما يستغنى الحدث قلنا الحدث اسم لخارج جنس والمضي ليس
 كذلك ولما سري الى القدم حدث سابق وبقا اعضاء طاهرا يغسل فيكون
 غسلها ما لم يوجد الحدث في حقها ولم يوجد والموا لا ليس بشرط في الوضوء
 عندنا فلا يضر فواتها **وخرج اكثر القدم الى ساق الخف نزع** وهذا قول ابي يوسف
 وصححه في الهداية وروى عنه في الامام اذا خرج نصف القدم الى الشاق
 فهو نزع وعن محمد ان كانا الباقي قد رجع الغرض انتهى لانه اصابع اليد لا ينقض
 وعن ابي حنيفة اذا خرج نصف القدم الى ساق الخف نزع

الخرق يجمع والاخاف
 سهل

احادتها فاعادها لا يجوز المسح لان العقب مقدار ربع القدم فجزءه زال مع القدم
فلا يجوز المسح وكذا لو كان مسح على صدره وقدمه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب
الحفت الى الشاق لا يمسح والى مادونه يمسح اما لو كان الحفت واسفله يرتفع العقب
يرفع الرجل الى الشاق ويعود بوضعه فلا يمسح وقال بعضهم ان كانا باقيا بحيث يمكن
المشي فيه كذلك لا ينتقض وهو من الحفت وقال ابن الهمام وهذا في الحقيقة هو من
نظر الكل في نقص خروج العقب ليس الا لانه وقع عنده مع طول العقب في الشاق
لا يمكن متابعة المشي فيه وقطع المسافة معه بخلاف ما اذا كانت تعود الى محلها
عند الوضع ومن قال لاكثر فلفظه ان الامتناع منوط به وكذا من قال يكون الباقي
قد انقضت وهذه الامور انما تنبى على المشاهدة **ولو مسح مقيم فصار قبل يوم وليلة**
تتم ايمن وقت الحدث مرة السفر اي لا يتقارن ان سافر قبل ان ينتقض طهارته
التي ليس عليها الحفت واما ان سافر بعد ما احدث قبل معنى مرة الاقامة فنية
الشافعي قال لا يتم مستند لا بان المسح عبادة شرعت فيها على حكم الاقامة فلا يتغير
بالسفر كما اذا شرع في الصوم وهو مقيم ثم سافر وكذا اذا شرع في الصلوة في سفينة في
المصر فصار في صلاته فانه لا يتغير لان حال الاقامة حال الغزبية وحال السفر حال الحرة
فاذا اجتمع الغزبية والحرية وانما اطلاق قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة ولما
ثلاثة ايام وهذا سافر فيصيرها بخلاف ما بعد كل مرة الاقامة لان الحدث قد مر
الى القدم ولنا ايضا ان المسح حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه اخر الوقت كالماتن
اذا ظهرت فيه يجب عليها الصلوة والطهارة اذا اصابته فيه سقطت والمسافر اذا
اقام في اخر الوقت يتم صلاته والمقيم اذا سافر فيه يقصر وقياسه فاسد لعدم الجاه
وكون المسح عبادة مقصودة ممنوعة ولهذا لم يشترط فيه النية عند الاكثرين وهو
الاصح ولان الصوم والصلوة لا يتجزآن باعتبار الاقامة في اول الصوم يحرم القطر
واعتبار السفر في اخره يبيحه فيخرج المحرم وكذا في الصلوة يترجم جانب الاقامة
للاحتياط واما الوقت فما يتجزأ فلم يجمع الاقامة والسفر في وقت واحد
فكان الاعتبار بالوجود وهو المستقر ولو كان ما دون ذلك للمصطفى من يوم وليلة
ودخل في الصلوة وسبقه الحدث فيها وعاد الى مصر صار مقيما وقد انقضت مدة
وهو في الصلوة على ما في الشرائع الوهاب ولا تقصد استحسانا على ما في البحر عند جمهور
ولو عاد الى صلاته قبل من يوم وليلة انتقلت المدة الى السفر وجب له تمام في هذه
الصلوة احتياطا فكان مسافرا في حق المسح ومقيما في حق اتمام هذه الصلوة في
مسألة عجبية **ولو مسح مسافر فاقام تمام يوم وليلة نزع الحفت تمام المدة**
والاى وان لم يكن اقام تمام يوم وليلة بل قبله تمام يوم وليلة اي تمام يوم وليلة
لانه مقيم والمعدور ان ليس خفيه على **نقطة** اي انقطاع العذر الذي يمتنع
فكان يصح فيسح يوما وليلة ان كان مقيما وثلاثة ايام ولباها ان كان سافرا
والاى وان لم يكن على انقطاع بل لبسه مع سيلان العذر مسح في الوقت
لا بعد خروجه لسرية الحدث السابق والمانع وهو الوقت قد زال وهذا ينزع
الى تخصيص العلة والخاص معروف ومسألة المذود وسياق في مقفلة ويجوز للمسح

على المرموق وهو ما ليس فوق الحفت وقال الشافعي لا يجوز لعدم الحاجة اليه غالبا
فدو يتعلق به الرخصة ولا يلزم لو جاز لزم العدل عن البدل ولا نظيره في المبرج ولنا
ان النبي عليه السلام مسح على الجرمين صحيح لا يحتاج والحاجة اليه ما مر في
الحفت كما ان الحفت وقاية للرجل وكلاهما تتبع للرجل فضا حفت ذى طابقين يضار
بدل الحفت الرجل لا من الحفت وانما لا يسطل ينزع احد الطابقين لانه جزء من الحفت لم
ياخذ الاصاله بوجه كما اذا غسل رجله ثم زال جلده لم يجب غسلها تانيا بخلاف
المرموق لانه بالمسح عليه ظهرت اصالة وزالت تبعيته فسادا كان الحفت
فيستل المسح بغيره لا يقال لو كان بدلا لسمى الرجل كما في ينبغي ان لا يجوز للمسح على الحفت
ينزعه لان الحفت يمكن بحاله المسح حال قيام المرموق فاذا زال صار محلا للمسح لزوال
المانع عن عملية المسح فيسح عليه وعلى المرموق الباقي منه لا يتعاقص وصفيهما لان المسح
لا يتجزأ شيئا وان تعاقضا في بعض روايات الاصل ينزع المرموق الاخر فيسح على الحفت
عليها والخلاصة ووجه الظاهر انه لو لم يبدأ على احدها كان له ان يمسح عليه وعلى
الحفت الاخر فكذلك هذا الحفت على الحفت كالمرموق عندنا في جميع احكامه على ما في الخلاصة
وكذا الحفت فوق اللعانة على ما يدل عليه ما قاله في غاية الايمان ان ما جاز المسح عليه
اذ لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه ايضا اذا كان بينهما حائل حفت اذا
كان حفته حفت او لعانة وهذا صريح وان اللعانة على الرجل لا يمنع المسح على الحفت
فوقها لكن قال في شرح الجمع نقل من فتاوى الشاذلي ان ما ليس من الكراباس المجرد
تحت الحفت يمنع المسح على الحفت كونه فاصلا وقطعة كراباس تلف على الرجل لا يمنع
لان غير مقصود باللبس فلا يفصل ولا يصح الجواز لان الحفت تحت المرموق والحفت
مقصود باللبس مع انه لا يمنع المسح عليه على ما عرفت **فوق الحفت لبس** اي الجرمين
قبل الحدث لعدم تعذر الحفت بخلافه ما لو لبس الحفت على طهارة ثم احدث
ثم لبس المرموق فانه لا يجوز المسح عليه سواء لبسه قبل المسح على الحفت او بعد
لتعذر الحدث على الحفت فلو رآه لم يمسح عزم وكذا لو لبسه قبل الحدث ثم احدث
لكن ادخل برحمته فسمح على خفيه فانه لا يجوز له مسح في غير محل الحدث لان
محله هو المرموق وقال في السراج الوهاج المشرط الثاني لجواز المسح على المرموق
ان يكون المرموق لو انقضى ما جاز المسح عليه حتى لو كان به فرق كبير لا يجوز المسح عليه
ولا يجوز المسح على المرموق اذا كان من كراباس ونحوه الا ان يكون رقيقا يصل
البذل الى ما تحت من الحفت فيجوز كونه مسحيا على الحفت كذلك في الذخيرة والمجمل
وفيها ايضا ويمسح على المرموق فوق الحفت عندنا فان لبسها وصل لا يمسح عليها
ثم قال وقوله لا يمسح ان كان اسفله من الكراباس وان كان من الصوف والجلدة
يجوز انتهى فسلم منه ان قول المصنف فوق الحفت ليس للاحتراز عما اذا لبسها وصل
على ما ظن لان الحكم فيه ايضا كذلك بعد ان وجد المشرط المذكور وفي الخلاصة
ايضا لو كان المرموقان واسعين بفضل المرموق من الحفت ثلثة اصابع فسمح على
تلك الفضلة لم يجز الا اذا مسح على الفضلة فيه ابن يقدم رجلاه على تلك الفضلة
فجواز ولو زال رجلاه عن ذلك الموضع اعاد المسح وجعل في القية الحفت مثل المرموق

في حكم هذه الفعلة حيث قال الفصل من المرقوق او الحنف قد ثلاث اصابع لم يجز
المسح عليها **وعلى الجوز** بجمع الجوز موضع الجملد على اعلاه واسفله او منعلا تحته
لا يعين ويشد به وهو الذي وضع على اسفله حلة **وكذا على التخنين** التخنين ان
يقوم على الشاق من غير شدة ولا يسهق ولا يشق الماء الى نفسه وقيل لا يشق الماء
الى القدم **وقال في الامام وهو قولها** والمشهور ان الامام قد كان منه ولا
ثم رجع عنه في مرض موته الى محبته على ما يراه صاحب الحديث الحنفية انه قال توفا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسح على الجوزين حتى الترموى وارجان ولا
يكنه الشئ والمعاذ عليه افا كانا تخنين وهو الاصل في الباب ولذا امتنعوا
على الفت المتخذ من الزواج والحديد او الخشب لعدم صلاحيتها المشي المقاد
وقطع المسافة وجوزنا على الجاروق ان كان يصير القدم بحيث لا يرد من العقب
ولا من ظهر القدم الا قد راصبع او اصبعين ولعلنا اذا لم يسترها لكن يستر القدم
بالجلد ان كان الجلد متصلا بالجاروق بالخرزجان المسح عليه وان شق بشئ
لا ولو يستر القدم باللفافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزوه مشايخ بخارى
كذا في الخلاصة وذكر في قاضيان المسح على الجوزين اما ان كانا دقيقين غير
منعطين او كانا تخنين منعطين او كانا تخنين غير منعطين في الاول لا يجوز بالاتفاق
وفي الثاني يجوز بالاتفاق وفي الثالث يجوز على قول الامامين وروى جميع
الرجح اليه انتهى **فصل في بقى قسم رابع** وهو ان يكونا دقيقين منعطين ولم يترافعا
ولعل كل الجوز ان كان يكون الفصل بجلد لا يجوز المسح عليه **لا على عمامة و**
تلبسوة بل لا على مسح الرأس **وبرقع** بضم واو وسكون ثائيه وضم ثالثه وفحه
هو الشئ الذي يجعله المرأة على وجهها والمراد بالمسح عليه ان يكون بلا عن
غسل الوجه **وقال في** بد لا عن غسل اليدين وهو ما يلبس على اليد للبرد والظلم
وكذا لا يجوز على خمار المرأة بد لا عن مسح الرأس وهذا لان المسح على الخفاف
بالنقص رخصة المخرج والمخرج في نزع هذه الاشياء وما شئت في الصحيحين من ان
الشيء عليه السلام مسح على عمامته ليس المراد ان يمسح عليها بل لا على مسح الرأس
بل المراد بانه مسح عليها بتكامل المسح على ناصيته بعد المسح على الرأس **ويجوز المسح**
على الجبيرة عبيد ان تربط على اللرج ويجبر بها العظام المكسورة والاصابع ما رواه
الدارقطني عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الجبائر وما رواه
ابن ماجه ان علي بن ابي طالب قال انكسرت احدى يدي فمسحت النبي عليه السلام
فامرني ان امسح على الجبائر ولان اللرج في نزعها فوق اللرج في نزع اللج فكان اولى
بشعر المسح **وخرقه القرعة** لما ذكرناه من اللرج قال في فتح القدير لا فرق بين اللرج
والقرعة واكثر والكسر ان وصلية **شدها بالوضوء** لانها انما تربطان حالة
الضرورة واشترط الوضوء في تلك الحالة يعني الى اللرج وهو المسح على الجبائر
القرعة **كالغسل** لما تحتها اي لا بد من غسل ما تحتها كالسج على الخفاف حتى لو كانت
الجبيرة على احدى رجليه مسح عليها وغسل الرجل الاخرى بخلاف المسح على اللجفت
لان الاول لا يفيض الى الجمع بين الاصل والبدل والثاني يفيض اليه ومنه قالوا

المسح على الجبيرة واجب بالاتفاق عند الثلاث على الاصح لوجوب غسل ما تحتها
وبالعذر العارض لا يسقط المسح عليها **فيجمع** اي اذا كان المسح على الجبائر وخرقة
القرعة كالغسل بجمع معه اي مع الغسل لعدم اضافته الى الجمع بين الاصل والبدل
على ما ذكرناه وما يتفرع عن كونها كالغسل ايضا انه لو مسح على خرقه رجله المخرجة
وغسل الصحبة وليس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ وينزع الخف لان المخرجة
معسولة حكمها ولا تجتمع الوظيفتان في الرجلين لكن هذا اذا لم يمس الخف على الصحبة
فقط فان لم يمس على الجبيرة ايضا بد ما مسح على جبهتها فانه يمس عليها لان المسح
عليها كغسل ما تحتها كما في فتح القدير والخاصة **ولا يترقت** المسح على الجبائر لانه يظن
عن غسل غير وقت ولم يرد فيه **اش وجميع على كل العصاية** اي ما يشد به اللرج قال في
الخلاصة واما المسح على الجبائر على قول من يقول انه فرض فلا يستعاب فرض وهو رواية
عن ابي حنيفة وفي رواية اخرى عنه لو مسح اكثر من جوز وعليه الفتوى ولو ترك المسح على
الجبائر ان كان يضرمه جازا اتفاقا وان كان لا يضرمه فذلك عند ابي حنيفة فلهذا هذا
قول ابي حنيفة الاول ثم رجع الى قولهما انتهى فظهر منه ان الخلاصة هي في موضعين فاشترط
بقوله ويمسح ويقول ويكتفى مسح اكثرها الى ما عليه الفتوى من كفاية مسح اكثر من القرص
واشترط بقوله آتاك ولو ترك من غير عذر الى الاختلاف الثاني في اختلاف بين الجبائر
والعصاية في هذا الحكم **مع وجهها** اي ما يشد بين العصاية ولربس العصاية يطلق
القرعة على ما ستر العصاية من اطراف القرعة وليس فيه قرعة وههنا يفتح الخلل عليها
قال في الخلاصة رجل باصبعه قرعة فادخل المارة فاصبعه او المرم فادخل
موضع القرعة فوضعا ومسح جاز له المسح اذا استوعب المسح العصاية وكذا في حق
المقصد وعليه الفتوى وايضا لا الماء الى الموضع الذي لم يستر العصاية بين
العصاية فرض انتهى هذا اختيار بعض مشايخنا وقال بعضهم ان الماء الى
القرعة التي لم يسترها العصاية ليس يفرض بل يكفي مسح العصاية وفي البحر وعليه في
فختارات النوازل وفي الزينة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف بغسل ذلك الموضع
ربما يبتل جميع العصاية وتنقد البلة الى موضع العضد فينقصد وكلام المصنف
يناسب هذا القول لان المختار عندنا ان المسح على كل العصاية مع وجهها ليس يفرض
بل الفرض عندنا هو مسح اكثر العصاية على ما ذكرناه ولذا لم يقل ويفرض المسح على
كل العصاية مع وجهها بل قال ويمسح ثم قال ويكتفى مسح اكثرها **القرعة كلها**
كانت تحتها جراحة اولاً اشارة الى ما في فتح القدير المسح على الجبيرة انما يجوز
اذا خضر الغسل او المسح على نفس القرعة والجراحة حتى لو لم يضره بالماء الحار
وهو يقدر عليه وجب استعماله واذا زاد استعمله على نفس الجراحة فانما هو
الحل والمسح مسح على اكل بقا القرعة مع القرعة وان لم يضره غسل ما حوله
ومسحها نفسها وان خضر المسح لا الحل يمسح على الخرقه التي على رأس اللرج
وفيل ما حوله تحت الخرقه الزائفة اذا كانت بالضرورة يتقدر بقدرها
واذا خضر الحل لا المسح يمسح على اكل وهكذا الكلام في العصاية ان خضر مسح
على كلها ومن ضرر الرجل ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها بنفسه ولا يجد

من يزيلها انتهى وقد ذكرنا ان المسح على العصابة والجيرة واجب ولا وعلى قد كثر
واجب على من هو واجب على الاستيعاب او على اكثرها وهو اختيار المصنفين **في**
مسح اكثرها وعليه الفتوى على ما في الخلاصة وهو الصحيح على ما في الكافي **فان**
سقطت اى الجيرة او العصابة عن برء بطل المسح لزوال المخصص ففي الحكم على عدم
الاصل لان عدم علة عدم **واة فلا** لقيام المخصص واعلم ان الجيرة او العصابة
اما ان تسقط عن برء او لا عن برء وعلى الاول ان كان خارج الصلوة وهو متوضئ
غسل موضع الجيرة او العصابة ولا يغسل باقي الاعضاء وان كان في الصلوة
فان كان بعد ما قصد قدرا تشبهت فسدت صلوة عند اخرج خلافها على ما سياتي
في المسائل الاثني عشر وان كان قبل القعود غسل موضعها واستأنف الصلوة لانه
ظهر حكم الحدث السابق على شروع فصار كانه شرع من غير غسل ذلك الموضع
وعلى الثاني لم يطل المسح سواء كان في الصلوة او خارجها حتى اذا كان في الصلوة
مضى عليها ولا يشأ نفيها واذا اعدت تلك العصابة او غيرها بدلها وشدها لا يجب عليه
اعادة المسح عليها والاحسن ان يعيد على ما في الخلاصة وقاضيان وذكر في
الفتوى ان الجيرة اذا سقطت لا عن برء لا يطل المسح عند ايجح ويبطل عندها
وعلم منه ان المسئلة خلافية ولو برء موضع الجيرة ولم يسقط فان كان بحيث
لا يضر ازالها بطل المسح عليها وان كان بحيث يضر لشدة لصوقها فلا يبطل
على ما في البحر ثم المسح على الجيرة بخلاف المسح على الخف من وجوه اربعة لا يشترط
شد الجيرة على وضوء وثابتها ان مسح الجيرة غير موقت وثابتها ان الجيرة
اذا سقطت لا عن برء لا ينتقض المسح **ورابعها** انها اذا سقطت عن برء لا
يجب عليه الا غسل ذلك الموضع وخامسها ان الجيرة يتوكل فيها الحدث
الا صغر الاكبر **سادسها** ان الجيرة يجب استيعابها بالمسح على رواية ولا يجب
استيعابها على الاخرى على ما ذكرناه والخف بخلافها في جميع هذه المواضع
ولو تركه اى المسح على الجيرة او العصابة من غير عز جاز عند ايجح خلافها
واعلم انه لا نزاع في انه اذا كان المسح على الجيرة يضم يسقط عنه المسح وانما النزاع
فيما اذا كان لا يضره فقبل انه واجب عندها مستحب عنه لان العذر اسقط
وظيفة المحل فلا يلزمه المسح على الخائل وان لم يضره وقيل واجب عنه فرض
عندها لا تنقل الوظيفة الى الخائل وله ان ينقض وجبها في محل فلا يجوز في
اخر الابن يجوز الزيادة بمثله ولم يوجد قاعته ناه في وجوب العذر ونفساد
الصلوة بتركه وقيل الخلاف في المجرع اما المكسور فيجب فيه اتفاقا وكان نبأ
على ان جز المسح على الجيرة عن على كان في المكسور على ما روينا وقيل لا خلاف
بينهم ففوطها بعدم جواز تركه فمن لا يضره المسح وقوله يجوز اذ فيه يضر
فمنه من يضر الافتراض ومنهم من يضر الوجوب واما استحبابه على الرواية
عن ابي حنيفة فثبت نصيبه وفي الخلاصة ان اباح رجوعه عن قوله يجوز تركه الى
قولها وضع على شقاق رجله او عضون من اعضائه **دواء** او علك **لا يصلح** اما
تحت يحزبه اجراء الماء على ظاهر الدواء ولا يجب عليه ايضا الماء الى الحاجة

لمخرج والضرر كما في الجيرة ثم الاجراء على الظاهر واجب ان لم يضره والا لا يجب بل كفيه
المسح على ظاهره وان ضره المسح عكسه تركه وان كان الشقاق في يده وقد عجز عن الوضوء
بنفسه يستعين بغيره حتى يوضئ وهو مستحب عندنا وواجب عندها وان لم يستعن
وصل بالتيتم جازت صلوة عند لا عندها بناء على ان المكلف لا يعتبر قادرا بقدر
الغير عندنا ويعتبر عندها وان لم يجد من يوضئ جازت صلوة بالتيتم اتفاقا وعلى
هذا التفصيل اذا كان لا يقدر على الاستقبال او على التحول عن الحاجة ووجد من
يوجهه ويحول له ولم يوجد على ما بيناه في التيمم **ولا يفترق النية في مسح الخف**
والراس لعدم كونهما عبادة مقصودة والنية اتمى اشترط فيها وفي التيمم نية
ولا تضر فيها وقيل شرط في مسح الخف كما في التيمم والصحيح هو الاول لما ذكرناه
ولان المسح على الخف طهارة بالماء فلا يفترق الى النية كالوضوء بخلاف التيمم
باب **المخض** سببه ما رواه ابن عباس ان اكل آدم من الشجرة التي نهي
عنها قال الله نكح ما حملك على ان عصيتي قال رب ربته لي حواء قال فانه اعقبها ان لا
يجعل الاكرها ولا تضع الاكرها ومنها في الشهرين فلما سمعت حواء ذلك رنت
فقال لها عليك الرنة وعلى بناتك **هو** في اللغة دم خارج ومنه طامت الاربع
اذ اخرج دما وفي الشرع **دم حقيق** او حكمي فيد فله فيه الطهر الناسه والا لوان
كلها سوى لبياض الخالص **ينقصه رحم امرأة** خرج بالرحم دم الرفاف والجراث
وما خرج من الذكر ودم الاستحاضة لانها ليست من الرحم بل من العرق **بالغة** التي
بلغت سنن يحكم فيها ببلوغها اذا رأت الدم وصدقت فيها الواجب برؤية الدم
واضلت فيها فقبل ست وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثني عشر والخمار تسع
وخرج به ما رآه الصغرة **لاداء** خرج به دم النفاس لان النفاس في حكم المنيضة
ولذا اعتبر بتبعاتها من الثلث ويصح اخراج المستحاضة به كمن الاول ما ذكرناه
بها اى بالرحم لان من المرأة المسلمة الرحم لا يمنع كون ما رآه في عاداتها ايضا
وهذا التقريب بناء على ان معنى الحيض بحيث اذا ان كان مستمرا الحدث لكانت
عن الدم المحرم للتداوة والمتر كاسم الجناية للحدث الحاضر لا الماء الناصر ففرقه
ح مانعية شرعية بسبب الدم المذكور دعما لشرط فيه الطهارة وعن الصورة المسجد
والقربان **واقلة** اى اقل مدة ثلاثة ايام **بلياليها** في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة
انه ثلاثة ايام وما يخلطها من الليالي وهو ليلتان ونقلت التجنيس هذه الرواية عن ابي
يوسف وقال انما اضحى واحد اقله يوم وليلة وقال مالك لاحد لاقله وليلة عليهم قوله
عليه السلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة ايام اخبره اصحابنا عن طريق كثيرة
كل منها وان كان لا يخلو عن ضعف الا ان مجموعها يقوى قوة الحسن كيف وقد قال ابن
الهام بعد سرد الاحاديث بطريقه فذهن عنه احاديث عن النبي عليه السلام متقدمة
الطريق وذلك برفع الضعيف الى الحسن والمقد رت الشرعية مما لا يردى بالراجح
فالمرحوق فيها حكمه الرفع بل يمكن النفس كثيرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين
الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوى الضعيف ثم لا يشترط ان يكون ممتد
ثلاثة ايام بحيث لا ينقطع ساعة ليثبت كونه حيضا لان ذلك نادر بل يكفي رؤية

في طر في الثلاثة والانقطاع في اثنتي عشرة ساعة او ساعتين فصاعدا لا يبطل كونه
حيضا فحين رأت الدم ترك الصلوة والصوم وان حمل انقطاعه دون الثلاث
لان الاصل الصحة والحض دم الصحة فيعمل عليه علمي اختاره مشايخنا **رحمهم**
ابح انما لا تترك حتى يستمر الدم ثلاثة ايام والصحيح هو الاول لما ذكرناه من ان
الراهي ان هذه الايام واليا في عقبه باساعات حتى لو رأت الدم حين طلع نصف
قرص الشمس وانقطع في اليوم الرابع وقد طلع دون نصفه فليس ما تراه بحض
فيتوضأ ويقضي الصلوات التي تركها حين رأت وان طلع نصفه تقبل ولا تقضي
وكذا المعتادة بخمسة مثلات دما وقد طلع نصفه وانقطع في اليوم الخامس
وقد طلع أكثر اغتسلت وقضت خمسة ايام لانها مستحاضة فيها كذا في الكفاية
وعن ابى يوسف يومان واكثر الثالث لقوام اكثر مقام الحمل والحي على ما روينا
واكثره عشرة لما روينا وقال الشافعي ومالك خمسة عشر يوما لقوله عليه السلام
تقعد احد يهن مشطرها لا تصوم ولا تنكح والمراد زمان الحيض والشرط هو النصف
قلنا الشطر ليس على حقيقته لان في عمرها زمن الصفر ومنه الجبل واليا من لا يفيض
فيها بل المراد به ما يقرب الشطر مما في زمن الحيض واذا قدرناه بال عشرة كان مقارنا
للشطر وحصل التوفيق بين الدليلين ولو سلم انه حقيقة وهو حاصل قلنا فان
المرأة اذا بلغت خمس عشرة ثم حاضت من كل شهر عشرة ثم ماتت بعد ستين كانت تاركة
للصلوة شطرها على ان هذا الحديث كملوا في صحته قال ابن الجوزي انه لا يعرف
وابيهم لم اجد ابن منون لم يثبت بوجه عن النبي عليه السلام ولو سلم صحته لكان
دلالة على عدمه كما بطريق الاشارة لانه سيقول بان نقصان دينه لبيان المدة
المذكورة وما روينا عبارة فيها ادعيائه والعبارة في الاشارة **وما نقص عن**
افله وهو اثنتان وسبعون ساعة **وزاد على اكثره** وهو ثمان واربعون ساعة
فهو اكل مما نقص وزاد مستحاضة فان قيل قد تقدم انها تقطع الصلوة حين
رأت على الاصح ودم الاستحاضة لا يمنعه فكيف يكون المناقض استحاضة قلنا قلنا
بناء على ان الاصل كونه دم حيض وكونه استحاضة بناء على تحقق انقطاعه دون
الاقل **وما تراه المرأة من اللون** وهو البياض والسواد والحمرة والصفرة والكدرة
والخضرة والندبة **في وقت** اي من الحيض **سوى البياض واللحم** والغاليل في حكم الحيض
وهذا استثناء من اللون لان الجمع المحرف يفيد الاستغراق فهو **حيض** لما رواه مالك
عن عائشة قالت لا تميز حتى تزين القصة البيضاء امماء ابيض يخرج عقيب دم الحيض
هكذا اخرها بعض اصحابنا قلت الاولى ان يفسرها بخروج القصة الموضوعة في الفرج
وقيل الحيض بياض ليس عليها شيء من الصفرة والكدرة فيكون ذلك علامة فقاها **وما**
او تفسر بالظهر من القصة على ما فسرنا في فتح الباري لانه لا يرد على هذا التفسير ما ذكره
ابن الهمام ان مقتضى المروي عن مالك ان مجزئ الانقطاع دون رؤية القصة لا يجب
احكام الطهارة وكلام الاصحاب فيها ياتي في كل لفظ الانقطاع حيث يقولون
واذا انقطع دمها فكذا او اذا انقطع فكذا اي انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت
الوقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية العضة لم يجزئ تلك الصلوة وان كانت الانقطاع

عن

عن سائر الاولان وجبت وانما تراه في وقتها هو الحكم **رحمهم** بالنظر الى ليلهم وعياد
في عطاء الامكام ورايت في وقتها هو الحكم **رحمهم** بالنظر الى ليلهم وعياد
اذا دخلت احد اكن الكرسف فتخرج متفرقة فله نصيب حتى لا ترى شيئا وهذا يقضي
ان الغاية الانقطاع انتهى ولا يمتنع على هذا انقطاعه هذا القدر في ما ذكرناه من تفسير
القصة ثم اعلم ان الاسود والاحمر في الحيض في مدة في المستحاضة والمعتادة
لعله عليه السلام انه اسود عبيط والاحمر في طهارة واما القصة فلي الصحيح
لان الاصل في ذوات الاقراء في ايام حيضها ان تكون دما واليا نوع من الكدرة
وانما تغيرت صورتها لفساد الغذاء لعلها اكلت نوعا من البقول فاحضت صورتها
واما في الآية الكبيرة فلا تكون فيها حيضا جيل على جيل والميت فان الدم في الاصل
لا يكون اخضر وانما هو من فساد الميت واما القصة فان كانت في البتة او المعتادة
في ايام عادتها فيض سبقها دم اسود او لا وان كانت بعد انقطاع المعتادة
وانتقلت بها ولم يفضل منها طهر وكانت في وقت الحيض وهي العشرة يكون حيضا
ايضا وان لم تنكح بها لا يكون حيضا ومثل انه حيض ايضا قال في فتح القدير واما
القصة فلا شك انها من الوان في سن الحيض واما في سن الاياس ففي الفتاوى
بنت سبع وعشرين في صفة غير خالصة على الاستمرار فان كان ما ترى مثل لون
البن فحيض وان كان دون البن فليس بحيض وليست بصفر فخالصة فالظاهر
انه لفساد الرحم انتهى كذا في الخلاصة وفيها ايضا حدة العترة ما لو نظر الناظر
اليها يقول هي اصفر ثم قال وفي الصفرة ما يكون لونها يضرب الى السواد ومنهم شبهها
بلون الكوباس قبل ان يفسله القضا ومنهم من شبهها بلون صفرة الش ومنهم
من شبهها بصفر الغر ومنهم من شبهها بصفر التبن واما التربة فكلها حكم اكثر
وكلها حكمها حيضا مطلقا عندها وعند ابى يوسف ليست بحيضا لان ترى على
اثر الدم كذا في الخلاصة ثم المعبر في هذه الالوان طالة الرطوبة لا اليبوسة لان
اللون يتغير تغيرا لاسباب حتى لو رأت بياضا خالصا على الخرقه ما دام رطبا
فاذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض **وكذا اي يكون حيضا الطهر المختل بين الدمين**
فيها اي في وقت الحيض واعلم ان الطهر المختل اذا كان اقل من ثلاثة لا يفصل الا تقا
واذا كانت اكثر من اربعة عشر يفصل بالا تقا وان احاطة الدمين للطرفين شرط
بهما تقا لكن عند محمد للطرف من الحيض وعند ابى يوسف للطرف في الطهر المختل
واختلفوا فيها اذا بلغ ثلاثة ولم يبلغ اكثر من اربعة عشر على ستة اقوال اخرها ما
رواه محمد عن ابى حنيفة عن امهاتة امهاتة رأت يوما دما وشراية طهر او يومان
فالعشرة حيض لعدم اعتبار الطهر المختل لان استيعاب الدم من وقت الحيض ليس
بشرط اجماع فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوة وهو ضعيف لعدم اجماع
لان الدم منقطع بينهما بالكلية وفي النصاب بشرط بقاء جزء من النصاب في أثناء
الحول فلي هذه الرواية لو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وتسعة طهر او يومان
دما لا يكون حيضا لعدم احاطة الدم طرفي الحيض في وقتها وثابتها ما اختاره محمد
ان الطهر المختل اذا بلغ ثلاثة فصاعدا في مدة فان اشتوى الدم والطهر او غلب الدم

لا يكون الطهر فاصلا فيجعل لكل حيض ما كان عليه الطهر صار فاصلا وان لم يكن
جعل واحدا منهما بانفراده فيجعل لا يكون شيئا منهما فيجعل كل واحد منهما فاصلا وان لم يكن
ذلك جعل شيئا سويا كان في الحكم او الموقر وان لم يكن جعل كل واحد منهما فيجعل
جعل المقدم فيصير الموقر فيصير مقبلا فيستدرك رات يومين وما قبله
طهرا ويوما دما فالحيض فيصير المقدم فان الطهر الثاني وان كان غالبا
الدمين المحيطين به لكنه يغلب باعتبار عدم الدم الحكم المتقدم دما فان الطهر
الاول لما لم يكن فاصلا جعل خمسة دما خلا فلا يصح ان يسهل فان عندئذ التثنية الاولى هي
وهذه الاربعة الباقية ولو رات يوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما لم يكن شيئا منها فيصير
الغلبة الطهر ولو رات يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالسنة كلها حيض
لاستواءهما فغلب الدم لان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم والصلوة والبقاء
الطهر بوجوب طهرها فيتم المحرم ولو رات ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما
فحيضها الثلاثة الاولى لان الطهر غالب فاصلا والمتقدم بانفراده يمكن
ان يجعل شيئا ولو رات يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاربعة
لما بيناه ولو رات ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى
لنقطة من والثانية استقامة وثالثتها قول الجويوسف وهو ان الرواية عن ابي
وهو ان الطهر المختل اذا كان اقل من خمسة عشر لا يفصل لانه طهر فلو لم لا يصح
الفصل بين الحيضين فكذلك ابن الدمين لان القاسد لا يتعلق به احكام الصحيح
ففي هذا الجوف بداية الحيض وختمه بالطهر مثاله مبتدأة رات يوما دما و
اربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة من اول ما رات حيض عنده والباقي استقامة
امرانه عاداتها في اول كل شهر خمسة مثله فرات قبل خمسها دما ثم طهرت خمسها
ثم رات يوما دما فخمستها حيض عنده اذا جاوزه اربعة عشر لاجابة الدين من
عاداتها وان لم يبق شيئا وانما اذا لم يجاوزها فيكون جميع ذلك حيضا ولو رات
قبل خمسها دما ثم طهرت اول خمسها ثم رات ثلاثة دما ثم طهرت اخر خمسها ثم
استمر بها الدم فحيضها خمسها عنده وان كان ابتداءها وختمها بالطهر لوجود الدم
قبلها وبعد ها ورايتها ما رواه ابن المبارك عن ابي جريح وبه اخذ زفر وهو انه
يشترط مع احاطة الدم مرة الحيض كون الدمين نصابا في المدة مجتمعا فستقر لان
الحيض لا يكون اقل من ثلثه وهذا القول اخضع من رواية محمد بن زياد في
واتم ما اختاره مثاله رات دما وثلاثة طهرا ويوما دما واربعة طهرا ويوما دما
فالعشرة حيض وفاسمها ما اختاره ابن المبارك على ما روينا عن صاحب المشايخ ان
الطهر المختل لا يفصل اذا كان الدم نصابا في مدة الحيض ولو لم يكن رات يوما دما
وسبعة طهرا ويومين دما وثلاثة طهرا ثم يوما دما وثلاثة طهرا ثم يوما دما وثلاثة
طهرا ثم يوما دما فحين خمسة واربعون يوما فلي قول الجويوسف العشرة الاولى

والاربعة

47
والاربعة حيض وعلى رواية محمد العشرة بعد طهرها اربعة عشر وعلى ما اختاره
العشرة بعد طهرها سبعة وعلى رواية ابن المبارك العشرة بعد طهرها ثمانية
وعلى قول ابي سهل الستة الاولى منها وعلى قول الحسن الاربعة الاربعة ثم شرع ليلا
احكامه فقال **وهو يمنع الصلوة** لما في الصحيحين فاذا اجتمعت الحيضة فدعى الصلوة
انفقوا على انه يمنع وجوب اداها ووجوب قضائها لا طلاق ما رويناه وللزفر
الحرج في قضائها واختلفوا في انه هل يمنع نفس وجوبها او لا فنهي طائفة من
اصحابنا الى منعها ايضا بناء على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب اداها
عندهم ولان الوجوب يقتضي فائز من اداء او القضاء وكلاهما اشتق لما ذكرنا
وانقضاء الاثر دليل على انقضاء الملزوم وذهبت طائفة منهم الى بقاء نفس الوجوب
لقيام العقل وبقاء الذمة الصالحة للايجاب وقدره البدن وهو حكم شرعي
سببه الحقيقة ايجاب الله تعالى والظاهر في الجزء الاول من الوقت موسعا وانما الشك
وجوب اداء وهو عبارة عن لزوم اداء ما ثبت في الذمة وسببه الحقيقة مطابقة
صاحب الحق والظاهر لفظ الامر واجب عنه بنوع استلزام بقاء الذمة بقاء
الوجوب لانه لا يرقى لزوم وجود الملزوم بدون اللازم بخلاف النائم والمغمى عليه لان
بقاء الوجوب فيما ترتب فائز القضاء عليه بعد الانسائه والافاقه قالوا لا يجب
لها ان تنقض الوقت كل صلوة وتقع على صلاتها تسج وتكمل وتكبر مقدار اداء
الفرص كما لا تنفي العبادة **والصوم** لما رواه البخاري اذا حاضت لم تنصلي ولم تصومي
اختلفوا هل هو مكلف بالصوم حال حيضها والمانع اخر الاداء الى زمان ارتفاعه
ام لا يترتب عليه حال حيضها بل يترتب بعد طهرها بناء على ان الحيض انما يمنع وجوب
الاداء فيه لا نفس الوجوب لترتب فائز القضاء عليه قبل لا فائز في هذا الخلاف
وقيل يظهر فائزته في ان المانع اذا مات قبل الا بقطاع يجب ان يطعم عنها كل يوم
اخرت فيه على قول من قال انها مكلفة حال حيضها ويجب على قول من لم يقل به
والصحيح هو الاول لانها لو كانت مكلفة بامر جديد بعد الطهر لكان ما نصوبه
اداء لا قضاء لان القضاء يجب بما يجب به الاداء على الصحيح لا بامر جديد **يقضي**
لما في مسلم عن عائشة قالت نصيبنا ذلك فتؤمر بقضاء الصوم لا الصلوة ولانه
لا حرج في قضائه لعدم تكرره بخلاف الصلوة تكررها كل يوم **ودونها** لما روينا
وبينه اختلفوا فيه فقال ابو جريح ان قضائها ساقط وان حدثت الحيض او
انقاس في اخر الوقت لانه المعبر عنه وقال زفر ومالك في رواية انه ساقط الا ان
يتضايق الوقت من الفعل ويبقى منه قدر ركعة ثم يوجد المانع لان تاخيرها الى هذا
الوقت غير مشروع وقال الشافعي ان حاضت قبل ذهاب وقت يمكن فيه اداء الصلوة
كلها لا قضاء عليها والا فان مضى عليها وقت كذلك فبطلت القضاء والنجس عليها
اطلاق ما روينا فان قيل العمل باطلا فانه يقتضي عدم قضاء صلوة النفل التي
شرعت فيها وحاضت في اثنتائها مع ان المصريح في الخلاصة وشرح الوقاية والنقطة
لزوم قضائها قلنا انها مختصة من اطلاقه لانها وجبت بالشرع لا بالشرع
والرجل يأخذ بما التزمته بخلاف الصلوة المفروضة لانها وجبت بالشرع والشرع

قد اسقط حقه بما دانه في اثباتها فلا يجب قضاؤها فان قيل فليزمنها
قضاء صوم النفل الذي شرعت فيه وعاشت في خلوه لانه وجب بالشرع ايضا
مع ان المصريح في شرح الوقاية انه لا يلزمها قضاءه قلنا هذه المسئلة خلافية والمصريح
في النهاية وضع القدير من الصوم انه لا فرق بين الصوم النفل والصلوة النفل في لزوم
القضاء فيها اذا عانت في اثباتها وهو المروي عن الامام الاسيماي واختاره ابن
نجيم والفرق بينهما على رواية شرح الوقاية ان الصوم عبادة عن الامساك المخصوص
الذي كلف بمنزلة شيء واحد غير متجزئ والشبب في اوله هو السبب في اخره بعينه وكذا
المانع فاعتراض الحيض في اثباته هو اعتراضه في اوله فصار شرعه فيه ابتداء فترا
بالمعنى عنه فبطل شرعه ابتداء ووجه المطالبة بالقطع فلا يلزمه القضاء بخلاف
الصلوة فانها عبارة عن مجموع اركان مختلفة وافعال متنوعة فاعتراض الحيض في
جزء منها ليس كاعتراضه في اوله حتى يبطل شرعه فيها ابتداء باقترانه بالحيض
ووجه المطالبة بقطعها لان النبي انا وصلى عن الصلوة وهي لا تحقق الا بعد
انقضاء الحيض فاذا قطعت قبل الحيض قطعت ما لم يطلب منها قطعه فيكون
مبطلا للعمل قبل الامر بالاطاعة بعد انقضاء سبب ذلك العمل فيلزم به القضاء
لان شرعه ابتداء صحيح ثم يبطل باعتراض المانع وكذا الحال فيما اذا قطعت
بعد الحيض اعتبارا بما قبلها لا احتياط ثم هذا في حدوث الحيض وانما في زواله
فقال ابو جعفر والشافعي انه اذا زال في وقت يسع بركة تكبيرة الافتتاح يلزمها القضاء
وقال مالك يسع بعد ركعة يلزمها القضاء وقيل يلزمها القضاء لو بقي قدر
اداء تلك الصلوة قلنا يكفي في القضاء انقضاء سبب الوجوب وهو اخر الوقت
لا انتقال السببية اليه وتفرغ عليه وقد زال المانع عنه **ويمنع دخول المسجد**
ولو للعبور لما يتناه في الفصل ومصل الجنازة والعيد له حكم المسجد عند الفقيه
ابي الليث والاصح عدمه على ما اختاره الامام المرحوم قال في قاضيان الجبابة
ومصل الجنازة لها حكم المسجد عند اداء الصلوة حتى يصح الاقتداء وان لم يكن
الصفوف متصلة وليس لها حكم المسجد في حق المروءة وحرمة الدخول للحب
وقضاء المسجد له حكم المسجد في صحة الاقتداء وان لم يكن الصفوف متصلة وليس
له حكم المسجد في دخول الحائض عليها في البحر كدخالة المسجد **والطواف** لما في
الصحيحين عن عائشة قالت قال النبي عليه السلام لها حين تحيض فافعلي ما يفعل
الحاج غير ان لا تطوفي البيت حتى تطهري ولانه في المسجد فيحرم بلا طهارة ولا في
الطهارة واجبة في الطواف فتركها يحرم عليها الطواف ولانه صلوة فلا يجوز
مع الحديث حتى لو طاف للزيارة تائم وتحتاج الى الجارية بيته وان وقع عن دن
المح ويحل عن الاحرام **قوله** بالطواف لانه لا يمنع الوقوف بعرفة والمزدلفة وحرم
الحجاد وسائر افعاله لما روينا **وقرآن** في وجها ما تحت الاذان **عند محمد**
قربان الفرج فقط لقوله نعم فيكونك عن الحيض قل هو الذي فاعترضوا النساء
في الحيض ففسخ النبي عليه السلام بقوله اصنعوا كل شيء الا الجوارح ولما قول
ولا تقرنوهن حتى يطهرن لانه يتناول حرمه الاستمتاع بها بالجماع وغيره ثم خصص

بالحيض

بالحديث المغيب محل ما سوى ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النبي
عن قربانه وقد يستدل بما في سلم ان النبي عليه السلام يباشر نساءه فوق الارز
وهن حيض وبارواه ابو داود ومروعا لك ما فوق الارز قاله حين سئل عما يحل
من الاستمتاع بالحائض والمراد بما تحت الارز ههنا هو ما بين السرة والركبة سوى
الفرج بلا ستر بشيء على ما هو محل الخلاف لان الاستمتاع بالفرج حرام بالاتفاق
والاستمتاع بما فوق السرة ويحت الركبة وبما بينهما من فوق الارز حلال بالاتفاق
على ما مر به النووي وانما الخلاف فيما ذكرناه مما بين السرة والركبة سوى الفرج
بلا ستر بشيء قلنا لانه حرام وقال محمد انه جائز لكنه مكروه الا ان يستتر بشيء و
يستمتع من فوقه ومما يدل على ان محل الخلاف ما ذكرناه ما قاله في فتح الباري رحمه
الاستمتاع من الحائض بما بين السرة والركبة الا من فوق الارز وهو المشهور
عن ابي جعفر انتهى ومما يدل عليه ايضا ما قاله الحافظ البيني في حاشية الهداية قال
ابو جعفر وابو يوسف يجوز الاستمتاع بالحائض بما فوق السرة وما تحت الركبة ويجوز المباشرة
بين السرة والركبة بدون الارز انتهى وقد صرح بعض اصحابنا ان المراد بالارز
ههنا الاستتار فاذا استتر حل له الاستمتاع عندنا على هذا لا بد ان يفتد بما
ذكرناه ما قاله في فتح القدير وانما الاستمتاع بالحائض بغير الجماع فذهب اليه
وابو يوسف والشافعي يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الارز
ومذهب محمد لا يحرم ما سوى الفرج انتهى اي ما بينهما سوى الفرج بلا ستر بشيء
حتى ينطبق محل التزاع على ما ذكرناه **ويكفر مستحل وطئها** اي الجماع في الفرج لانه
حرام بالكتاب والسنة والجماع ومع هذا ثبت به الحل للزوج الاول والسبب
وتكثير المهر واحسان الزوج ولا يبطل به احسان القذف ولو فعله غير معتقد
حله فان كان ناسيا او جاهلا بالحيض او مكرها فلا شتم عليه ولا كفارة
وان فعله عمدا علما بالحيض محذور فقهه تركب كبيرة يجب عليه التوبة ووجه
الكفارة قولان فلهذا فيجوز في مال لا كفارة عليه وقال الحسن البصري يجب عليه
الكفارة عتق رقبة وقيل دينار او نصف دينار وقيل ديناران كان في اول
الحيض وينصفه ان في آخره ولو قالت حضت فكذبها ووطئ لا يعمل تكذيبه
بل يثبت الحريمة باخبارها لانه مما يعلم من جانبها واعلم ان حكم الحيض من جهة القنوة
والصوم والقرآن وحاشطه فيه الطهارة على ما ذكره ثبت ببروز الدم عندها
وعن محمد ثبت بالاخص من ثمرته تظهر فيها الوضوءات ووضعت الكرسف
ثم احسنت بقرول الدم اليه قبل الغروب ثم دفعته فجده تعفى الصوم عند
خروجها الى اذ لم يجد اخرف الفرج والداخل فان طارده اليه من الكرسف
كان حياضا ونفاسا اتفاقا ولو وضعت ليلا فلي الصبغت رات الطهر تعفى النساء
ولو كانت طاهرة رات اليه من اصبع تعفى ايضا ان لم يصل قبل الوضع
انوالا لها طهارة في الصورة الاولى من حيض وضعت حاشيا في الثانية حين
رقت اخبر بالاخصا طهارة ثم ان الحيض واجبة موقفة بالاياس وبعد
ينقلب الاحوال فارات بعد لا يكون حياضا في ظاهر المذهب وقال في شرح الوقاية

والختار انهما ان رأت دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا وسيل القضاء
بالاشهر قبل التمام وبعد لا وان رأت صفرة او خضرة او ترابية فهي استحاضة
انتهى هكذا نقله ابن الهمام عن الصدر حسام الدين ثم قال ثم انما يتحقق بالدم
المخالص الا يابس فيما يستقبل لا فيما مضى حتى لا تقصد الا نكحة المباشرة قبل معاودة
الدم واختلفوا في سنن الياض واكثر المشايخ قدروه ستين سنة وثنى بخارج
لحنس وخسين وبعضهم بسبع وخسين وفي المجتبى والفتاوى في زماننا ان الحكم بالياض
عند الحنين ولما ذكر ما يتعلق ببروز الدم من الاحكام شرع لذكر ما يتعلق بانقطاع
فقال **وان انقطع الدم تمام العشرة حل وطئها قبل الفصل** الا انه لا يستحب للرجل
في القراءة بالشديد ولا يفتى عليك ان التحل لتمام العشرة لا يتوقف على الانقطاع
لنقين كونها مستحاضة بعدها الا انه ذكره مشاكلة لقوله **وان انقطع لاق**
من العشرة عند تمام العادة **لايجل حتى يفصل** لان الدم يدور تارة وينقطع
اخرى فلا بد من الاغتسال ليقترن شح جانب الانقطاع بوجود ما زاد على عاداتها
من معة الاغتسال ولو بعد موت الماء في هذه الحالة يتمت فيحكم بطهارتها
حتى يجمل وطئها وان لم يفصل ولا تزوج زوجها اخر ما لم يفصل وفي الانقطاع
الرجعة يجزئ التيمم بدون الصلوة فلا ف على ما ذكره الا سيجاني في شرح
مختصر الطحاوي وقال في فتح القدير عن النجاشي مسافة طهرت من الحيض فتمت
ثم وجدت ماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقر القران لانها لما تمتمت خرجت
من الحيض فلما وجدت الماء فامنا وجب عليها الفصل فصارت كالجنب انتهى
والظاهر منه وما ذكرناه من شرح مختصر الطحاوي وان التيمم بدون الصلوة
يجزئها من الحيض ويجعلها طاهرة حتى يجوز للزوج قربانها ومرة ارجع
وقال وليس الامر كذلك لما قال في المبسوط ولم يذكر الحاكم الشهيد في الكافي
ما اذا يتمت ولم يفصل فيقول هو على الاختلاف عندها ليس للزوج ان يقربها
وعند محمد له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا لان محمدا
انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة
ولا احتياط في الوطئ تركه فلم يجعل التيمم فيه فحل تاركه كالاغتسال كما
لا يجعله في الحل للزوج انتهى ثم جعل هذا هو الصحيح من المذهب **وعلى**
عليها اد في وقت صلوة كاملة يفد فيه الاغتسال والتيمم لان الصلوة
مع صارت دينيا في وقتها فصارت من الطهارات فصل وطئها لان الشرع لما حكم عليها
بوجوب الصلوة ولا تنفع مع التيمم دلالتها طاهرة والمراد باده في وقت الصلوة ادناه
الواضح اخر اعني ان طهرت في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتيمم لا يعميه
فمن ان طهرت في اوله ومعنى به هذا التقدير لان هذا لا يزيلها طاهرة شيئا لان
بقاها لم يزل الصلوة دينيا في وقتها لانها انما تصير دينيا اذا انقطعت في آخر الوقت
جميع فيه الفصل والتيمم كذا في فتح القدير ويؤيده ما في السراج الوهاج ان الانقطاع
اذا كان في اول الوقت فلا يجوز قربانها الا بعد الاغتسال او مضمي جميع الوقت وقال
في البحر والاصل ان الانقطاع ان كان في اول الوقت او في ثلثه فلا يحل للرجل خروج الوقت

وان كان

وان كان في آخره فان بقي منه زمان قدر الاغتسال والتيمم وتخرج الوقت من الاغتسال
ثم الاصل في تقدير هذه المدة ان معة الاغتسال مطهرة من الحيض في الانقطاع لا تحل
من العشرة وان كان تمام عاداتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت في الاخرة
من الوقت قدر الفصل والتيمم لزمها قضاء تلك الصلوة ولو طهرت في الثاني فليكن
قدر التيمم فقط لزمها القضاء ولهذا قال في النوادر ان كان ايامها عشرة فطهرت
وبقي قدر ما يحرم لزمها الفرض ولا يشترط امكان الاغتسال ومقدار التيمم
مقدور بقوله الله عند ابي حنيفة والله اكبر عند ابي يوسف وليس الثياب يعبر مع الفصل
علمنا في المجتبى وهكذا جاز صومها اذا طهرت قبل الفجر وقبل التيمم غير مطهرة في حق
صومها بل يكفي شئ من الفصل قال في المجتبى الاصح ان لا يقصر التيمم في حق الصوم
ثم قال قال مشايخنا زمان الفصل من الطهر في حق صاجحة العشرة ومن الحيض فيها
دونها ولكن ما قالوا في حق القران وانقطاع الرجعة وجواز التزويج بزواج اخر
لا في حق جميع الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عقيب غيبوبة الشقاق ثم اغتسلت
عند الفجر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشرة بعد زوال الشقاق
فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى الظاهر منه
عدم اعتبار التيمم في الصوم والظاهر من السراج الوهاج اعتبارها فيه
وبهذا اظهر ان الكمال لصفة الوقت بمعنى انه الكامل في السببية فان مقدار
الاغتسال والتيمم في الانقطاع لا يقل من العشرة ومقدار التيمم فقط في
الانقطاع لتمام العشرة كاف في اجاب الصلوة وبما يجزئها يحكم بطهارتها ولا يشترط
معنى وقت الصلوة الكاملة عندنا فالاولى ان يقول كامل **وان كان دون عاداتها**
لايجل وطئها حتى يضي عاداتها وان اغتسلت لان العود في العادة غالب فكان لا يجزئ
في الاجتناب هذا في المؤمنة واما الكفائية فيحل وطئها اذا انقطع دمها بلا حاجة الى
غسل وان انقطع دون عاداتها كذا في الاشياء واعلم ان الدم اما ان ينقطع تمام العشرة
او دونها تمام العادة او دونها ففي الاول يحل الوطئ بمجرد الانقطاع ويلزمها
قضاء الصلوة بمجرد وقت التيمم بدون زمان الفصل وفي الثاني ان اغتسلت او
يتمت وصلت او مضى عليها اد في وقت صلوة كامل يحل الوطئ ويلزمها القضاء
وفي الثالث لا يقربها وان اغتسلت ما لم يمض ما دنها ويلزمها الصلوة والصوم
وانقطعت الرجعة لو كانت هذه الحيضة ثالثة ولا تزوج بزواج اخر احتياطا
حتى تاتي ما دنها فان تزوجها رجل ان لم يداودها الدم جاز وان عاودها اذا كانت
في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا ما صابا لاستبراء مجتبيا احتياطا
كذا في الخلاصة وقال في فتح القدير ومفهوم التقييد قوله ولم يزد على العشرة انه اذا
زاد لا يفسد ومراعاة اذا كان العود بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان
زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والعرض انه عاودها فيها فيظهر ان
النكاح قبل انقضاء الحيضة هذا وقال لا شأني لايجل الوطئ ما لم تنفسل في الاحوال
الثلاث لقوله تعالى حتى يطهرن بقرادة الشديدة قلنا مقتضى هذه القراءة عدم
انتهاء الحزمة العارضة بالانقطاع بل لا بد من الاغتسال ومقتضى قراءة التقييد

انتهى بها بالانقطاع مطلقا جفتا بحمل الاولى على الاقطاع لتام العادة التي بعد
العشرة وحمل الثانية على الاقطاع لتام العشرة لان في وقتها في الاقطاع
لا يكثر على الفصل انزالها حائضا حكما وهو مناف حكم الشرع عليها بوجوب البسوة
المستلزم انزاله اياها طاهرة قطعاً بخلاف تمام العادة التي دون الاكثر فان الشرع
لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان اكل
حيضا بالانفاق لا يقال ان مقتضى القراءة بالتشديد ثبوت الحرمة قبل الفصل
فترفع الحرمة قبل خروج الوقت معارضة للنقض بالمعنى لا كما تقول ان هذه القراءة
خصت منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان يحض ثانيا بالمعنى ايضا
لان العام الذي خص منه البعض دليل على يجوز تخصيصه بالمعنى **قال قل الطهر**
الصحيح خمسة عشر يوما لانه مترق الزوم فاعتبرها بمرور الاقامة واجتماع الصحابة
عليه ودوام الجوزي في السبل المتأهبة عن الخدرى عنه صلى الله عليه وسلم
اقل الحيض ثلاث واكثره عشر وقل ما بين الحيضين خمسة عشر يوما **واحدة لاكثره**
لانه قد يمتد الى ستة وستين فصاعدا وقد لا ينقص اصلا فلا يمكن تقدير فصل
وتصوم ما بين الطهرين ان استغرق عمرها **لا عند الحاجة الى نصب العادة في ذين**
الاستمرار يعني اذا استمر بها الدم في بقدر لاكثره صد وذلك على ثلاثة اوجه لانه اما
في المبتدأة وذلك بان بلغت مستحاضة واستمر بها الدم في بقدر جيبها بعشر
من كل شهر وباقيه طهر بالانفاق فثلاثة عشر وشهر تسعة عشر واما في المتأخرة
في طهرها وجيبها في ذين الاستمرار ما اعتادت قبله في جميع الاحكام بالانفاق
ان كان طهرها اقل من ستة اشهر وان كان اكثر منها بان بلغت برؤية عشرة مثلا
دما وستة طهرها ثم استمر بها الدم لان العادة ثبتت بمرور واحدة فاختلوا في تقدير
طهرها في ذين الاستمرار فقال ابو عيسى وابو حازم جيبها وطهرها ما رأت قبل
الاستمرار فتقصي عمر تلك المرأة ثلاث سنين وثلاثين يوما بناء على اعتبار
الطلاق اول الطهر وتعبه في فتح القدر حيث قال والحى انه ان كان من اول الاستمرار
الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بل لازم لجواز كون حايه بوجوب
كونه اول الحيض فيكون اكثر من المدة المذكورة بعشرة ايام واخر الطهر فيقدر بثلاث سنين
واحد وتلتين او اثنتين او ثلاثة وثلاثين يوما ويحذر ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي
ان تراد العشرة انزاله مطلقا اول الحيض احتياطا انتهى وما يقال في الجواز
لما كان الطلاق في الحيض محرما لم ينزلوه مطلقا فيه حملا له على الصلاح فلا يفيق
الاحتياط المذكور وقال محمد بن شعاع يراد طهرها الى تسعة عشر يوما لان اكثر
الحيض في كل شهر عشرة والباقي طهر والشهر لا يكون اقل من تسعة وعشرين وقال محمد
ابن سلمة يرد الى سبعة وعشرين لان اقل الحيض ثلاثة فقصاه عن كل شهر فيسقط
وعشرون وقال محمد بن ابراهيم الميمني يرد الى ستة اشهر الا ساعة لان اقل
المترق التي يرتفع الحيض فيها ستة اشهر وهو اقل مترق الحمل والاصل ان مترق الطهر
اقل من مترق الحمل والاصل ان مترق الطهر فقصاه منه شيئا يسيرا وهو ساعة فتقصي
عمرها بستة عشر شهرا لانه ثلاث ساعات لجواز ان يكون وقوع الطلاق في اول الطهر

فيحتاج الى ثلاث اطهار وكل طهر ستة اشهر لا ساعة وكل حيض عشرة ايام وقال
الحاكم الشهيد يرد الى شهرين لان العادة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرر
في الشهرين عادة لا في شهر فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عاداتها والعادة
بنتقل بمرتين فصارت ذلك الطهر عادة لها فوجب التقدير به قبل وعليه الفتوى
فتحرى وتعمل باكثر ايامها في الطهر والحيض فصلى في كل وقت هي طاهرة فيه في اكثر ايامها
وتنع في كل وقت هي حائض فيه في اكثر ايامها وان لم يكن لها راي وهي المصلحة لا يحكمها
بشيء من الطهر والحيض بغيرها بل ياذن بالاحوط في حق الاحكام من قربان الزوج
وعبر مما يجنب الحائض عنه ولا تمسك عن الصلوة والصوم بل تصلي بالصوم وكل صلو
ان كان ثمة دهاين دخول الحيض والطهر وبالفصل لوقت كل صلو ان كان ثمة دهاين
بين الطهر والخروج عن الحيض ثم تعيد تلك الصلوة في وقت الثانية بعد قبل الوقت
احتياطا عند ابى على الدقاق والقياس ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا
ويوقم انه وقت خرجها عن الحيض لكنها اكتفت بالفصل مرة لوقت كل صلو
لضرورة الحج وصحح الامام السرخسي انها تغتسل لكل صلو احتياطا وتغسل للكتوب
والورت والسف المشهورة ويقر في كل ركعة قدر ما يجوب به الصلوة من اية او اثنتين او ثلث
ولا يغتسل في الوتر اللهم انا نستعينك الى اخره لشبهة القرآنية فيه وقيل بقرآن لا يقرأ
القرآن خارج الصلوة ولا تمسك المصحف ولا يدخل المسجد ولا تصلي النوافل وان
قضت ما فاتت فعليه الاعادة بعد العشرة لاحتمال انها قضتها في الحيض وان
حجت لا تقوف للحجة وتقوف للزيارة ثم تعيد لها بعد عشرة ايام وتطوف للقبه
ايضا ولا يبعد لها انها واجبة على الطاهر دون الحائض فان كانت حائضا فلا تجب
عليها وان كانت طاهرة فقد استها ولا ياتيها زوجها ابدا بالتحريم لان الفروج
لا تحرم على ما نص محمد وقيل بايتها بالتحريم وتصوم رمضان كل الشهر لاحتمال انها
طاهرة في كل يوم ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اول عشرة
ومن اخر خمسة او بالعكس ثم يحتمل انها حاضت في النصف اعشر فغسل خمسة عشر
بيقين على ما في فتح القدير فاذا علم ان المصلحة لا يقدرها الطهر في حق الاحكام بل
تعمل باكثر ايامها ان وجهه والافيا لاحوط فهل يقدرها طهر في حق الدعوى ام لا وفيه
خلاف بينهم فمنهم من يقدرها طهر ولا تنقض عدتها ابدانهم ابو عيسى والقياس
ابو حازم لان التقدير لا يجوز الا توقيفا ومنهم من قدره فالميد الى ستة اشهر
الا ساعة على ما مر وعنه محمد بن الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال محمد بن
مقاتل سبعة وخمسون يوما **واذا زاد الدم على العادة** وهي نوعان اصلية وجعلية
فالاصلية على وجهين احدهما ان ترى دمين وطهرين متفقين على الولاية بان رأت
مبتدأة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم
فانها تربع الصلوة من اول الاستمرار ثلاثة ايام وتصل خمسة عشر لان ذلك هو
عادة اصلية لها بالتكرار وكذا الوريث ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما
وستة عشر طهرا ثم استمر الدم فخصها ثلاثة وطهرها خمسة عشر عادة اصلية
فصل من اول الاستمرار ستة عشر لانها من رأت اربعة دما فتكون منها حيضها

ويوم من طهرها على العادة الاصلية الا انها لا تصلي فيه لرؤية الدم فيه فلما ظهرت
 ستة عشر فاربعة عشر منها من تمام طهرها ويومان منها من حيضها الثالث لكنها
 لم ترفها دما فقصلي فيها فبقي من حيضها الثالث يوم واحد واليوم الواحد لا يكون
 فيصلي الى موضع حيضها الرابع وذلك ستة عشر ثم تبع الصلوة ثلاثة وتصلى خمسة عشر
 للعادة الاصلية عندها وعند ابني يوسف ينتقل عاداتها برؤية المخالفة مرة وهو مختار
 للفتوى فندع من اول الاستمرار اربعة وتصلى ستة عشر وذلك عادتها عند لان
 العادة تثبت بمرق عنده والثاني ان ترى دمين وطهرين مختلفين بان رات مبتدئة ثلاثة
 دما وخمسة عشر طهرها واربعة دما وستة عشر طهرها ثم استمر الدم عند طهرها
 ثلاثة وطهرها خمسة عشر فالיום الرابع من اربعة دم من طهرها لكنها لا تصلي فيه لما
 فلما ظهرت ستة عشر فاربعة عشر منها ببقية طهرها ويومان منها من حيضها لكنها
 تصلي فيها لما ترفق من حيضها يوم فيصلي الى موضع حيضها وذلك ستة عشر كما
 ثم ترك ثلاثة من اول الاستمرار وعند ابني يوسف حيضها وطهرها مارات اخرى واقفا
 للجملة ثلاثة انواع جعلية في حق الدم والطهر بما بان ترى اطهرها واختلفة دما مختلفة
 بان رات خمسة دما وسبعة عشر طهرها واربعة دما وستة عشر طهرها وثلاثة دما وخمسة
 طهرها ثم استمر الدم قال بعضهم يجعل عاداتها اوسط الاعداد **وبعضهم** اقل المراتن **الخبرين**
والثاني جعلية في الطهر فقط بان رات اطهرها واختلفة او طهرين متفقين بينما طهر
 بخالفهما فندع من اول الاستمرار ثلاثة وتصلى ستة عشر على القولين فبارات ثلاثة دما
 وخمسة عشر طهرها وثلاثة دما وستة عشر طهرها وثلاثة دما وسبعة عشر طهرها ثم استمر
 الدم **والثالث** جعلية في حق الدم فقط بان رات دما مختلفة او دمين متفقين بينما
 دم بخالفهما ثم استمر الدم فيجب البناء على اوسط الاعداد في الدم وعلى اقل الاخيرين
 والامثلة ظاهرة **فان جاوز** الزايد على العادة الاصلية او الجعلية **العشرة** ولا يجزئ
 قليل **فالزايد كله استحاضة** لما رواه ابن ماجة عن عائشة قالت جاءت فاطمة بنت
 ابي جبير الى النبي عليه السلام فقالت اني استحاض فلما طهرها فادع الصلوة فقال لا
 اجنبى الصلوة ايام بحضتك ثم اغتسل وتوضى لكل صلوة وان قطر الدم على الطهر ولا
 الزايد على العادة بخالف الزايد على العشرة من جهة انه زيادة على المقدار المقدر
 العادي كالمقدار الشرعي فالزايد عليه كالزايد عليه فيجب به وان كان الزايد على العادة
 استحاضة فهل تترك الصلوة بمجرد رؤيتها الزيادة عليها قبل تترك ولا تؤمر بها
 والصلوة وقيل لا بل تؤمر بها لان هذه الزيادة مرتدة بين الحيض والاستحاضة فلا
 تترك الصلوة بالشك والاصح هو الاول على ما في المحيط والنهاية والتبيين لان دليل
 كونها حائضا ظاهرا وهو رؤية الدم في اوانه وفي خروجه من الحيض يشك فحكمنا
 انها حائض حتى يتبين امرها لان هذه الزيادة لا تكون استحاضة حتى يجاوز العشرة
 فان جاوز يتبين انها ليست بحائض فيؤمر بقضاء ما ركت **ولا** امر وان لم يجاوزها
فحيض ان كان بعد طهرها جميع لانها لو كانت عادتها خمسة مثلا في اول كل شهر
 فزات ستة دما فالتاسع حيض فان ظهرت بعد اربعة عشر ثم رات الدم فانها
 تعد الى عادتها وهي خمسة الذي ليس بعد طهرها جميع فالتاسع استحاضة فقصي ما ركت

فيه من الصلوة على ما في المحيط ثم الزايد على العادة اما ان يكون متقدما عليها او متأخرا
 عنها او كلاهما والا واما ان يكون الزايد صالحا للحيض بان كان ثلاثة او لا يصلح وعلى
 الاول اما ان ترى في ايام عادتها ما يصلح حيضا او ما لا يصلح له او لا ترى فيها شيئا
 اصلا ففي الاول عن ابي حنيفة وروايان ففي رواية محمد عنه ان المتقدم لا يكون حيضا في
 رواية بشر والحلي عنه انه حيض تبعيا لا تام عادتها ان وقع بين الطهرين الثاني وفي
 الثاني والثالث الحكم موقوف عند ابي حنيفة فان ظهرت ايامها مرة اخرى في الشهر الثاني
 صار حيضها مارات وانتقلت عادتها في الحيض والا فالمرق استحاضة وعند ابني
 يوسف المتقدم حيض ويصير ذلك عادة لها وعند محمد المتقدم حيض بدلا عن
 ايامها لاعادة لها وعلى الثاني اما ان ترى في عادتها ما يصلح حيضا او ما لا يصلح له
 او لا ترى شيئا اصلا ففي الاول الكمل حيض بالاتفاق لان ماراته قبل عادتها غير
 مستقلة لعدم النصاب فيكون تابعا لعاداتها وفي الثاني يصير الكمل حيضا عند ابني
 محمد وفي الطهر رواية ان بلغ الكمل نصابا وقيل لا يكون بشيء منها حيضا لعدم النصاب
 على الفرادها الا ان ترى في موضعها الثاني مثل ذلك فينتقل العادة اليها وفي الثالث
 لا حيض وهذا كله اذا لم يجاوز العشرة فان جاوزها ردت الى عادتها فان ردت في
 ايامها ما يكون حيضا يكون حيضا وما قبله استحاضة وان لم ترمك يكون حيضا فالكمل
 استحاضة عند ابي حنيفة وعندهما من اول مارات مثل عادتها حيض والزيادة استحاضة
 وتؤمر بترك الصلوة عند هاتين رات قبل عادتها اذا كان الباقي من ايام طهرها
 ما لو ضم الى ايام حيضها لم يجاوز العشرة وعند ابي حنيفة ان كان الباقي ثلاثة او اكثر
 لم تؤمر بترك الصلوة لان هذا المتقدم عنه ليس بحيض وان كان يومين او يومين
 تؤمر بالترك عند مشايخ وعند مشايخ بخاريا **والثاني** لا يخلو اما ان رات في
 ايامها ما يكون حيضا وبعد ذلك اورات في ايامها ما يكون حيضا وبعد ذلك اورات
 حيضا اورات في ايامها وبعد ذلك ما لا يكون حيضا لكن لو جمعا يكون حيضا اورات
 في ايامها ما لا يكون وبعد ذلك ما يكون او لم ترف في ايامها اصلا ورات بعد هاتين
 في الثلاثة الاول يكون الكمل حيضا ما لم يجاوز العشرة وفي الاخيرين يصير الكمل حيضا عند
 ما لم يجاوز العشرة وعند ابي حنيفة لا يصير حيضا حتى يعاودها في الشهر الثاني على ما في
 المحيط وفي الاصل الكمل حيض بالاتفاق والثالث لا يخلو اما ان يكون كل من المتقدم
 والمؤخر نصابا او لا يكون شي منهن نصابا او يكون المتقدم نصابا والمؤخر لا
 او بالعكس فالكمل فبالوجه الاربعة حيض وفي رواية عن ابي حنيفة ليس بحيض ولا في
 ظاهرة وهذا اذا لم يجاوز المجمع العشرة فان جاوزها فان كان كل من المتقدم والمؤخر
 ههنا لو ضم الى عادتها ان زاد العشرة فحيضها عادتها والمؤخر استحاضة
 وان كان احدهما كذلك فحيضها عادتها ايضا **وان كانت مبتدئة وزاد الدم**
على العشرة فالعشرة حيض تترك فيها الصلوة والصوم من ابتداء الرقبة على الاصح
 على ما قرناه وتعتبر تلك العشرة عادة لها عند فالا لانه دم في اوانه ولا عادة لها
 عادة لها وعن ابني يوسف انها تؤخذ في انقطاع الرجعة والصوم والصلوة بالاقل
 وفي الحل الا لزواج بالاكتر احياط **اجيب** بان دليل بناء الحيض طهرها معنى لا يصح

والزائد كله استحاضة اعلم ان من بلغت بالدم اما ان رأت دمًا فاسدا مستراضيا
كل شهر حيضها عشرة والباقي طهرها واما ان رأت دمًا وطهرها فاسدين ثم استمر الدم
كاربعة عشر يوما واربعة عشر طهرها ثم استمر الدم فيجعل مسترأ ابتداء اذ لا حكم
للفاسد فسادتها عشرة من اول اربعة عشر يوما وبقيته الشهر عشرون طهرها مع
ثمانية عشر الى زمان الاستمرار فيجعل من اول الاستمرار يومين من طهرها **التكثير**
فصل فيها ثم تترك عشرة وتصل عشرين وذلك عادتها في زمن الاستمرار واما ان رأت
دمًا وطهرها صحيحين ثم استمر الدم فمأزاة من الدم والطهر عادتها في زمن الاستمرار
لان عادة المبتدأة تثبت بمرق بالاتفاق واما ان رأت دمًا فاسدا وطهرها صحيحا
ثم استمر الدم ففصل ما عتقه الامام الرضوي يكون حيضها عشرة وطهرها عشرون لان الدم
لما فسد بالزيادة فسد طهرها ايضا مثله لو رأت احد عشر يوما وخمسة عشر طهرها
في اول طهرها يوما بالدم وهو الحادي عشر وقد بقي من طهرها اربعة فيصلي اربعة
من اول الاستمرار ثم تبع عشرة ويصل عشرين وقيل حيضها عشرة وطهرها ستة عشر واما
ان رأت دمًا صحيحا وطهرها فاسدا ثم استمر الدم مثله لو رأت خمسة دما واربعة عشر طهرها
ثم استمر فيضها خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون وقولها بالاستمرار وبعث
من طهرها احد عشر فصلي من اول الاستمرار احد عشر ثم تبع خمسة وتصل خمسة وعشرين
وذلك عادتها **والنفاس** هو في اللغة مصدر ونفس المرأة اذا ولدت فهي نفاسة وفي الشيع
دم حقيقي او كني فيحمل الطهر المتكامل في المدة **بمعقب الولد** فولدت ولم تر دمًا املا
لا يكون نفاسا لكن يجب عليها الفصل عند الحيض ودفرا احتياطا لان الولادة لا تخلو
عن قليل دم وعند أبي يوسف لا يجب لانه يتعلق بالنفاس ولم يوجد واما الوضوء
فيجب بالاتفاق والمراد بالدم ما خرج من الفرج حتى لو ولدت من قبل استبراء بان
شققت بطنها وخرج الولد منها فلا يكون نفاسا بل صاجبة جرح سائل لكن تنقضي
عدها بها وتصور الامه ام ولد الا ان سأل الدم من فرجها في تصير نفاسا ايضا
وحكمه حكم الحيض فتدفع الصلوة والصوم وتقضيه دونها وعبرها من الاحكام بسا
الا في الفصل بين طلاق في السنة والبدعة والعتق والبلوغ والاستبراء فانها بالحيض
فتباح لو اشترى عارية بعد ما ولدت لا يعتبر نفاسها من الاستبراء ولا يطأها الا
بعد حيضه بعد النفاس **ولا حد لاقلة** حتى لو رأت ساعة ثم طهرت فلكل الساعة
نفاس وباقها طهر لان الدم النفاس علامة طاهرة على كونه من الرحم وهو تقدم
الولد فلا حاجة الى التقدير بالمدة بخلاف الحيض وفي العناية ان اقل النفاس ما يوجد
ولا حد له بالمدة في حق الصلوة والصوم بالاتفاق واما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار
اقلة في النقضاء العلة بان قال لها زوجها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت
عدي في معتد ويعتبر اقل النفاس مع ثلاث حيض عند أبي حنيفة يعتبر اقله خمسة وعشرين
وعند أبي يوسف باحد عشر يوما وعند محمد سبعة كذا في النهاية **واكثره اربعون**
يوما لما عتق الحاكم عن ام سلمة قالت كانت النفاس على عهد رسول الله عليه
بجلس اربعين يوما لا يامها النبي عليه السلام بقبضه صلوة النفاس ولان اكثر
مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض فتكون اربعين وهذا لان الروح لا يدخل

52
في الولد قبل اربعة اشهر فتجمع الدماء اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم
غذاء له فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام
ومتى انقطع قبل بلوغه اكثر في طاهرة تقصير وتصلوا واختلوا في الوطئ قبل كونه
المروءة عن علي وعن ابي حنيفة والشافعي لا يكره الا ان ينقطع دون عادتها والطهر المتكامل
لا يفصل وان كثر عند ابي حنيفة وقالوا ان كان اقل من خمسة عشر لا يفصل وان كان خمسة عشر
فصا عدا يفصل فالاول نفاس والثاني حيض اذا كان نضابا وقال الشافعي اكثر شهور
والحنيفة عليه ما روينا **وما ترأه الحامل حال الحمل وعند الوضع قبل خروج اكثر**
الولد استحاضة عند ابي حنيفة وابي يوسف وفي رواية المعلى عنها انه اذا خرج بعض الولد
صارت به نفاسة قل وكثر وعن محمد وفي رواية هشام لا تصير نفاسا حتى يخرج نصف
الولد وفي رواية عنه حتى يخرج جميعه قالوا يحفر حفرة تحتها تجلس هي عليها حتى
يكمل يضر الولد وان زاد على اكثر ولها عادة **فان ايد عليها استحاضة** ذكر في الاصل
اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها على راس عشرين وطهرت
عشرة ايام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر حتى جاوز اربعين فهي
مستحاضة فيا زاد على الثلاثين ولا يجزئها صومها في العشرة التي صامت فلزمها
القبض **وقال الحاكم** الشهية هذا على مذهب أبي يوسف يستقيم لانه يرى ختم الحيض
والنفاس بالطهر اذا كان بعد دم واما على مذهب محمد فانه نظر لانه لا يرى ختمها
بالطهر **والا** اي وان لم يكن لها عادة **فان ايد على اكثر فقط استحاضة** فيكون
نفاسها اربعين عادة لها **والعادة** اصلية او جلية علمية قهرا **تثبت** في المبتدأة
والعتادة **وتنتقل** عدد دوا مكا ناعلي ما ذكرناه **بمرق** متعلق على التنازع وكذا قوله
في الحيض والنفاس عند أبي يوسف **وبه يفتي** لان العادة فيها تثبت برؤية الدم
مرة في المبتدأة فكذلك ينتقل برؤية خلافه مرة في المعتادة ويصير عادة بتسريها
ولان انتقال العادة في المعتادة اثبات عادة ثانية لها فاذا جاز اثبات العادة
الاولى في المبتدأة بمرق جاز اثبات الثانية في المعتادة ايضا **وعندها الاذن**
المعاودة لان العادة من العود فلا بد من التكرار في المعتادة بخلاف المبتدأة
لان الحاجة ثمة الى نصب العادة عددا ومكانا فكان اعتبار ما رأت في نفس العادة
اولا من اعتبار ما لم تر واما المعتادة فلا حاجة فيها الى نسخ العادة الاولى واثبات
الاخرى فلا بد من التكرار مثله امرأة رأت خمسة دما في اول كل شهر وخمسة و
عشرين طهرها وهذا عادتها الاصلية عددا ومكانا فان رأت في مكان خمسة ستا
مثله لو رأت انتقلت عادتها عودا بالاتفاق وان رأت بمرة تنتقل عندها خلافا
لها ولو كانت عادتها الاصلية في الحيض ثلثة وفي الطهر خمسة عشر فثلاثه
ثم طهرت اربعة وثلاثين يوما ثم استمر بها الدم فوضع حيضها الاول من خمسة عشر
الى ثمانية عشر وموضع حيضها الثاني من ثلثة وثلاثين الى ستة وثلاثين فاذا
طهرت اربعة وثلاثين ثم استمر بها الدم فهذه امرأة لم تر في موضعها مرة املا
ومعنى من موضع حيضها الثاني يوم وبقي يومان ويومان لا يمكن ان يحبل حيضا
فلم تر حيضها في موضعها مرتين فانتقلت عادتها مكانا والعدد على انه فقتائف

الحاسب من أوله لا يستمراد فتدفع الصلوة من أول الاستمرار ثلاثة أيام ثم تضي خمسة عشر
ثم تدفع ثلاثة ثم تضي خمسة عشر وذلك عاداتها **ونفاس التوأمين** وهما الولدان بين
ولادتهما أقل من ستة أشهر من **الأول** عند الإجماع والى يوسف فلا تقصوم ولا تضي أبدا
الأول وإن كان بينهما أربعين يوما والدم الذي بعد الثاني استحاضة لا نفاس فيه
أو لا يتوالى نفاسان ليس بينهما طهر ستة أشهر كما لا يتوالى حيضان ليس بينهما طهر
خمس عشرة ولو ولدت ثلاثة أولاد وبين الأول والثاني أقل من ستة أشهر وكذا بين
الثاني والثالث أكثر من ستة أشهر فالصحيح أنه يجعل الثلاثة من بطن واحد **خلافه**
قاله من الثاني وهو رواية عن الإجماع لأن النفاس يتعلق بالولادة لأنه مأخوذ من
تنفس الولد أو من تنفس الرحم الولد ولم يتحقق الولادة من كل وجه لقيام الولد أثناء
والصلوة كانت واجبة بيقين قبل الولادة فلا يسقطه بالاحتمال كما لو خرج أقل
الولد قلنا النفاس اسم لدم يتنفس به الرحم عقيب الولادة وبولادة الأول تنقطع في
الرحم وتتحقق الولادة من كل وجه بخرج الولد فالدم الذي يفيض عنها يكون نفاسا وقبل
أنه اسم لما فصل عن غذاء الولد من دم الحيض المنقطع خروجه بانسد ادخا الرحم الحمل
وبالولد الأول ظهر انفتاحه فظهر أن الخارج هو ذلك الذي كان ممتصا وقد
حكم الشرع بأن ما كان منه ينتهي بأربعين حتى لو زاد استمرار الدم عليها في الولد
الواحد حكم بأنه من غير ذلك فيلزم أن الخارج بعد الثاني بعد الأربعين غير ذلك
وأنه استحاضة **وانقضاء العدة من الإجماع** لقوله تعالى ولولات لا يحملن ظهور
أن يضمن حملهن وبوضع الأول لم يضع حملها ولا نكحها يتعلق بفراغ الرحم ولم يوجد
بوضع الأول **والسقط** أن يظهر بعض خلقه من بياض رجل أو أصبع أو فطر أو شرف **فهو ولد**
نصير بأمه نفساء **والامة أم ولد** إن ادعاه سيدها لأن الدعوة شرط فيه **ويقع**
الطلاق المعلق بالولادة وكذا القلق ويبحث فيما علقها من البين بوجود المشرط
ونقص الخلقة لا يمنع ثبوت الأحكام حتى لو اسقطته ميتا من ضرب رجل تحجب المرأة
على عاقلة الضارب ولو اسقطته حيا فمات تحجب المدة الكاملة **وتنقض به العدة**
لما تلوناه وبنيانه وإن لم يظهر بعض خلقه فليس بولد ولا يتعلق به الأحكام فلا
يكون ما يقبه من الدم نفاسا بل يكون حيضا إن كان نضابا والافاضة وإن
رأت قبل السقط دما واستمر بعد فان كانت مستبين الخلقة فمأثرة قبله لا يكون
حيضا كونها حاملا بل استحاضة ويكون هو نفساء وإن لم يكن مستبين الخلقة في
رأته قبله حيضا إن وافق أيام عادتها ومزيتا بعد طهر تمام وبلغ نضابا ومأثرة
بعد استحاضة وإن رأت قبله يوما أو يومين دما فخا يكل عادتها تمام رأت بعد
حيض وأبنا في استحاضة **ودم الاستحاضة** وهي مأثرة الحامل والزائد على العادة
المجاورة لاكثر والزائد على أكثر من الحيض والنفاس وما لا يبلغ الأقل من الحيض
كرعاف بضم الزاء ما خرج من الأنف من الدم **دائم لا يمنع صلوة ولا صوما** أيضا **والقلا**
ولاوطئا ولا يفرها من الأحكام لأن المنع عنها بعد ثبوتها لا بد من مانع كما في الحيض
والنفاس ولم يوجد **فصل المستحاضة ومن سلس البول** قال في المصباح
سلس البول استمراره وعدم استسكاكه لحدوث مرض بصاحبه وصاحبه سلس الكس

أو استطلاق

أو استطلاق بطنه أي عرضه من سهل أو انفلات ربح انفلت خرج دبرة أو
رعاف دائم أو جرح لا يبرأ أي لا يسكن **يتوضئون لوقت كل صلوة** لما رواه عائشة
رضي الله عنها أن النبي عليه السلام قال لفاطمة بنت أبي جيسر وهي مستحاضة
توضي لوقت كل صلوة وذكره محمد في الأصل وهو حجة على مالك في قوله يتوضئون
لكل صلوة فيضا أو انفلاد وعلى الشافعي في قوله يتوضئون لكل فرض ولا حجة لها
في رواية عن عائشة أيضا أنه عليه السلام قال لفاطمة بنت أبي جيسر توضي
لكل صلوة على ما ذكرناه لاحتمال أن يكون المراد بالصلوة وقتها أو يكون اللفظ
كما في قوله تعالى لدولك الشمس بقرينة ما روينا من المفسر **ويصلون** أي بالوضوء
الذي توضوا للعد والمبلى به سواء توضوا مع سبلته أو مع انقطاعه ثم سأل في
الوقت وتقصيله على ما ذكره في شرحه للنية وشرح صاحب الجمع أن صاحب العذر
أما أن يتوضئا وصلى مع انقطاع عذره فيها ودام الانقطاع مستقرا للوقت
الثاني أو مع سبلته فيها ثم انقطع ودام الانقطاع في الوقت الثاني أو يتوضئا
على الانقطاع ويصلي على السبلات في الوقت أو يتوضئا على السبلات ويصلي على السبلات
في الوقت في الصور الثلاث الأولى لا إعادة عليه أما في الأولى فلا ضرورة صحيح صلى
بطهارة الاضواء وأما في الثانية فلا ضرورة وعذر وصلى بطهارة المعذورين وأما
في الثالثة فلا ضرورة العذر دائما اعتبر بقاءه وهو قائم وقت الأداء وفي الصورة الرابعة
إن دام الانقطاع باستعانة الوقت الثاني في فعله لا إعادة لأنه صلى صلوة المعذورين
والعذر منقطع وإن لم يدم الانقطاع بأن عاد عذره في الوقت الثاني فلا إعادة
عليه على ما في التبيين لعدم الانقطاع التام فيفضل الدم الثاني بالأول فيجمل
مستمر الحكم أيضا كذلك في الصورة الأولى والثانية إذا لم يدم الانقطاع
فيها بل هو أولي فيها فظهر من هنا أن صاحب العذر إذا توضئا لما ابتلى به
من العذر مع انقطاعه ثم سأل في الوقت لا يتنقض بالسبلات وضوءه بل يتنقض
بمخرج الوقت على ما يستفهم بخلاف ما إذا توضئا لحدث آخر غير ما ابتلى به والحدث
الذي ابتلى به منقطع عند التوضي ثم سأل ما ابتلى به فإنه يتنقض وضوءه
بالسبلات لأنه وضوءه لم يقع للعذر المبلى به بل وقع لغیره وإنما لا يتنقض
وضوءه بالسبلات في الوقت إذا كان توضئا لعذر الذي ابتلى به لأنه هو
المبيح للصلوة مع السبلات **في الوقت** لا يجوز لا ينقض وضوءه بخرجه إن
توضئا مع السبلات أو وجد السبلات بعد وضوءه في الوقت لا بد من هذا القيد
على ما سنينته **ما شاء من فرض** واجب أداء وقضاء **ونقل** لا إطلاق وأما
ولأن وضوءه لم يبتلوا به من العذر لا يتنقض سبلته في الوقت ما لم يخرج
الوقت ويجد حدثا آخر كما إذا سأل الدم من أحد منخره فوضئا ثم سأل
من المنخر الآخر في الوقت فضله الوضوء لأنه حدث جديد بخلاف ما إذا سأل
منها جميعا فوضئا ثم انقطع أحدهما وضوءه على وضوءه ما بقي الوقت وكذا البرية
الوضوء لو كان معه دما ميل أو وجد ربي بعضها سائلة وبعضها منقطعة
فوضئا وبعضها سائلة ثم سالت التي لم يكن سائلة انتقض وضوءه لأن الجبر

قروح متعددة ذلة لا وقعة واحدة فالشيء ان من المتقطعة حدث اخر بخلاف الوكعات
جميعها سائلة فوضعا ثم انقطع بعضها فهو على وضوءه على ما في الخلاصة والذائع
وسبيل الخروج اي اذا توضا والدم سائل او سال بعد الوضوء في الوقت وهو قطع
عند التوضي واما اذا لم يكن سائلا عند الوضوء ولم يسيل بعد في الوقت فلا يتقصر
بمخرجه حتى لو توضا والدم منقطع ولم يسيل ثم خرج الوقت وهو على وضوءه وله
ان يصلي بذلك الوضوء ما شاء ما لم يسيل عنده او يحدث حدث اخر فلا يبطل
ابن ايان فانه قال ينبغي ان يعيد الوضوء اذا قل الوقت الثاني لانه انقطاع
فلا يمنع اتصال الدم الثاني بالاول فكان كالاستمرار وهذا لا وقت وضوءه واقع
للسيلان بدليل انه لا يحتاج الى وضوء اخر اذا سال في الوقت والوضوء الواقع
للسيلان يتقصر بخروج الوقت قلنا ان وضوءه وضوءه الكاهن اذا لم يوجد
حدث لان وضوءه يرضخ ما قبله من الحدث مثل وضوءه غير المعذور ولا يرضخ
ما بعده فيعذر للخروج في حق الحدث المتأخر عن الوضوء ان وجد واما ان لم يوجد
كما نحن فيه فلا يجعل معذرة بل يكون من الكاهن ولا يتقصر وضوءه بخروج
الوقت كسائر الامتلاء وهذا لان الشرح جعل الحدث الموجود حقيقة معدوما
حكم للعذر وقيل قاله عيسى يلزم جعل الحدث المعدوم حقيقة موجودا حكما
وهو عكس المشروع ولو جدد الوضوء في الوقت الثاني والمسئلة بجملها ثم سال
الدم انتقض وضوءه لان تجد به الوضوء وقع من غير حاجة ولم يقع السيلان
فلا يعتد به بخلاف ما اذا توضا بعد السيلان في الوقت الثاني حيث لا يتقصر
وعلى قياس ما قاله عيسى لا يتقصر الوضوء المجدد حتى يخرج الوقت الثاني كذا في الزيل
ثم المراد بالخروج ههنا خروج وقت المفروضة لا مطلقا لان المعذور لو توضا
لصلوة العبد لم يبطل وضوءه بخروج وقت العبد بل يصلي به الظهر عند ابي ح
ومحمد وقيل يتقصر وضوءه بخروجه والصحيح هو الاول على ما في الهداية والزيل
لانها ليست بغير ضرورة كما لو توضا للضيقة فان قيل قد خرج في المحيط وغيره ان
المعذور لو توضا في وقت الظهر لعله ان يصلي العصر بذلك الوضوء كما لو توضا
قبل الزوال للظهر ثم زالت الشمس لمان يصلي الظهر لجواز تقديم طهارة المعذور
على الوقت لضرورة ان الشرح جعل الغزبية للمكلف ان يشغل كل الوقت بالاداء
وذا لا يحصل الا بتقديم الطهارة على الوقت وهذا انقض على ان وضوء المعذور
لم يتقصر بخروج وقت المفروضة ايضا قلنا هذه المسئلة خلافية والكثر على
انتقاض وضوءه بخروج وقت المفروضة مطلقا ولا يصلي به العصر حتى الامام
الشرعي لان ايقاب عدم طهارة مع قيام الحدث معهم الا ان الشرح جعل
الوقت في حقهم مانعا عن تأخير الحدث لضرورة الحاجة الى الطهارة لا والله الغرض
فلا زال المانع ظهرا تاثيرا لعله مطلقا فانقضى الوضوء وهذا لا يجوز للمسح
على الخفين بعد ما خرج الوقت والحدث قائم عند لبسهما والتوضي وكذا لا يجوز
لم البناء اذا خرج الوقت وهم في الصلوة واما لو كان الدم منقطعا عند اللبس
والوضوء معام سال فيسح تمام المانع كالصحيح وكذا الخروج الوقت وهو في الصلوة

يوضا ويصلي كصل سبعة المحدث وهذا على طريقة تخصيص العلة والمخلص مع
ومنه ظهر ان اضافتهم انقضاء الوضوء الى خروج الوقت ودخوله مسامحة لانه
انما يتقصر بالحدث السابق عند خروجه لا بالخروج نفسه **فقط** عندها
وقال زفر بدخوله فقط وقال ابو يوسف بايها من الدخول والخروج كان
لان طهارته ضرورية ولا ضرورة قبل الوقت وبعد ولزفر ان طهارته قبل الوقت
غير معتبرة فتقصر عند الدخول ومعتبرة بعد الدخول فلم يتقصر عند الخروج
ولها ان طهارته لضرورة الحاجة اليها والدخول دليل الحاجة والخروج دليل
زوالها فاضافة الانتقال الى دليل زوالها اولى من اضافته الى دليل
ثبوتها **فالمقتضي وقت طلوع النجى لا يصلي به بعد الطلوع** اي طلوع الشمس
لوجود الخروج التام عن عدم **الا عند زفر** لعدم التام عن عدم الدخول
والمقتضي بعد الطلوع اي طلوع الشمس **يصلي به الظهر** عند عدم الخروج
خلا قاله ولا ييوسف لوجود الدخول وقال ابو بكر الرازي لا خلاف بين
اصحابنا في ان طهارة المعذور يتقصر عند الخروج واما لم يتقصر في الصلوة
المذكورة عند زفر بالطلوع لان قيام الوقت جعل عنرا وقد بقيت شبهة
فصلحت لبقاء حكم العذر تحقيقا واما يلزم الوضوء بدخول وقت الظهر
عنده وعند ابو يوسف لان طهارته ضرورية ولا ضرورة في تقديمها على
الوقت لان طهارته انتقضت عند الدخول يعني انها لم تقع اصلا لا
اتها صحت وانتقضت كن عدم صحتها بالنسبة الى الوقية لا الى التوفيل
والقضاء حتى يقع التوافق والقضاء عندها بعد الدخول بالوضوء الذي
توضا قبله بخلاف الرواية الاولى حيث لا يجوز ان عند هاتين تلك الرواية
لا انتقاض ولما بين احكام المعذورين كونه اهم شرع وبيان صرح فقال
والمعذور من لا يمضي عليه وقت صلوة الا والعذر الذي ابتلي به
فيه اعلم ان العذر احوالها حال ثبوتها وحال بقائه وحال زواله وهم انفقوا
على ان استيعاب الانقطاع تمام الوقت شرط لزواله حتى لو توضا مع السيلان
وصلى مع الانقطاع ان عاد في الوقت الثاني فلا اعادة عليه لعدم الانقطاع
التمام وان لم يعد فعليه الاعادة لوجود الانقطاع التام على ما قدمناه وكل
ان وجود العذر الذي ابتلي به في جزء من الوقت ولو مرة كاف في بقاء بلا
اشتراط الاستيعاب حتى لو توضا مع الانقطاع ثم سال في جزء من الوقت
لا يتقصر وضوءه به واختلفت عباراتهم في ثبوتها والذي ظهر من عامة كتب
الحنفية ان استيعاب العذر وسيلانه تمام الوقت شرط في ثبوت ابتداء وكونه
صاحبه عذرا باعتبار استيعاب الانقطاع في زواله حتى لو سال
دعه في بعض وقت صلوة فوضعا وصلى ثم خرج الوقت وانقطع دمه في وقت
صلوة اخرى حتى خرج لا يعيد ههنا لوجود الاستيعاب ولهذا اقالوا الوضوء
استطرازا الوقت فان لم ينقطع توضا وصلى قبل خروجه فاذا اضل ذلك فلو وقت
اخرى فانقطع فيه اعاد الاولى وان لم ينقطع فلا والذي ظهر من كلام الكافي عدم

اشترط الاستيعاب في ثبوت حيث قال انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت صلوة
وما تاتى وقتا ويصل فيه خاليا عن الحدث فان اظهر منه ان استمرار العذر بحيث
لا ينقطع في الوقت ليس بشرط في كونه صاحب عذر وانما الشرط عدم وجدانه وقت
يسم فيه الوضوء والصلوة وفي الزمان لا يظهر هو الاول وقال ابن الهمام انما في الكفا
يصل تفسير لما في عامة الكتب اذ قلنا يستمر كالوقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي
الى تحققه الا في الامكان بخلافه وجانب الصحة منه فانه ما دام انقطاعه وقتا
كاملا وهو ما يحقق وتعريف المص باعترافه طال البقاء ثم اعلم ان الانقطاع العبر
في زواله اعم مما كان بنفسه او بعمل من صاحب العذر بالربط او الحشو وان منه لزم
عليه حتى قدر لانه قال في قاضيان صاحب الجرح السائل اذ منع خروج الدم بغير
رباط لا يكون صاحب جرح سائل والمقصد ليس بصاحب جرح لانه متمكن من منع
الدم بعصاة او غيرها انتهى وقال في خلاصة تفسير الجرح السائل ان لا يمتنع في وقت
الصلوة الا والدم الذي ابتلى به يوجد فيه ولو منع جرح من السيلان خرج من ان
يكون صاحب الجرح السائل انتهى وقال في فتح القدير متى قدر المعذور على رداء السيلان
برباط او حشو او كان لو لم يسل ولو قام سال وجب رده فانه يخرج بده
عز ان يكون صاحب عذر بخلافه الحاشي اذا منعت الدور فانها حائض ويجب
ان يصلي جالساً بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود ايهون من الصلوة
الحدث انتهى فان اظهر من هذه النقول وجوب المنع عليه حتى قدر عليه وان يخرج
من ان يكون صاحب عذر بعد المنع لو استمر الانقطاع لتمام الوقت **واما اذا لم يمنع**
مع قدرته عليه بعد تحقق كونه صاحب عذر فهل يخرج من ان يكون صاحب عذر
بجرح قدرته على المنع او لا يخرج بل يكون صاحب عذر لكنه باثم بترك الواجب
على ما هو مفهوم ما في فتح القدير قلت انه يخرج بجرده قدرته على المنع ولا يخرج بكونه
صاحب عذر لكنه باثم بترك الواجب لما قاله في البرازية واذا قدر المستحاضة او
ذو الجرح او المقصد على منع دم بربط وعلى منع النفس بربط الخرقه لزم وكان كالا
وان لم يقدر عليه فهو ذوم عذر بخلافه الحاشي حيث لا يخرج بالربط عز كونها
حائضاً لان الدور في تحقق الاسم لا يلزم ثم وهذا يلزم ومتى تحقق ان ذوم
وقدر على الربط لا يلزم انتهى اي لا يلزم العذر اي يخرج من ان يكون صاحب عذر
بقربية قوله السابق اذا قدر على المنع بربط لزم ذلك فظهر دلالة على ما ذهبنا
واظهر منه ما ذكره في شرح النفاية عن الزاهد يجب منع السيلان برباط او حشو
او جلوس في الصلوة او ايماء فلو لم يعالج مع القدرة عليه وصلى مع السيلان لم يخرج
انتهى وكذا المفهوم مما نقلناه من قاضيان لان ما داه بقوله اذ منع خروج الدم
انه اذا قدر على المنع لا المنع بالفعل بقربية قوله والمقصد ليس بصاحب جرح لانه
متمكن من منع الدم فظهر من هنا ان من جرح محذور من بدنه بالكلية فله ضرورة بخلافه
له لا يكون صاحب عذر لانه قادر على منعه ابتداء بتركه الكلي وبعد ابتداء به
ايضا بترك المحصة الموضوعه عليه لعدم الضرورة المحضة له **واما بعد تحقق**
الضرورة بان اخبر الطبيب بما ذكره بان اخر الداء لم يضره الكلي فالتالي به واستمر السيلان

55
بوضع المحصة عليه فهل يكون بها صاحب عذر او قول بعد تحقق الضرورة المصلحة عملاً
بالخبر المذكور آخر الداء الكلي يكون هذا بمنزلة العذر السماوي وان كان بصنعه فيكون
صاحبه صاحب عذر ولما رافقه مرجحاً لا نقياً ولا اشباتاً في المعينات الا ما في ارسا
البلاية قال فيها ما دامت جراحته الكلي معصية بالعصاة والمحصة في داخل الكلي
والورقة عليها والخرقة فوق ذلك لا ينقض الوضوء ولو ظهر الدم او القم او الصديد
فوق الورقة والخرقة مالم يسيل من جوارب الخرقه او ينفذ منها ويسيل ويثني مالم ين
جواربها او ينفذ منها وسال ان ينقض وضوءه لتحقيق السيلان الى موضع لم يفته
حكم التطهير ثم لا يصير صاحبه صاحب عذر بدوام استمراره لتمام الوقت لانه
يمكنه ان لا يضع المحصة وينضم ذلك الكلي فلا يخرج منه شيء وصاحب العذر متى
قدر على منع عذره لزمه منعه وبصير كما لا يخفى فلا صحة لوضوءه وصلوة الا
بالشفع في اعتقاد ان الخارج من غير السيلان لا ينقض الوضوء انتهى قوله في بحث
أخراً ولا لان قوله لانه يمكنه ان لا يضع المحصة ممنوع لانه انما وضعها بعد تحقق
ضرورة حاجه الكلي ووضع المحصة فكيف يمكنه عدم وضعها وانما يمكنه ذلك
في الكلي الذي ضله بدون الضرورة على ما ذكرناه والغرض فلا فقه **واما ثانياً** فلا
قوله وينضم ذلك الكلي فلا يخرج منه شيء ان اراد به ان ينضم ولا يخرج منه شيء
عقيب ترك وضع المحصة فهو ممنوع لانه لا ينضم بعد ترك المحصة ثلاثة ايام
ضامداً ويخرج منه دم وصديد وان اراد به ان ينضم ولا يخرج منه شيء ولو بعد
ايام فلا يفيد لانه انما يلزمه المنع بالربط او الحشو فيما تحقق انقطاع الربط
او الحشوين ربط واحتشا الى تمام الوقت حتى يخرج عن كونه صاحب عذر **واما لو**
تحقق عدم انقطاعه برأصين الربط فلا يلزمه ذلك لعدم فائده وفيما نحن فيه
عدم الصم بعد ترك المحصة متحقق فلا يفيد تركها **واما انقضاءه** بعد ايام فلا
يعتبر وانما المعتبر وقت المعالجة بترك المحصة او وضع الحشو الى تمام الوقت فاذا
ثبت ان صاحب الكلي صاحب عذر فلا وجه للشفع في وضوءه وصحة صلوة ثم هل
يجب غسل الثوب من الجناسه التي ابتلى بها قبل الاحتاقها بالقليل للضرورة وقيل
اذا اصابه خارج الصلوة يفعله لانه قادر على ان يشرع بنوب طاهر في الصلوة لا يكتف
الحرز عنه وفي المجتبى قال القاضى لو غسلت المستحاضة ثوبها وهو بحال يبقى طاهر
الان تفرغ لا الى ان يخرج الوقت فنهنا يصل بربط وغسل وعند الشافعي لان الطهارة
عند تمام مدة خروج الوقت وعندنا بالفراغ وفي التوازي اذا كان به جرح سائل
وشد عليه خرقة فاصابه الدم اكثر من قدر الدرهم او اصاب ثوبه فصلح ولم يفعله
ان كان لو غسله نجس ثانياً قبل الفراغ من الصلوة جاز ان لا يفعله ولا فلا هو
المختار كذا في فتح القدير وقال محمد بن مقاتل يفصل ثوبه في وقت كل صلوة مرة كالوضوء
باب الاحتياط في عذاب بيان ما يظهر به على الاحتياط بطهره بدو المصلي
وثوبه من الجناسه المقتضى بالماء المطلق وكذا الحان في غير المصلي وانما اخضته بالذكر
والا فالق من هذا الباب بيان ما ينزل الجناسه وبيان حال المصلي سياقي في شروط
الصلوة ثم التطهير من الجناسه واجب كونه مقيماً بالامكان وبما اذا لم يستلزم تركها

ما هو أشد حتى لو لم يتمكن من إزالتها بآبائها عورة للناس يصلح معها لأن كشف العورة
 أشد ظواهدا لا إزالة نجاسة فلو أن من ابتلى من بلبتين فعله أن يركبها ونهيا
 أمّا من نجاسة وهو محدث إذا وجد ماء يكتفي أمدها فقط إنما وجب صفة النجاسة
 لا الحدث ليتيم بعد فيكون محصلا للطهارة لا لأنها أغلظ من الحدث ولا أنه
 صرفا إلى الحدث حتى يرد إشكالا على القاعدة المذكورة كما قاله حماد حتى وجب منه
 إلى الحدث وأما إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة خصوصاً محل المصائب مع العلم بنجس
 الثوب قبل الواجب غسل طرف منه فإن غسله بتمر أو بلا تمر طهر وقبل فيل كل
 على ما سيأتي في أبواب **وبكل ما يبع طاهر** أحسنه عما قيل أن الطهارة ليست شرط
 في التطهير حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم بول ما يؤكل لحمه زالت نجاسة الدم
 وبقيت نجاسة البول فلا يمنع ما لم ينجس والصحيح اشتراطها على ما اختاره الإمام
 السرخسي وصحّه ابن الهمام بأن سقوط النجس كذا يستعمل في محل الضرورة التطهير
 وليس البول مطهر التضاد بين الوصفين فينجس نجاسة الدم فإذا زاد الثوب بهذا
 الاشتراط يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وإن لم يبق من الدم
 أقول يمكن أن يكون النزاع لفظيا بأن يقال إن مراد من قال يحصل تطهير بول ما يؤكل
 أن النجاسة الفليضة قد تزول عنها عن محل الآلة أن المحل يطهر ويؤثر ما في الزيل
 عن أبي يوسف لو غسل الدم بدهن أو سمن أو زيت حتى ذهب أثره **جاز مزيل**
 أي من شأنه إزالة لآفة يهين الصفة ببل شيئا من النجاسة في كل مرة حتى يتغير لونه
 فينتهي أجزاء النجاسة تكون مركبة من أجزاء لا يتجزأ فإذا انتهت أجزاؤها بقي المحل
 طاهرا لعدم المجاورة بخلاف ما لم يكن مزيل **كالخمر والماء والورد** وكذا الرقيق حتى لو
 أصابته نجاسة فحسبها بلسانه حتى ذهب أثرها طهر وكذا إذا أصابته السعفة
 فحسبها وكذا القصب إذا قاء على ثدي أمه ثم مضى مرارا طهر وكذا الشرب خمر ثم
 تردد ريقه في فيه مرارا طهر على ما في المحيط **لا الدهن** وكذا اللبن والذئب ونحوهما
 على ما في العناية وإن لم يلبس هذه عند أبي حنيفة وأبي يوسف **وعند محمد** وزفر والشافعي
 لا يطهر **لا بالماء** في بدن وغيره وهو رواية عن أبي يوسف في البدن بناء على أن
 حرارة البدن جاذبة للماء أدخل فيه من سائر المايعات فتعيق وهو لمحمد ولات
 المايعة تنجس بأول الملامقات خروج بعض أجزاء النجاسة فيه ولا يخرج مع العصر
 والنجس لا يغيث الطهارة وهذا هو القياس في الماء أيضا إلا أنه ترك فيه للفق
 والضرورة ولا ينعصر بالعصر فيخرج أجزاء النجس معه بخلاف سائر المايعات إذ
 لا تنقى فيها ولا ضرورة ولا الخروج مع العصر حتى يلحق بالماء يبقى على عدم الأصل
 ولما مرادوا البخاري عن عائشة قالت ما كان لأحدنا الا ثوب واحد يخيف
 فيه فإذا اجابه شيء من دم الحيض قالت بريقتها فصعته بظفرها ولات هذه
 المايعات قالة لعين النجاسة لأنها من ذبيلة شيئا من النجاسة في كل مرة والنجاسة
 متناهية لتركها من أجزاء لا يتجزأ فإذا انتهت أجزاؤها بإزالة والقلم يبقى
 المحل طاهرا على ما ذكرناه وظهورية الماء لعله القلم والإزالة فقبح بالماء وما
 رواه محمد خارج مخرج الغالب فلا يكون حجة على أن تجتبه على طريقة من هو المخلص

يعني أن أبي يوسف فرق بين البدن
 وبين من الثوب ويخفى وفي رواية
 وقال أن البدن لا يطهر
 إلا بالماء بخلاف غيره
 مسند
 ما رواه البخاري جاء ثمانية إلى النبي
 قالت أصدنا ما يصيب ثوبنا من دم الحيض
 كيف نضعه قال تحت شئ
 نغسله بالماء
 صح

فلا يعتبر عندنا وأعلم أن القياس المذكور تركه محمد في الماء لما ذكرناه سواء كان الماء
 واردا على الثوب النجس أو كان الثوب النجس واردا على الماء وأما زفر والشافعي فقد
 تركاه في الماء الوارد على الثوب النجس وركبوا القياس لأن الماء المورد نجس عندهما
 ولما ترك هذا القياس عندهما في الماء الوارد وبقي طاهر حال كونه في الثوب ينجس
 كذلك عندهما بعد انفصاله بالعصر أيضا ما لم يظهر في المنفصل أثر النجاسة من لونه
 ويحسبها لأنه كان محكوما عليه بطهارته حال انحلاله في الثوب ولم يوجد بهي
 الانفصال وليس ذلك بنجس بخلافه إذا تقرر لأن بقاء الأثر في المنفصل بعد الانفصال
 فيتنجس وعند محمد وصاحبيه الماء طاهر في محل نجس إذا انفصل لأن الحكم
 بالطهارة مع انحلاله النجس إنما هو ضرورة تحصيل الطهارة فإذا زالت الانفصال
 ظهر أثر انحلاله لأن ما ثبت بالضرورة بقدره ولا أثر للوارد على النجس
 لأنه ليس جاريا حقيقة الأثر لأنه لو وضع الثوب النجس في الأواني ثم أورد عليه
 الماء تحلل فيها فخالط النجاسة وهذا هو الموجب لثبوت قياس النجاسة وهو
 بعينه في الماء المورد أيضا فأثبت القياس فيما غم ترك للضرورة وهذا في الماء
 الأول والثاني وأما الثالث فهو طاهر عند أبي يوسف ومحمد بعد الانفصال
 أيضا لأنه كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعنده أبي حنيفة نجس لأن طهارة المحل
 لضرورة تطهير وقد زالت وأما حكم شرعا بطهارة المحل عند انفصاله بدلالة
 الحديث حتى يفصلها فلا تأول ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع انحلاله
 النجس فيكون نجسا بخلاف الماء الرابع فإنه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسة المحل
 فيكون طاهرا وما يتفرع على قول الأمامين ما ذكره في التجنيس غسل ثوبا ثم قطرنه
 على شيء إن عصره في الثالثة حتى صار بحال لو عصره لا يسيل منه شيء فأيده طاهرا
 والبلل طاهر وإن كان بحال يسيل فنجسة انتهى وهذا لأن بلة اليد بعض الماء الثالث
 مع أنها طاهرة فيلزمه طهارة الثالث ثم القياس المذكور لما سقط في الماء ثم
 محمد بن قيس الثوب النجس في الأواني والعضو النجس بان يفصل كل منهما في ثلاث
 اجابات طهارة أو ثلاثة في اجابة بما طهره فيخرج من الثالث طاهر وقال
 أبو يوسف بذلك في الثوب فقط أما العضو المتنجس إذا غمس في اجابات طاهر
 نجس الجميع ولا يظهر بحال بل بان يفصل في ماء حار أو يصب عليه الماء لات
 القياس إلى حصول الطهارة لها بالانفصال في الأواني فقط في الثوب للضرورة وبقي
 في العضو لعدمها وهذا يقتضي أنه لو كان المتنجس من الثوب موضع صغير قدر درهم
 فلم يصب الماء عليه وإنما غسله في الأواني فإنه لا يطهر عند أبي يوسف لعدم
 الضرورة ليتيسر الصب كذا في البحر ثم نجس الماء وغيره من المايعات مقيده بما إذا
 كان بحيث يخرج بعض أجزاء النجاسة في الماء الأثرى إلى ما ذكر في الخلاصة
 وغيرها من أنه لو مشى ورجله مبتلة على أرض أوبد نجس جاف لا يتنجس ولو كان
 على القلب وظهوره الرطوبة فدرجته نجس والمراد بالرطوبة البلل لا الندوة
 لما ذكر في الخلاصة إذا غمس الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف طهر
 فيه ندوة ولم يصح بحيث يقطر منه شيء إذا عصره خلت المشايخ فيه والاصح أنه

لا يتنفس وكذا الوسيط على النفس الرطب فتدنى وليس بحيث يقطر منه شيء إذا عصر
الأصبع فيه أنه لا يتنفس ذكره الحلواني **وتعقبه** في فتح القدر بقوله ولا ينبغي عليك
أنه قد يحصل على الثوب وعصره نبع رؤس صفار ليس لها قوة التيلان ليتصل بعضها
ببعض فيقطر بل يقطر في مواضع بنوعها ثم ترجع إذا حل الثوب ويبعد في مثله الحكم
بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المحال فلا أولى أناطة عدم النجاسة بعدم نج
شيء عند العصر ليكون مجرد ندوة لا بعدد التقاطرات انتهى **والحق** ونحوه كالفرج
أن تنجس نجس له جرم يطهر بالذات المبالغ أن نجف النجس خلا فالمراد فانه
لا يجوز التطهير بغير الماء إلا في التي بالفرك لما يذكر في رد جوعه عنه وأما
ما روى عنه في المسافر إذا أصاب به نجاسة يمسحها بالتراب فحول على قليل
النجاسة لا على تطهيرها والآخر مشكل على قول الكل لأن محل التطهير بغير
الماء وأما حنفية وأبو يوسف إنما جوزا التطهير بالماء ذلك والمسح على الأرض
في الحنف ونحوه لا في المذهب والثوب **وكذا** أي يطهر **أن نجف** عند أبي يوسف
وبه يفتي على ما في المحيطين والخلاصة لا طلاق ما روى أبو داود عن حديث أبي
سعيد الخدري قال إذا جاء أحدكم إلى المسجد فليطهر فان رأى في فعله أذى
أو قدرا فليمسحه وليصل بينهما وعن أبي هريرة طهروا الغلغلة بالتراب ثم لا فرق
بين كون الجرم من نفس النجاسة أو من غيرها بأن استل الحنف بمخرجه وبول فتش به على
دمل أو مراد فاستمسح نفسه بالأرض حتى تثار تطهر روى ذلك عن أبي ج
وأبو يوسف على ما في فتح القدير وصحى كإمام الرضى **وان تنجس النجس ونحوه بما**
فلا بد من الفصل بالافتقار والأصل ههنا أن المتنجس من البدن والثوب لا يطهر
ألا بالفصل وأما الحنف ونحوه فان كان ما أصاب به من النجاسة ذي جرم كالرؤ
والعذرة والدم أو المستجسد على ما ذكرناه بالحك والدلك بالأرض ان كانت
يابسة لما رويناه ولأن النجاسة تحتة والمجلد له صلابة فلا ينشربها الا قليلا
وذلك عفو قال محمد لا يطهر إلا بالفصل بالماء والحجة عليه ما رويناه وذكرناه
وروى أنه رجوع إلى قولها وان كانت رطبة لا يطهر إلا بالفصل بالماء
وعند أبي يوسف يطهر بالذات بالتراب لما ذكرناه وان لم يكن ذي جرم فلا بد
من الفصل رطبا كان أو يابسا ولو أصاب الحنف الماء بعد الجفاف يعود نجسا
في رواية عن أبي ج **والمنى** من الرجل والمرأة **نجس** لما رواه مسلم عن عائشة قالت كنت
أفرقه من ثوب رسول الله عليه السلام وكان من يفسل المنى من ثوبه ثم يخرج
إلى الصلوة وقال الشافعي أنه طاهر لما رويناه من حديث الفرك لأنه لو كان نجسا
لما يكتفيه الفرك قلنا أنه محمول على يابسا وصديك الفصل على الرطب جمعا
بين الدليلين وضعه عليه السلام وان لم يفد الوجوب إلا أنا حملناه عليه
لما أخرجه الدارقطني عن عمار بن ياسر أنه عليه السلام قال لا ياترأ أنما يفسل
الثوب من خمس من الغائط والبول والقيح والدم والمنى وقيل للكلوف في معنى
الرجل وأما منى المرأة فنجسه بالاتفاق وأما يطهر الأدمى بالاحتالة **ويطهر**
المنى في الثوب والبدن **أن يمس بالفرك** لما رويناه وهذا إذا لم يسبق ببول أو غيره

فان

فان سبقه لا يطهر إلا بالفصل وعن هذا قال شمس الأئمة مسألة المنى مشكلة
لأن كل فحل يمدى ثم يمسى والمذى لا يطهر بالفرك فكيف يطهر المنى **ألا** ان
يقال أنه مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجعل تبعاً انتهى وقال في فتح القدير وهذا
ظاهر فانه إذا كان الواقع أنه لا يمدى حتى يمدى وقد طهره الشرع بالفرك يابسا
يلزم أنه اعتبر هذا الاعتبار أعني كونه مستهلكا للضرورة بخلاف ما إذا بال ولم
يستغ بالماء حتى انتهى فانه لا يطهر **ألا** بالفصل لعدم الملبى كما قالوا وقيل لو كان
ولم ينتشر البول على رأس الذكر بأن لم يجاوز الثقب فامنى لا يحكم بنجس المنى
وكذا ان جاوز لكن خرج المنى فقامن غير ان ينتشر على رأس الذكر بأن لم يجاوز
الثقب فامنى لا يحكم لأنه لم يوجد سوى روى على البول في مجراه أعني داخل الذكر
ولا اثر لذلك في الباطن ولو كان للموضع المصاب بطلانة نفذ إليها اختلف فيه
قال الترمذى والصحيح أنه يطهر بالفرك لأنه من أجزاء المنى وعن الحسن ع
ان المنى لا يطهر بالفرك في البدن لأن حرارة البدن تجذب رطوبته بخلاف
الثوب قلنا ان شرب البدن أقل منه في الثوب والبول في أكثر منه فالنفس
في الثوب نفس في البدن بطريق الدلالة ثم الثوب ثم من الفسيل والجديد وقيل
المراد الفسيل والجديد لا يطهر إلا بالفصل **والأفصل** بظاهر **والسيف ونحوه**
أي في الصفاة وعدم المسام حديد كان أو لا كالمراة والظفر والزجاجة و
الخشب الخراطى والبوريات الذهب والفضة والابنوس وصقاج الذهب والفضة
إذا لم يكن منقوشة فان كلها يطهر **بالمسح** لما صح أن الصمغية كانوا يقتلون
الكفار بسبوحهم ثم يمسحون ويصلون معها **مطلقا** أي رطبة أو يابسة لها
جرم أو لا على ما في المحيط عن محقق الرضى وفي الأصل ان البول والدم لا يطهر
إلا بالفصل والعذرة الرطبة كذلك واليابسة يطهر بالجت عندها خلافا
لمحمد والفتوى على ما في المختصر لما رويناه ثم قيل يطهر حقيقة حتى لو قطع به
بطيخ أو لم يحل أكله وقيل لا بل يقل نجاسته واختاره هو الأول على ما في المحيط
ويطهر الأرض بالجفاف بالشمس أو النار أو الريح **وذهب الأثر** من اللون والريح
لما روى أنه عليه السلام قال زكوة الأرض يمسحها أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي
قدرة ولأن من طبع الأرض ان يحيل الأشياء إلى طبعها فيطهر بالاحتالة كالحجر
إذا تحلكت **للصلوة لا للتيمم** لأن طهارة الصعيد ثبتت شرطا في التيمم بعبارة
قوله نعم فتمسوا صعيدا طيبا فلا ماذى بما ثبت طهارته بغير الواحد لا ينج
لا يفيد القطع فلا يكون الطهارة بالجفاف قطعية فان قيل طهارة المكان
ثبتت بدلالة قوله نعم فتمسك فطهره والثابت بالدلالة قطع الثبوت كالشأن
بالعبارة فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم بها **أجاب** بأن
قوله نعم وشأبك فطهره خص منه حالة غير الصلوة والنجاسة القليلة
فيكون تخصيصه بعدم بغير الواحد أيضا وقد يقال يحتمل ان يراد به تطهير
المنقعر عن الإفلاق الرودية على ما ذهب إليه بعض أهل التفسير فيكون نظري
الدلالة على طهارة المكان فتدنى بما ثبت طهارته بغير الواحد وفيه بحث

اما اولها في الكافي من ان قوله نعم وشيا بك فظهر لا عموم له في الاحوال لانها
عز وجل تحتها واما ثبتت مزرعة والتخصيص يستدعي سقي التميم واما ثانيا
فلو ان الطيب في قوله نعم صعبا طبيا يجهل الطاهر والمنبت وعلى الثاني جملة
الشاذي وابو يوسف فيكون ظني الدلالة على الطهارة كما في قوله وشيا بك فظهر
قلا ولي في الجواب ان يقال ان الصبي علم قبل التنجيس طاهرا وطهرا وبالنسبة
علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا اصدحا اعنى الطهارة ففي الاخر على
ما علم من زواله وان لم يكن طهرا لا يثبت به وفي الفتاوى اذا احترق الارض
بالنار فثبت بذلك التراب قبل يحرق ويقل لا والاصح الجواز قال في فتح القدر
اذا قصد تطهير الارض صب عليها الماء ثلاثا وجفت في كل مرة بخرقة طاهرة وكذا
لو صب عليها ماء بكثر ولم يظهر لون النجاسة ولا ريحها فانها تطهر ولو كسبها
بتراب الفاء عليها ان لم توجد راحة النجاسة جازت الصلوة على ذلك التراب
والا فلا **وكذا الاجر المفروض** وكذا اللبن المفروض واما لو كان موضوعا على الارض
ينقلون فانما لا يظهر ان بالجفاف لانها ليس بارض على ما في البحر وقال في الفتا
ان كانت الارض مفروشة في الارض فحكمها حكم الارض وان كانت موضوعة عليها
تنقل ويحتمل فان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الارض جازت الصلوة
عليها وان كانت النجاسة على الجانب الذي قام عليه المصل لا يجوز صلوة واذا
رفع الاجر واللبن عن الغرض هل يهود نجسا فيه روايتان والمختار عدم العود
على ما في الخلاصة واختاره الاسيحي **والخص** بعض الفاء المجهة والصاد المهملة
بيت من القصب وقيل السرة التي يكون على السطح من القصب **المقصود** على الارض
او على السطح **والشجر والكلاء** بالخرقة والقصر مثل بسبب وجعل على ما في القاموس
والمصباح **غير المقطوع** هو المختار اي حكمها حكم الارض فظهر بالجفاف على المختار
على ما في الخلاصة واما الحجر فثبت انه لا يظهر بالجفاف وقيل ان كان الحجر ملس فلا بد
من الغسل وان كان تشرب النجاسة كحجر الزمرا فهو كالارض والنجاسة بمنزلة الارض
كذا في البحر **والمنفصل** من الارض من الاجر واللبن اي الموضوع على الارض غير داخل
فيها **والمقطوع** من الشجر والكلاء **لا بد من غسله** لان حرج من حكم الارض واعلم
ان ما حكم بطهارته بغير الماء بعات من ذلك والمسح والحل والحل والجفاف
اذا اصابه ماء هل يهود نجسا فذكروا فيها روايتين عن ابي ج قال في فتح القدر ان
الارض اذا ظهرت بالجفاف والحل بالذلك والتوب بقرنا المني والسكن بالمسح
والبر اذا غار ماؤها بعد تنجيسها قبل النزع وطه المينة اذا دغ تشبها او
تقريبا ثم اصابها الماء هل تنجس اذا ابتكت بعد ذلك فيه روايتان عن ابي ج
والاجرة المفروشة اذا تنجست نجفت ثم قلعت هل تنجس نجسة فيها الروايتان
ومن المشايخ من يقصر في بعضها على حكاية الخلاف والاولى من الروايتين في الكل
لانها نظائر وقد قال نصير في البر بالطهارة وهو رواية احمد على ما في الخلاصة
وقال محمد بن سلمة بالنجاسة وهو رواية عن محمد على ما في السابيع واختار صاحب
التجديد والمحيط في السكن الطهارة فلو قطع به البطلان او الحكم بتركها

النجاسة فلا يؤكل البطح المقطوع به واختار قاضيان في ترك المني النجاسة ومما
التجديد والخلاصة الطهارة واما جفاف الخف فقد قال في الخلاصة هو
كالمني في الثوب يعني المختار عدم العود نجسا وفي السراج الوهاج الصحيح انه
يعود نجسا واما جفاف الارض ففي قاضيان الصحيح يعود نجسا وفي المجتبى
الصحيح عدم عودها نجسا واما جلد الميتة اذا دغ فقتل عامته المتوت
والشروع والفتاوى الطهارة فانهم قالوا كل اهاب دغ فقد طهر فان مقتضا
عدم عودها نجسة لكن قال الزيلعي اذا فرك بحم بطهارة عندها وفي اظهر
الروايتين عن ابي ج نقل النجاسة ولا تظهر حتى لو اصابه ماء عاد نجسا عنده
لا عندها ولها اخوات فذكر ذلك الخف وخفاف الارض والدبابة مشكلة
البئر قال في كلهما على الروايتين وظاهر كون الظاهر النجاسة في الكل والاولى اعتبار
الطهارة في الكل كما اختاره شارح الجمع في الارض وهو بعد الكل اذا صنع
فيها اصلا ليكون تطهيرا وهذا لانه يحكم بطهارة شرعا بالجفاف ونحوه
وملاقات الماء الطاهر بالطاهر لا يوجب التمس بخلاف المستحب بالبحر ونحوه
لو دخل في الماء القليل فانه ينجسه على ما قالوا لان غير الملاصق لم يغيره مطهر في البلد
الا في المني على رواية وجواز الاستنجاء بغير الماء مع لسقوط ذلك المقدار عفو
الا لطهارة المحل ضيقه اخذ واكون قدر الدرهم في النجاسات عفو **وطهارة**
المرفأ اي ماله جرم **زوال عينه** لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزلها
ولو في خرقة بلا شرط العدد وعن محمد يطهر بخرقة اذا عصر وقيل يغسل بعد زوال
العين ثلاثا كما في غير المرفئة وقيل مرتين وزوال العين اعم من ان يكون بالغسل
او الفرك والدلك والحل **وبعض** اى راحة لان الطم يزول بزوال العين
الينة ولا نجاسة باللون لان شيخ الاسلام قال في مبسوطه ان النجاسة انما كانت
بالتنق والعين لا اللون **ليشق زواله** بان احتاج الى الصابون ونحوه من غير الماء لان
الحرج مدفوع وقد قال عليه السلام تحولة حين قالت له فان لم يخرج الدم يا رسول الله
قال ليبيك الماء ولهذا قالوا لو صبغ ثوبه او بر بصنع او حشا نجس فضل الى
ان صقي الماء يطهر مع بقاء اللون **وطهارة غير المرفأ** كالبول ونحوه **بالغسل**
ثلاثا لان الرطوبة النجسة المتشربة لا يزول بمرة غالبيا ويزول بمرات فثبت
بالثلاث على ما ورد في حديث المسبق مع توه النجاسة فيه ثم قد رثلاث
مختار مشايخ بخاري ومختار اهل العراق وهو ظاهر الرواية غلبة الظن كافي
الغالب ان غلبة الظن يحصل عند الثلاث فاعتبر بذلك لا يكون شرطا لان ما
فيكون الحدار غلبة الظن بالا اتفاقا **اوسبغا** وعن ابي يوسف يطهر بخرقة ثلثة
والقصر عطف على الغسل **كل مرة ان امكن عصر** في ظاهر الرواية لان العصر المستخرج
وعن محمد عصر في الثالثة فقط وعن الحلواني ان النجاسة اذا كانت دما او بولا
او ماء نجسا وصبت عليه الماء كناه بلاء عصر كاره وعمر ابي يوسف في الارزاق
الحزام اذا صبت عليه ماء يطهر بلاء عصر لكن هذا الضرورة ستر العورة فلا يلحق به
غيره وترك الرواية الطاهرة فيه وعلى تقدير اشتراط العصر ينبغي ان يبلغ بقوة الظاهر

في الثالثة بحيث لم يتق طهره والا لا يظهر على ما في المحيط هذا في الفصل في الاجابة
سواء كان الماء واردا على النجس او بالعكس وقد مر تفصيله عقيب باب واما اذا
غسل في الماء الجاري فلا يشترط فيه العصر بالافتقار لزال اجزاء النجاسة بالمريث
والاى وان لم يكن عصره كالحظيرة والحظيرة والحظيرة
كل مرة حتى ينقطع النقا طهر هذا اشارة الى حد التجفيف وفي الخلاصة حد التجفيف
ان لا يبقى فيه الندوة وفي المكون اذا كان فيه غمر قطهين ان يجعل فيه الماء ثلاث
مرات كل مرة سابعة ان كان الكون جديدا عند ابي يوسف وعند محمد لا يظهر ابدأ
وفي البرزاني جمل الخمر فيكون جديدا يجعل فيه الماء ثلاث مرات ويترك في كل ساعة يظهر
وعند محمد لا يظهر ابدأ وقال في قاضيان دن الخمر اذا غسل ثلاثا وكان عتيقا مستود
يظهر وكذا لو صب فيه الخل يصير طاهرا انتهى **وقال محمد بعد طهارة غير العصر ابدأ**
بناء على ان النجاسة لا تزول بدون العصر عنده قلنا بالتجفيف فيما لا ينصرف قائم مقام
العصر استحسانا للضرورة **ويظهر بساط نجس بجرعة ماء عليه يوما وليلة** وقيل انه
اذا جرى الماء عليه الى ان يتوقف زوال النجاسة يظهر واختاره الامام الشافعي لان الجري
فيه قائم مقام العصر فلا يتقدم باليوم وطهارة نحو الروث والعذرة بالجرعة حتى يبين
رما د عند محمد وهو المختار وابع مع في رواية لانه استحالة بطبعه وصورته
والنجاسة انما كانت بالنق واللين على ما ذكرناه فيطهر بالاستحالة كغيره من النجس
بالوعة صار طهرا ودهن نجس صار صابونا وميتة وقعت في الملمة وصارت ملح
وقارة وقعت في عصير ودميت ثم صار خرا ثم خلا وطين نجس اخذ منه كوزا وقد
وجعل في نار فان كلها طاهرات بالاستحالة **ظن قال ابي يوسف** لان الرماد اجزاء
ذلك النجس فيبقى النجاسة من وجه قلنا الطهارة كما يكون بالفصل والمسخ والملك
واللغاف والفرك والتباغ والحت والركوة والنزع والجري كذلك يكون بالاحالة
بالحرق او بالعليان لان الحكم يتعلق بالعين المخصوص وقد اقلبت **وكذا يطهر عند محمد**
حمادا وخزير وميتة وقع في الملمة فصار ملح لا تقبل العين وفي الطهارة لو صب
الخمر في قدر فيها لحم ان كان قبل الغليان يطهر اللحم بالفصل ثلاثا وان كان بعد الغليان
لا يطهر وقيل على ثلاثة تأويلات طاهر ويجفف في كل مرة بالبريد وفي قاضيان الخل النجس
اذا صب في خرصا وقلو يكون نجسا لان النجس لم يتغير دن العصر اذا غلوا واشتد
وقذف بالزبد وسكن عن الغليان وانقص ثم صار قلا ان ترك الخل فيه حتى طال
مكثته وارتفع بخار الخل الى رأس الدن يصير طاهرا في قول من يقول بيطهر النجاسة
بما سوى الماء من المايعات وكذا الثوب الذي اصاب الخمر اذا غسل بالخل **والله اعلم**
علم ان التطهير يكون باحد عشر على ما ذكرناه آنفا **وعفي قدر الدرهم** وقال الشافعي
وذكر لا عفر لان قليل النجاسة ككثيرها لا يهلك قوله نعم وشيا بك فظهر قلنا
ان ما لا يدركه طرف العين كوقع الذباب مخصوص منه بالاتفاق لضرورة عدم
امكان التحرز عنه **وكذا موضع الاستنجاء** مخصوص بالاجاع فيجوز تخصيصه بغيره
بقدر الدرهم ايضا بنحو الاستنجاء بالجهر او بدلالة الاجاع لان موضع قلة
الدرهم ولم يكن الجهر مطهرا له بل مقل للنجاسة حتى لو دخل في قليل ماء نجسه

فاذا خص منه صار عفو والمراة بالعضو جواز الصلوة معه لا عدم الكراهة لما
في الشراج الوهاج ان كانت النجاسة قدر الدرهم تتركه الصلوة معها اجماعا وان
كانت اقل وقد دخل في الصلوة نظرا ان كان في الوقت سعة فلا فضل اذا نسها
واستقبل الصلوة وان كان يفوته الجماعة التي جهرها فان كان يجد الماء وجاعة
اخرى في موضع آخر فذلك ايضا ليكون مؤذيا للصلوة الجائرة يعيقان وان كان
في اخر الوقت او لا يدركه الجماعة في موضع اخر يضي على صلوة ولا يقبل وفي المحيط
ويكره ان يمسى ومعه قدر الدرهم او دونه من النجاسة وهو وان لم يعلم جاز من غير
كراهة ثم المعتبر وقت الاصابة فلو كان دهننا نجسا قدر درهم فانفوش صار
اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيب في وجاعة ونجاسة غيرهم المنع فلو صل قبل ان
جازت وبعد لا ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا
لان النجاسة ح واحد في الجانبين فلو يعتبر متعة بالجلود ما اذا كان ذاتا فحين
لقد دعا فبمنع وعن هذا فرع المنع لو صل مع درهم نجس الوجهين لوجود القرب
بين وجهيه وهو جواهر سمكة ولانه مما لا ينفذ نفسا في احد الوجهين فيه
فلم تكن النجاسة فيها متحدة ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو طس المني النجس
الثوب والبدن في حجر المصلي وهو يمسك او الحمام المتنجس على راسه جازت
صلوة لانه الذي يستعمله فلم تكن حامل النجاسة نجسا وقد ما لو حمل من لاستمسك
حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا
لا يصح مطلقا وان كان مسلما لم يفصل فذلك وان غسل فان استعمل صححت
والا فلا ثم بين قدر الدرهم بقوله **مساحة كهرض الكف** وهو رواية النوادر
والمراد به ما وراء مفاصل الاصابع من باطن كفه على ما في غاية البين **في الرقيق** كالبول
وزن بقدر شقال وزنه عشرون قيراطا وهو رواية الاصل **في الكيف** وهذا
اشارة الى ان المختار هو التوفيق بين الروايتين وهو اختيار ابي جعفر الهندواني
وصححه الامام الشافعي لان اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصاً مع مناسبة
هذا التوزيع وصح في الهداية رواية النوادر والخاص اصل انهم اتفقوا على ان قدر
الدرهم عفو فاضلوه في اعتبار الدرهم فمنهم من اخذ رواية النوادر مطلقا
في الرقيق والكيف ومنهم من اعتبر رواية الاصل مطلقا ومنهم من وفق بينهما
كما ترى **من نجس غلظ** وهو على ما روي عن ابي حنيفة ما ثبت بنجاسته بنقل ابي حنيفة
نقل يدل على طهارته ولا حرج في اجتنابه وان اختلف العلماء في نجاسته وطهارته
لانه لا عبرة بالاجتهاد في مقابلة النص وعندهما ما اتفق العلماء على نجاسته
وليس في صابته ضرورة وبولي والحاصل ان العبرة في صابته العظيمة والنجاسة
الى اختلاف العلماء وعدم اختلافهم عندها والى تعارض النصين وعدم تعارضهما
عند الامام ولو يدق قولها ان اختلافهم اما من عدم النص في طهارة ونجاسته
او من تعارض النصين فيما اذا اختلف لهم في المنصوص به تعارض **كالدم**
لما في الصحيحين تحته ثم تعرضه بالماء وتنضجه وتغسل فيه قاله صبي سئل عن دم
الحيف لكن العبرة لعموم اللفظ بالمنصوص المورد عندنا ولا يجمعهم على نجاسته

فانهم اتفقوا في حديث لعن الله الواسمة والمستوشمة على ان الموضوع الذي يوشم به
 نجسا فان امكن ازالته بالعلاج وجبت الازالة وان لم يمكن الا بالجرح فان خيف
 منه شين او فوات عضو لم يجز الازالة كذا في الكرامى والعلي بن ابي طالب قال في الفقيه
 انه لا يلزمه المسح على ما في الكرامى والعلي بن ابي طالب ان امامة صاحب الوشم لا يجوز وان
 جازت صلوة عند تقذير الازالة لان جواز صلوة عند تقذير الازالة ضروري
 فلا يتعدى الى جواز الامامة وهذا اذا كان موضع الوشم زائدا على قدر التبرع
 اذا عرفت هذا فان نجسا مغلظا بانفاق لم يدرى ان يرضى النجس ولعدم اختلافهم
 في نجاسته ايضا ولكن المراد منه هو الدم المسفوخ لا ما بقي في العروق والدم اذا قطع
 فانه ليس بنجس لعدم كونه مسفوخا كذا ذكره الكرخي في تحقيقه ولا الدم القليل الذي
 لا يسيل من زاس الجرح فانه طاهر على ما روى عن ابي يوسف وعن محمد بن نجس حتى لو اذن
 بقطنة والقاه في الماء ما رالماء نجسا عنه وعن ابي يوسف ان ما بقي في العروق
 والدم معتق في حق الاكل الضرورية دون الثوب لعدم ما فيه ودم قلب الشاة طاهر
 على ما روى عن الناطق وكذا دم الطحال والكبد وفي الفقيه والتجسس انه نجس وعكاه
 في التجسس بان لا يمكن دما فقد جاور الدم والشئ نجس بجوارحه نجس ودم
 الشهيد طاهر مادام عليه فاذا ابين كان نجسا حتى لو حمله من لفظه في الصلوة
 صحت كما اذا اصاب ثوب صاحب بعد رشع مما ابتلي به من الدم وغيره حتى يسلط
 ولا يجب غسله ان لم يكن الفصل مفيدا وان كان مفيدا بفسله على ما ذكرناه قيل
 الباب بخلاف قيل غير شهيد لم يفسل او غسل وكان كافرا والمسك قالوا يجوز
 اكله والاستغناء به فيكون طاهرا مع ان المشهور انه دم حيوان قال في فتح القدير
 ولم ار له تعليلا وذكر بعض المفاداة في الزباد فقلت يقال انه عرف حيوان محرم
 الاكل فقال ما يحلله الطبع الى صلاح كالطبيعة يخرج عن النجاسة كالمسك وليس
 دم البق والبراغيث والستك بشئ **والبول** سواء كان بولا دمي او غير دمي لا يوجب
 الا بول الخناش فانه طاهر للضرورة وبول ما يوجب حقيقة على ما سياتي **ولو من صغير**
لم ياكل وقال الشافعي انه طاهر لما في البخاري عليه السلام اجلس الصبي في حجره
 قبل ان يرضع فذعاباء فضي ولم يفسله ولما روى البخاري عن عائشة قالت
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبي قبل ان يرضع فذعاباء فابتع اياه وانضم
 فيما روى بمعنى الفصل على ما صرح به ابن القصار وقوله ولم يفسله مدرج في الزاوي
 وقال النووي عن ائمة الشافعية لا خلاف في نجاسة بول الصبي وما شئ من
 الشافعي من طهارته حكاية باطلة **وكل ما خرج من بدن الادمي موجبا للتطهير**
 من المني والمذي والودي والغائط والقيح والنفث والقيح والنفث والقيح والنفث
 طاهر على ما هو المختار من قول ابي يوسف وقد مر في فرائض الوضوء **والخمر** وانما
 بقية الاشربة المحرمة كالنخل والسكر والقيح والنفث والقيح والنفث
 روايات مختلفة في رواية محقة في اخرى طاهرة في اخرى على ما في البدائع والاربع
 هو الاول وانما الخمر نجس مغلظ بالاتفاق **وخمر الدجاجة ونحوها** كالبط
 الاهلي لوجود معنى النجاسة فيه لانه مستفاد من غير النجس الى نقي وفساد راحة

وانما البوط

وانما البوط الغبار الاهلي فكالمحامة على ما في البرازية وفي الاوزع عن ابي رويان
 روى ابي يوسف عنه انه ليس بنجس مغلظ وروى الحسن انه نجس مغلظ كالدجاجة
وبول الحمام مغلظ بالاتفاق لعدم الضرورة فيه وبول **الحرة والغارة** وفي المحيط بول
 الحرة مغلظ وبول الغارة مختلف فيه قيل مغلظ وقيل محقق وقيل لا نجس الثوب
 ونجس الماء وفي قاضيهان بول الحرة والغارة مختلف فيه نجس في الظاهر الرواية بفسد
 والثوب اذا زاد على قدر الدرهم وقيل لا يفسد اصلا وقيل يفسد اذا اغتسل وقال في
 الخلاصة اذا بالت الحرة في الاناء او على ثوب نجس وكذا بول الغارة وقال النفق
 ابو جعفر بن نجس الاناء دون الثوب انتهى ثم قال في فصل ما يكون نجسا وما لا يكون بول
 الحرة والغارة اذا اصاب الثوب لا يفسد وقال بعضهم يفسد اذا زاد على قدر الدرهم
 وهو الظاهر انتهى واعلم ان الاشياء المذكورة من الدم الى هنا نجس مغلظ بالاتفاق
 لعدم التمايز في الخلاف على ما في فتح القدير وان لم يكن ادلة بعضها قطعية لان دليل
 التقليد لا يشترط ان يكون قطعية على ما في البحر وانما ما قاله في الهداية بعد ذكر
 النجاسات الغليظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به فغناه على ما في فتح القدير انه
 مقطوع بوجوب العمل به فان العمل بالظن واجب قطعا في الفروع وان كان فصل
 وجوب مقتضاه ظنيا وقال في العناية مراده بالدليل القطعي ان يكون سالما
 من الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النجس ونجاسات الاجتهاد والظهور
 المحقة **وكذا الروث** للحمار والفرس وانما فصله عما قبله بتغيير الاسلوب لان
 تقليد ما قبله اتفاقا كما ترى **والخني** للبرق والفيل وبقير الابل ونحو الكلب وجميع
 السباع كلها مغلظ عند ابي حنيفة لما في البخاري ان النبي عليه السلام التقى الروثين
 ان بها حين اتى بها لا يستنجاه وقال هذا ركس ولا يمارضه ما رواه عن ابي هريرة
 ان العظم والروث من طعام البركة لا يد على الطهارة بطريق الاشارة وما رويانه
 يدل على النجاسة بطريق العبارة فلو يمارضه **خلافها** قال الا لادوات والاخشا
 محقة لا خلاف مالك وزفر بن نجاستها وهو الاصل عندها على ما ذكرناه حتى
 للثان بالروث والخني لان نحر الكلب وجميع السباع مغلظ عندها ايضا ورواية
 كل شئ كبوله وجلد حماره الغنم نجس ومثانة الغنم حكمها حكم بوله كذا عن الفتاوى
 وجرع البعير كسقيه وعكاه في التجسس بانه واره جوفه الاربعان ما يورى جوف
 الاثنا بان كاه ماء ثم كاهه فكله حكم بوله انتهى وهذا يقتضي انه كذلك وان قادم
 ساعته وهو المختار وعن الحسن انه ليس كذلك ما لم يتغير على ما قدمناه في النواض
ومادون عطف على قديم التبرع **ربع الثوب** اي الثوب الذي يجوز فيه الصلوة لعني
 ما ستر عورة كالكبر وهو المروي عن ابي حنيفة وقيل ربع الموضوع الذي اصابه كالزبد
 النكم والخرير ان كان المصاب ثوبا وربع العضوان كان المصاب يدنا كاليدين والرجلين
 وقيل ربع جميع ثوب عليه وانما اعتبر الربع لقيامه مقام السك كافي في مسح الرأس
 وعن ابي يوسف انه اعتبر شبرا في شبر وعن ابي حنيفة ان ما عر طابع المني يراخشا
 منعي وما لا فلا وهو الموافق لاصل ابي حنيفة في امثاله من تقويضه الى المني ولا
 يقد رفيه شيئا والحاصل ان المعينة ههنا هو الكثير الفاحش فاختلغوا في تفسيره فتم

من قتر البع ومن قتر شبر في شبر ومنهم من قوته الى راي المستلي **من مخفف** وهو
عند ما قارض النفتان في نجاسته وعندهما ما اختلف في نجاسته **كقول القريب**
عند ابي ج وابي يوسف وعن محمد انه طاهر وانما كره ابو ج طهرا فيهما او تحريما على النكاح
لكونه اقل للجها لا نجاسته **ويؤيد ما في كل** كالايل والبق والغم وقال محمد انه طاهر
وقدر وجه الطرفين فيما يجوز به الطهارة وابوح قرع على اصله في التخفيف فيما لا
حديثا لفرق بين يارض حديثا استنزهوا البول على ما ذكرناه وابو يوسف قرع على اصله
لاختلاف العلماء في نجاسته **وخبر طبر لا يؤكل لحمه** روى عن ابي ج وابي يوسف لو اصاب
خبر ما لا يؤكل لحمه من الطيور اكثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فيه وقال محمد لا يجوز
ثم اختلفوا فيه فقالوا كثر في ان الخلاف بينهما في طهارة ونجاسته فقالا انه طاهر
يجوز الصلوة معه ولو بالغ ما بالغ وقال محمد انه نجس مغلط لا يجوز الصلوة معه باكثر
من الدرهم وقال الهندي واني اختلف بينهما في تخفيف نجاسته وتقليلها فقالا لا نجس
مخفف فيقدر بالكثير الفا حاشي لا بالدرهم وقال محمد نجس مغلط **واضاف المصنف رواية**
الهندي واني كونه اصح على ما في الهداية وصاحب الميسر اختار رواية الكوفي ثم قال محمد
لا ضرورة فيه لعدم مخالفة فلا يخفف وقالوا انها تروق من الهواء والنجاسة عنه معتد
فتمتقت الضرورة فلم منه ان علة التخفيف لا تخفى في قارض المقتين عند ابي ج بل
الضرورة وجب التحقيق ايضا عند وتوقع في الاناء قبل يفسد بناء على انه نجس
خفيفا وغليظا على الخلاف المذكور والاحتراز عنه ممكن تجزئ الاناء بشيء اذ هو
معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة بخلاف الثوب والبدن لتحقيق الضرورة فيها **وقيل**
لا يفسد اما طهارة او سقوط حكم نجاسته للضرورة كما قال ابو يوسف في شعر
الخنزير حتى لو وقع في الماء افسد مع اطلاق الانتفاع للخرزين للضرورة **ولو وقع**
في البئر لا يفسد بالاتفاق لتحقيق الضرورة فيه خصوصا ابار القلوات فان قيل
ما الفرق بين خمر الطيور المحرمة كلها وبين بول الخنزير التي يقتاد البول على الناس حيث
دوى عنه فيه انه طاهر **والجواب** كانه بنى نجاسة الخنزير على عدم الضرورة اذ قد يصيب
الناس وقد لا يصيب بل قل ما يصاب بخلاب بخلاف ذلك المستور فان الضرورة فيه متحققة
وما يثبت قيام الضرورة على عدم قوة الاحتراز عنه هذا على تقدير صحة هذه الرواية
والاقتضى التجنب بالسنور في البئر ترجح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات ولذا
لو اصاب الثوب افسد وقال في فتح القدير والحق صحة تلك الرواية عنه **ومل الرواية**
على الروايات الظاهرة او مطلقا والمراد السنور الذي لا يفتد البول على الناس **ويؤيد**
ما ذكرناه من الخلاف في بول الخنزير من انه لا ينجس الثوب عند ابي جعفر **وبول انتقم مثل**
رؤس الاربع هكذا روى عن محمد وقالوا يشير الى انه لو كان مثل رؤس المسكة
منع وقال الهندي واني يدل على انه لو كان مثل الباب لا ينجس الثوب وغيره من المشايخ
لا يعتبر الجائز دفعا للخرج ثم ما لم يعتبر اذا اصابه ماء فكذلك لا ينجس ثوبا لان المعتبر
وقت الاصابة في الجنب في ندادا المولى لا انتقم **ومر** اثره لا بد من غسله وقالوا
لو وقع عنده او بولا في ماء فانتقم عليه ماء من وقعها لا ينجس ما لم يظهر لوانا نجاسة
او يعلم انه البول وما ترشش على العاقل من نسيالة الميت لا يمكن الاحتراز عنه

ما دام في حال جهل لا ينجس لعدم البلوى بخلاف انسا لالتا لالتا اذا استنقت في موضع
فاصل شيئا نجسة اما الماء الثالث وصره على الخلاف الذي ذكرناه عقيبا **الباب**
وعدم التمسك ونحوه طهره ملكة طاهر اما دم السمك فلا ينجس بدم حقيقة حتى
يبين في ذابدين ولان الدم يقتضي الحرارة فلا ينجس مع الماء وعن ابي يوسف انه نجس
فيه الكثير **والجواب** حاشي فاعلم نجاسة نجسنا محققا **وعنه** ان السمك الكبير اذا سال منه شيء
فاشفي يكون نجسا مغلطا وهو مخالف لاصله من انه لا يقول بالتقليل مع وجود
الخالق فيه **واما خمر طيور** ما كونه فلعلم علة النجاسة فيه **الاخر الدجاجة والبط**
لا ينجس **والجواب** لا ينجس في الهواء فانها مغلطة لوجود معنى النجاسة فيها على ما ذكرناه
بما ذكره في ريق في الهواء للضرورة والبول **ولما لم ينجس في طاهر** في طاهر الرواية
حتى لو اصابها النجاسة لا ينجس كروا اصاب الماء القليل افسد كذا في الخلاصة **وعنه**
ابو يوسف مخفف **وعنه** انه مغلط والصحيح جواز طاهر الرواية وكذا عرق على امر
في مسك الخيل **والجواب** بالمد **وروي على نجس نجس** لان المؤثر في التجنب اختلاط
اجزاء النجاسة بالماء وهذا لا يختلف في الصور وفي عكسه خلاف زعم المشافعي على
ما ذكرناه عقيبا **الباب ولو لفت ثوب طاهر في ثوب نجس فظهرت فيه**
رطوبة ان كان بحيث لو عمر الطاهر فظهرت فيه نجاسة **والجواب** لا ينجس لما قال
في الخلاصة اذ لفت ثوب نجس بطيب في ثوب طاهر جاف فظهرت فيه نجاسة ولم ينجس
يقط من شيء اذا عمر اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا ينجس وكذا لو سبط الثوب
الطاهر على الثوب النجس او على رطوبة نجسة واثرت تلك النجاسة في الثوب كمن ابر
وطبا بما لو عمر يسيل منه شيء ولكن يعرف موضع التدفق اختلف المشايخ والاصح
انه لا يصير نجسا انتهى **كما لو وضع ثوب رطب على مطين بطين نجس جاف وفي**
المحيط والخاصة ان موضع رجليه على رطوبة نجسة او على لب نجس ان كان الرجل رطبا
والارض واللبد يابس وهما لم يفت عليه بل شئ لا ينجس رجليه ولو كان الرجل يابسا
والارض رطبة وظهرت الرطوبة في الرجل ينجس رجليه انتهى والمراد بالرطوبة ههنا
البلل لا المنة وما ذكرناه انما من الخاصة من انه لا ينجس بالبدن على الاصح بل
استنحي بالماء ولم يمسح بالمسح بل حتى في اختلف فيه المشايخ وعائتهم على لا ينجس
ما حوله **ولو تجسس طرف من ثوبه فنسيه وغسل طرفه فبطلت حكم بطهارة كمنطة**
بالت عليها حرقه بها لان بولها مغلطة بالاتفاق **تدوسه فغسل بعضها او**
ذهب بعضها طهر كلها والوجه فيه ان يغسل بعض الثوب وباجزاء بعض النجاسة
مع ان الاصل طهارة الثوب والنجاسة وقع المشك في قيام النجاسة لاحتمال كون
المضروب والخرج محلها فلا يفسد النجاسة بالمشك كذا ذكره الا سيحياي في مخرج
الكبير وقال سمعت تاج الدين احمد بن عبد العزيز يقول ويقبض على مشاة في السير
الكبير هي اذا فتحنا حصنا وفيهم ذئبي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام المانع بيقين فلو
قتل البعض او اخرج كل قتل ابا ق للمشك في قيام المحرم كذا ههنا وقال ابن الهمام وهذا
الوجه مشكك عندى فان غسل طرفي بوجبا المشك في طهر الثوب بعدا ينجس نجاسة
من قبل وما صله انه شك في الازالة بعد تبين قيام النجاسة والمشك لا يرفع اليقين

قبله والمحققان ثبوت الشك في كون الطرف المفسود من الثوب والمخرج من البطن والخطبة
هو مكان نجاسة والمعصوم الدم بوجوب البتة الشك في طهر الباقي بلباسه ومباين
ومن ضرورة صيرورة شكوك ارتقاء اليقين عن نجاسة ومعصوميته وإذا صار
مشكوكا في نجاسته جازت الصلوة معه إلا أن هذا انصح لم يبق كماله في الجمع عليها
اعني قوطر اليقين لا يرفع بالشك معني فانه لا يصدق ان ثبت شك في محل ثوب اليقين
ليقتضوا ثبوت شك فيه لا يرفع به ذلك اليقين **ففي هذا** حقق بعض المحققين ان
المراد بقوطر هذا انه لا يرفع حكم اليقين **وعلى هذا** التقدير يخلص الاشكال في الحكم
لا الدليل عن قول وان ثبت الشك في طهر ابرة الباقى ونجاسته لكن لا يرفع حكم
ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو عدم جواز الصلوة فلا يرفع بعد غسل الطرف
لان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين السابق على ما حقق في انه هو المراد
من قوطر اليقين لا يرفع بالشك فقتل الباقي والحكم بطهارة الباقي مشكوك اني
كل يوم ابن الهمام ويؤيد ما في الوقايع والظهيرية الثوب اذا كان عليه نجاسة
لا يدري مكانها بفعل كلة **وما في الخلاصة ايضا** قال اذا تجسس طرف من الثوب
ونسبه ففصل طهره بانه لا يرفع حكم بطهارة الثوب وهو المختار فلو صلى مع هذا
الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الاخر يجب عليه الاعادة انتهى
فان وجوب الاعادة يناسب لما في الوقايع من وجوب غسل الكل واجاب المص
عن الاشكال المذكور في شرح المسئلة بانه قد تصور ذلك فيما اذا ثبت حكم محل
معلوم ثم شك في ذواله عنه باحتمال وجود دليل الزوال وعدمه على السواء كما
اذا شك في الحدث بعد ثبوت الطهارة او بالعكس او شك في طهارة امراته
او عنق عبده او نجاسة الماء او طهارة الجنس او نجاسة الثوب او الطعام فان
في كلها لا يزول اليقين بالشك بخلاف مسألة نجاسة طرف من الثوب والخطبة
والذي قال النجاسة وحرمه القتل لم يثبت محل معلوم بل ثبت محل مجهول مع ان
صحتها وهي الطهارة وحل القتل كان ثابتا بيقين محل معلوم **الا انه** امتنع العمل
به لثبوت ذلك المجهول عنه فثبتنا فاذا زال اليقين ووضع الشك وبقاء ذلك
المجهول وعدمه لا يمنع العمل بما كان ثابتا بيقينا اعني الطهارة وحل القتل لان اليقين
لا يزول بالشك والاصل فيه ان الشك ضمان شك طار على اليقين اى حاصل
بامر خارج عنه وشك طار على اليقين اى بمعارضة دليل مع دليل اخر فالاول
لا يزول اليقين والثاني يخرج عنه كونه يقينا هذا ولا يخفى عليك ان الاحوط ما
ذكرناه من الوقايع والظهيرية **والفتحة الميتة** احترز به عن الفتحة المذكورة فانها
طاهرة بخلاف وكذا البنية الفتحة بكسر الهاء وفتح الفاء وثقل اللام المجرى
استخرج من بطن الجد ولا يسمى الفتحة الا وهو رضيع فاذا عمر قبل استكرث ما ذكر
الفتحة كرشا **ولبتها طاهر** عند ابي ج لعدم طول الحيض فيها ولان نجاسة المحل
لم تكن مؤثرة فيها قبل الموت وكذا بعد **طاهر** النجاسة محلها بالموت فكذا
حاشية الا ان الفتحة الجامع يظهر بالفصل يكون نجاستها بالجاورة والجواب ان
نجاسة المحل غير مؤثرة فيها واذا تلخ مزج شاة برقيتها فليها راع بيد رطبة ففى

نجاسته

بنجاسته روايتان **والاستنجاء** اى غسل موضع البنية او مسحه بجراحه **سنة مؤكدة**
ان جاوزت نجاسة الموضع ولم يكن قد ادرهم وذا في الكيف وساعة في المايح لانها
ان لم يجاوز المخرج فلا استنجاء منه وبه لان المخرج عفو وان جاوزت وكانت قد ادرهم
فواجب وان زادت عليه ففرض فعل هذا لا بد من تقيده قوله **فما خرج من احد**
السبيلين بما ذكرناه واذا بال ولم ينفذ يستحب ان يغسل آلت **غير المخرج** قيل
استنجاء منه بدعة وقيل مكروه قال في القاموس النجاسة يخرج من البطن من ريع او غلظ
واسجني اغسل بالماء منه او يسج بالبحر وهذا يشترجوان الاستنجاء من المخرج ايضا
لكنه محمول على معناه اللغوي والمراد بيان معناه الشرعي على ان الجواز لا ينافي في
وينبغي ان يستثنى دم الحيض والنفاس والمخى ايضا لان ازالتهما ليس من قبيل الاستنجاء
في اصطلاح الشرع بل من قبيل ازالة النجاسة الهيئية مع انها خارجة عن السبيلين
وما من فيه عدد من ثلاث او سبع او غير ذلك من الاعداد الذي ذكره بل
الصحيح ان يفوض اليه حتى يقع في قلبه انه قد طهر الا ان يكون هو سوا فقد
في حقه بالثلاث **بل يسج به حتى يخرج حتى يقيه** وقال الشافعي لا بد من الثلث لقوله
عليه السلام فليستنج بثلاثة اجزاء ولنا حديث ابن مسعود قال ايتت النبي عليه
حجرين وروثة للاستنجاء والحق الروثة ولم يطلب ثلثا رواه البخاري ورواه
الشافعي متروك الطاهر فانه لو استنجى بحجره ثلاثا حرق جاز بالاجماع فلا يصح
الا استدلال به وما اخرجه احمد في مستدركه انه طلب ثلثا ضعيف بابا انتهى
يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث في الضيف لان في الضيف خصالا
منه ليتان فلو اجبل بالاول يطلخ خصيتاه **ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني**
والثالث في المشاء لعدم ما كان في الضيف وهذه الكيفية ليست شرط بل
استحسان لان الحق هو الانقاء فختار ما هو الا ببلغ فيه والمرأة يفعل مثل ما فعله
في الشتاء وابد اعلم في الزيلعي وقيل مثل ما فعله في الصيف **ابد وغسل بالماء بعد**
المجر افضل ان امكنه ذلك بلا كشف العورة لحديث ابن عباس قال نزلت هذه
الاية في اهل قباء فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين فسلهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا اننا نتبع الحجارة الماء وفي الخلاصة ومن مشايخنا
من قال هذا في الزمن الاول واما في زماننا فسنة لما رواه البيهقي عن علي قال
من كان قبله كرا فوا يعبرون بهما وانتم تملطون ثلثا فابتعوا الحجارة الماء ثم ان
لم يتبعوها به فابقي من النجاسة بعد الاستنجاء بالحجر سا قاطا العبرة في حق العرق
باجماع المتأخرين على ما في فتح القدر حتى لو سالى العرق منه واماب الثوب والبدة
اكثر من قدر الدوم لا يمنع ولو قد في ماء قليل نجسه **يفسل يديه اولاً ثم المخرج**
بيطن اصبع او اصبعين او ثلاث يصعه بيطن الوسطي فيغسل ملاء يدها ثم ينفض
كذلك ثم المنصر حتى يغلب على ضلته الطهارة والمرأة تصعد بنصرها والوسطي
جميعا خوفا ان يقع اصبعها في فرجها فيجب عليها الغسل كذا عن الظهيرية
لا برؤسها حذر اعراس الاستنجاء بالاصابع وقيل المرأة تستنجى برؤس اصابعها
لانها تحتها الى تطهير فرجها الخارج ولا يخفى عليك ان خوف الاستنجاء بالاصابع

اشد فيها من الرجل **وبرخي مبالغة** في الانتفاء قال في الخلاصة ان كان المستنجي لا يلبس
الحقن يحكم بطهارة الحقن بطهارة موضع الاستنجاء وكذا لو استنجى على لوح بالماء
اللوحي طاهر ولو اصاب كفه او ذنبه ان اصاب الماء الاول او الثالث يتنجس بخاسة
غليظة وان اصاب الماء الرابع يتنجس بخاسة الماء المستعمل وضربا آخر فيه
فان دخل الماء الاول او الثالث داخل الخف والمكعب يتنجس ولا يطهر باطن الخف
والعصابة بطهارة موضع الاستنجاء انتهى وهذا لان في ظاهر الحقن ضرورة ويلزم
بخلاف آثم والزبل ودخل الخف **ان لم يكن صائما** لانه لو كان صائما عسى ان يصل الماء
الى باطنه فيفسد صومه ولهذا قال لا يقتضي الاستنجاء بالماء اذا كان صائما
ويحترز من دخول الاصبع المبتلة ثلثا بنفسه صومه واذا خرج دبره وهو صائم
يبقى ان لا يقوم في مقامه حتى ينشف موضعه بخفة كيلا يصل الماء الى باطنه ويجب
لغير الصائم ايضا ان ينشف موضعه بخفة حفظا لثوبه من الماء المستعمل كما في فتح
القدير وقال وكما يلزم من الخلاصة انما يفسد صومه اذا وصل الى موضع الفصد
وقلنا يكون ذلك انتهى **ثم يفصل يديه ثانيا** على الاصبع وقيل الاول يكفي **ويجب** اي
يفرض الاستنجاء بالماء ان امكنه ذلك بغير كشف العورة والا تركه ولو على شط نهر
اذ لو استنجى مع اكشف مكان فاسقا وانما فسرنا بغيره بقوله **ان جاوز الخنج المخرج**
اكثر من قدر الدرهم لان الواجب فيما جاوز الخرج قدر الدرهم لا اكثر ولو جاوزه
دون الدرهم فسنة على ما ذكرناه وعن محمد يجب مطلقا بعد ان جاوز الخرج سواء
جاوزه اكثر من الدرهم او قدر الدرهم او دونه ثم اصل ههنا ان المسح بالاجار
غير من البولنجاسة حتى لو دخل الماء القليل يفسد الا انه اكتفى في موضع الاستنجاء
للضرورة فلا يتعداه غير فيجب غسله بالماء **اقول** ههنا بحث من وجهين اما اوله
فلا تتركه كما اكتفى في موضع الاستنجاء بالمسح للضرورة فكذا لا صار مكان في موضع
الاستنجاء من البولنجاسة عفو للضرورة في الفرق بينهما لم يتعد المسح غير موضع
الاستنجاء حتى وجب غسله بالماء وتعدى العفو غير حتى صار قدر الدرهم من
النجاسة في غير موضع الاستنجاء عفو ايضا مع ان كلا منهما ضروري وانما ثانيا
فلا تتركه ان المسح بالجر لا يرسل ممنوع لجواز اعتدال الشرح طهارة بالمسح
كما في الفعل ومسح الخف للحدث وقوله لو دخل الماء القليل يفسد قلنا
قياسه على ما مر من نظائر من ان الارض اذا اصابها البولنجاسة فحقت والتوب
اذا ازيل منه المتنجس والخف اذا دلل منه البولنجاسة ثم اصابها الماء وانبتت
فالاحتياط عند كثير انها لا تعود نجسا بقتل الحيوانين في مسألة القبيل
ايضا ويكون الاحتياط فيه ايضا عدم عوده نجسا بالدخول في الماء وان ادعى الاجماع
في تنجيس السبيل بدخوله في الماء على ما هو الظاهر من عامة الكتب حيث لم ينقل فيه
خلاف أصلا قلنا لا بد للاجماع من سند حتى ينظر فيه ويتكلم عليه **ويعبر ذلك**
اي قدر الدرهم **ولا موضع الاستنجاء** عند ابي ج وابي يوسف لان ما على المخرج
عفو للضرورة حتى لا يضم الى ما في سائر يديه من البولنجاسة حتى اذا كان ما جاوزه من
المخرج اكثر من قدر الدرهم لا يمنع الصلوة عندها وعند محمد يعتبر قدر الدرهم

مع موضع الاستنجاء حتى اذا كان المجموع مما على المخرج ومما على غيره من البدن اكثر من قدر
الدرهم يفرض غسله ويمنع الصلوة معه وهذا لان المخرج في حكم الظاهر عنه وفي
حكم الباطن عندها ثم هذا اذا كانت البولنجاسة على الموضع قدر الدرهم او اقل واختلفوا
فيما اذا كانت مقدرة كبيرة وكان فيها نجاسة اكبر من قدر الدرهم ولم يجاوز المخرج
فقال ابو بكر الزائر عفو ولا يجوز الاستنجاء بالاجار كذا عن محمد وقال ابن
شجاع يجوز ومثله عن ابي ج وعن الطحاوي وفيه عن ابي يوسف روايتان قوله
والذي يقتضيه النظر قول ابي بكر لان كون قدر الدرهم عفو في غير المخرج مأخوذ
من المخرج فلو كان الزائد على قدر الدرهم عفو في المخرج لكان ينبغي ان يكون عفو
ايضا في غير المخرج واذا اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر من قدر الدرهم
الصحيح انه يجب عليه غسله بالماء ولا يكفي المسح بالاجار لعدم الضرورة فيه وقيل
كيفية اعتبار ما خرج من الموضع وفي الخلاصة اذا خرج من الموضع المهدود فجاد
دم لا يفيقه الجربيل يجب عليه غسله **ولا يستنجى بعظم وروث وطعام** لقوله عليه السلام
حين قيل له ما بال اعظام والروث هما من طعام الجن فيلحق به جميع المأكولات والنجاسة
دلالة وفي الغاية بكرة الاستنجاء بعشرة اشياء باعظم والرجيع والروث والطعام
والحم والرجاج والورق والخذف وورق الشجر والشعر **ولا يمينه** لما رواه ابنة
انه عليه السلام قال اذا بال احدكم فلا ياذن ذكره يمينه ولا يستنجى بيمينه قيل
الذي يخرج يده وقيل تنزيه **وكره** تحريك استقبال القبلة **واستد بارها ببول فحرم**
ولو وصلى في الخلاوة لما في الصحيحين انه عليه السلام قال اذا اتي احدكم الفأطل
فلا يستقبل القبلة ولا يبولها فظهر شرفه او غرقه وقال الشافعي لا يحرم في
البيئات وانما يحرم في الصحراء لما في البخاري ان رسول الله عليه السلام استقبل
لبيت المقدس حاجته على لبنتين وهكذا رواه احمد وقيل لا يجوز الاستقبال
مطلقا ويجوز الاستدبار وعن ابي يوسف يجوز الاستدبار في البيئات فقط وفي
الاجماع عن الخطا في عدم تحريك استقبال بيت المقدس الا ان استدبر الكعبة
في استقباله اليه قلنا الحجة عليهم ان المهر مقدم على المبيع **كتاب الصلوة**
فرضت ليلة الاسراء قيل كان قبل الهجرة سنة وقيل ثلاث سنين وقيل ستة اشهر
وقيل كان بعد البعثة بخمسة عشر شهرا وقيل خمس سنين وهي من المنقولات الشرعية
ومناها اللغوية عبارة عن الدعاء والشرع عبارة عن الاركان المعلومه والا فاما
المخصوصة المشتملة على الدعاء فلذا استتمت بالصلوة وفرضيتها ثابتة بالكتاب
والسنة والاجماع منكرها كما فرحه حكم المرتد العباد بالله وتاركها عمدا ككسالة
فاسق مجبوس حتى يصلى وقيل يضرب حتى يسيل منه الدم ويحكم باساقها فاعلمها
بالجماعة لان فعلها الجماعة من خصائص هذه الامة **وقت صلوة النحر** قدم بينا
الوقت لانه سبب الوجوب وشرط الاداء وكل من السبب والشرط مقدم طبيعا
فقدمه وصفا لكن السبب ليس كل الوقت والا لوقع الاداء بدون الوجوب
تقدم السبب بجميع اجزائه على المسبب فلا يكون اداء بل يكون قضاء ولا دليل
يدل على قرينة من كارهج او الخنثى والسدس وغيرها فوجب ان يحل

بعض منه سببا واقل ما يصلح لذلك الجزء الذي لا يجزى لتيقنه والجزء السابق من تلك الاجزاء
اطلسه منته عن المزام اذا المعلوم لا يزاحم الموجود فان اتصل به الاداء تعين حصول الحق
وهو الاداء وان لم يتصل انتقل الى الجزء الذي يليه ثم وثم الى ان يتصيق الوقت ولم يتقرر
على الجزء الماضي والا لكان الصلوة في آخر الوقت قضاء وليس كذلك بل هو اداء لان
اداء العصر في آخر الجزء اعني الجزء المضيق جائزا لاجماع على استيقته بل يتقرر على الجزء
المضيق ثم ان لم يقع الاداء فيه تنقل التبيية الى كل الوقت لان الانتقال من اكل الى الجزء
كان لفرضه ووقع الاداء خارج الوقت على تقدير سببية اكل وقد زالت هذه الفرضية
فيكون كل الوقت سببا فكان السبب المتعين اما جزء متصل به الاداء ولا فصل والجزء
المضيق او كل الوقت ان لم يقع الاداء في جزء منه وان وقع في جزء منه يكونا كل ظاهرا
واما الشرط ففيه اختلفت عباراتهم قيل هو مطلق الوقت وقيل هو الجزء المقارن
بالاداء وقيل هو الجزء الاول من طلوع الفجر الثاني وهو البياض المعترض في الاقوال
طلوع الشمس معناه ان كل جزء مما بين الطلوعين هو وقت الفجر لان مجموع ما بينهما
هو وقت الفجر والا لكان السبب هو المجموع وذلك باطل لما ذكرناه ثم الاصل
ههنا ما رواه ابو داود والترمذي وابن حبان عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله
عليه وسلم اثنى جبريل عليه السلام عند البيت مرتين فضلي في الظهر والاولى منها
حين زالت الشمس وكان الفجر مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثله
ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس واطهر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق
ثم صلى الفجر حين بزق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى المرق الثانية الظهر
حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين صار ظل كل شيء
مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم العشاء حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الجمع
حين اسفرت الارض ثم التفت جبرائيل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت
فيما بين هذين الوقتين وقت لك ولاملك فقل كان الفجر مثل الشراك الى استبان
الفجر فواصل الحافظ من الجانب المشرق عند الزوال فصار في رؤية العين كقدر الشراك
وهذا اقل ما يعلم به الزوال وليس بمقدوره ان يشارك الفجر بها الذي على ظهر القدم
كذا في المصباح فيه بالثاني لان الفجر الاول لا يجمع به لقوله عليه السلام لا يجمع ذكر اذان
بل اول ولا الفجر المستطيل انما الفجر هو المستطيل في الاخر واما قدم بيان وقت الفجر
لانه متفق عليه في اوله وآخره ولا في صلوة الفجر اول من صلاتها آدم عليه السلام حين
اهبط من الجنة واطلم عليه الدنيا وجن الليل ولم يكن يرى قبل ذلك فخاف فغشاها شديدا
فلما انشق الفجر صلى ركعتين شكر الله تعالى ثم فرضت علينا **وقت الظهر من زوالها**
اي من خط نصف النهار ابله لقوله تعالى ادركك الشمس على تقدير كون الامم الوقت لا
للتعليل وقد قيل وهو الاصل ولما روينا من قوله عليه السلام صلى في الظهر في اليوم
الاول حين زالت الشمس لانه ليس ان اول وقت **الى ان يصير ظل كل شيء مثليه سوى في**
الزوال عند اوج وقال **الى ان يصير مثله** سوى الفجر واعلم ان الروايات عن ابي جعفر
في اخر وقت الظهر وروى عنه اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى في الزوال خرج وقت
الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه اوج وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار

ظل كل شيء مثله سواء خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه اوج وروى
احمد بن يوسف ومحمد بن زكريا والشافعي لما روينا ان جبرائيل عليه السلام صلى الظهر
في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثله وروى اسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل
شيء مثله سواء خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه
وعلى هذه الرواية يكون بين الظهر والعصر وقت ممل كما بين الظهر والفجر قال الكشي
وهذه الروايات الى ولا يخرج ما رواه البخاري عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابرء وابل الظهر فان شق للحر من فم جهنم وان شق للحر في ديارهم فيها
اذا صار ظل كل شيء مثله فهذا دل على ان وقت الظهر لا يخرج حين صار ظل كل شيء
مثله سوى الفجر وما رواه من حديث امامة جبرائيل دل على ان يخرج وجهه فصارنا اذا
تجاوزت الاذان لا ينقض الوقت الثابت بيقين بالشك وقد يقال بغيره لانه ما رواه
ان امامة جبرائيل مقدم على الامم بالتبريد فيكون المؤخر نامنا لامعاضنا ثم التفت
في اللغة الجمع وفي الاصطلاح ظل راجع من جانب المغرب الى المشرق حين يقع على خط
نصف النهار وانما افادته الى الزوال لادنى ملازمة لحصوله عند الزوال وطريق
معرفة ان تقرر خشية على سطح مستو قبل الزوال فادام ظل للنشبة على النقصان
لم يزل الشمس بعد وان وقت ولم ينقص ولم يزد فهو وقت قيام الشمس واذا اخذ
في الزيادة فالشمس قد زالت فخط على راس موضع الزيادة خطا فيكون من راس الخط
الى النشبة في الزوال واذا صار ظل للنشبة مثليه من راس الخط لا من النشبة
خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهذا ايضا اذا لم تكن الشمس مسامكة للرأس
في الزوال بان كانت جنوبية فمما لئلا من سمت الرأس فيكون في هذا الوقت لا مثليا
ظل في جانب الشمال والجنوب ولما اذا كانت مسامكة للرأس فلا ظل لها في كافي
مكة والمدينة في طول ايام النشبة لاق الشمس تأخذ فيها الخطان الاربعة على
ما في الميسوط **وقت العصر من انتهاء وقت الظهر** هذا قوله على الخلاف السابق
الى غروب الشمس وهذا اخر لما في السنة من خروج من ادرك ركعة من العصر قبل ان
تغرب الشمس فقد ادا ركعها وهذا معارض لحديث امامة جبرائيل عن ابي داود ورواه
قارة بان هذا ما سمعته من جبرائيل واخرى بان هذا بقوله جبرائيل الوقت فيما بين
هذين هو الوقت غير المكروه وقال الحسن بن زياد آخر وقت العصر الى الاضيق
لما في منبر من خروج وقت العصر من ان ينصرف الشمس فمما لئلا من وقت الاستحباب قال
ابو جعفر وهو المروي عن اكثر الصحابة بان صلاة العصر على من العصر ودخل وقت الظهر
وقيل هو المخرج وقيل هو المغرب وقيل هو العشاء وقيل احدى الحسنين من وقت جميع
الحسنين وقيل صلوة الجمعة الاصح انها العصر على ما في التوقي وقيل اول من صلى العصر
في بيت عليه السلام حين اجاب الله صوت من ادعى فاجاب وقت العصر طيلة الليل طيلة
الليل طيلة النهار وظلمة بطون الحوت معقودا شجرة فلو علم وضاد فضا علينا
رواؤنا في فضل الظهر ابراهيم عليه السلام حين امر بربيع المولى صلواتها فقال
وصار فرضا علينا **وقت المغرب من غروبها** وهذا قوله في **وقت الشفق** وهذا
آخر ما رواه الترمذي من حديث محمد بن فضال عن ابي جعفر عن ابي صالح عن ابي رافع

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول وقت المغرب حين تغرب الشمس واخره حين
تغيب الشفق وقال الشافعي اذا مضى بعد الغروب وقت وضوءه واذا نواقاة قبل
تغيب ركعات فقد انقضى الوقت لامامة جبرائيل وم في اليومين في وقت واحد قلنا
انما ضلله كذلك احتراز عن وقت الكراهة ولا ان امامته حكاية فعل ومارويها
قول فيقدم وهو الشافعي **البياض الكائن في الاقاي** اي في البلد بعد المجرى عند اوج
وز فلما رويها من حديث ابي هريرة مرفوعا لان غيبوبة لا يكون الا بعد زوال البياض
وقال هو المجرى التي كانت قبل البياض لما روي عن ابن عمر الشافعي هو المجرى قلنا انه
موقوف عليه فلا يمارض ما رويها مرفوعا فان قيل الوقوف على الصبي في حجة في حكم
المرجع قلنا نعم لو لم يكن في مقابلة المرجع **فيل وبه يفتي** والاحوط قولنا في اجماع لان ما وقع
المرجع بين المجرى والبياض فالاحتياط في ابقاء الوقت الموجود وروي رجوع الى
قول الامامين قبل اول من صلى المغرب عيسى م نطقا ثم فرض علينا **وقت الغشا**
والوتر من انتهاء وقت المغرب على الخلاف السابق في الشافعي هذا في اجماع وقال
اول وقت الوتر بعد الغشاء له ان الوتر فرض على كل وقت اذا جمع صلواتين واجبتين
كان وقتها جميعا كالوقتية والفائضة الالة لا يجوز تقديم الوتر عليه عند تكرر
الترتيب بينهما على الترتيب المذكور في الحديث الا في ولها انة سنة والسنة تتبع الغرض
فيكون بعد وثمة للوقت فظهر فيمن صلى الوتر قبل الغشاء ناسيا او ضاهيا لم يبي
ثم ظهر فساد الغشاء دون الوتر بان صلى الغشاء بغير وضوء ثم نام فقام فوضعا
فصلى الوتر ثم تكرر صلى الغشاء بغير وضوء فانه يعيد الغشاء وهو دون الوتر
عنه اجماع لان الترتيب سقط بمثل هذا العذر وعندنا عليه الوتر ايضا لا تتبع
له فلو يصح قبله ولو صلى الوتر قبل الغشاء متعديا اعاد الوتر بالاتفاق لعدم الغرض
المتحقق كذا في العناية **الى المجرى الثاني** وهو آخر وقته وقال الشافعي ان ثلث الليل
لامامة جبرائيل وم في اليوم الثاني كذلك وفي رواية عنه وعن ابي حنيفة النصف الليل على ما
يؤيد عليه البخاري ولنا حديث ابي هريرة مرفوعا اخر وقت الغشاء حتى تطلع الفجر
وامامة جبرائيل ليس لغير ما رواه بل لبيان ما كان فيه ولو سلم ولكنه فعل فلا
يعارضه القول **ولا يفتي** اي على ما ذكرناه **الوتر عليها** اي على صلوة الغشاء للترتيب
المأمور به في قوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الى صلواتكم الا وهي الوتر فصلوها
بين الغشاء والطلوع الفجر فلو قدمه بعد الغشاء لكان على ما قدمناه **ومن لم يجد وقتها**
اي وقت الغشاء والوتر كما في بلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار في
البحر الى البصرة **لا يجبان عليه** وعليه فروي الباقون والمرعي الثاني وهو ان الذين
لا يجدون الوقت شرط لا اذانهم او سبب لوجوبها ففند عنه ينتفي الوجوب وانفي
الاجب سبب لوجوبها دون سبب لوجوبها العرق بين مقطوع اليدين وبين قاطع
للوقت حيث ان العرق في حق مقطوع اليدين ثلاث لغوات محل الربيع ووافوا وقت
قائما بشرط الخامس وقيل في العرق ان الوقت سبب لوجوبها دون سبب لوجوبها
بأن الوجوب الحقيقي الثابت في نفس الامر فانقضاء الوقت لا يستلزم انقضاء الوجوب
لان الشئ يجوز ان يثبت في محل شئ وهو اطلاق فثبت الوجوب حيث لا فرق فيه بين قبل

وقطر

65
وقطر بخلاف فوات المحل ثم على القول بوجوبها فعل بنى الاداء والقضاء خفيه خلاف
وقال في فتح القدير الصحيح انه لا يبنى القضاء لفقد وقت الاداء ولما ذكر اصل الوقت
بشرع في الاوقات المستحقة فقال **ويستحب الاسفار بالبحر** عندنا وهو المروي عن عثمان
وعلى في السفر والحضر والصيف والشتاء الا يوم من دلفة فانه المستحب فيه التقليل
والاسفل فيه ما اخرج به الترمذي والنسائي مرفوعا اسفرا بالبحر فانه اعظم للوجوه وهو
بالطاقة يدل على الاسفار في البداية والختم وهو ظاهر الرواية وقيل المستحب ان يبدأ
بالتقليل ويختم بالاسفار وقال الشافعي المستحب التقليل ابتداء وختم لما رواه مسلم
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن
لا يعرفهن احد من الناس قلنا هذا حكاية فعل ومارويها قول فيقدم عليه ويعل
بالطاقة فان قيل قد صح مرفوعا افضل الاعمال الصلوة لاول وقتها قلنا الرواية المشهورة
الصلوة لوقتها ولو ثبت تلك الزيادة فجعل اول وقت الاستحباب واول وقت الوجوب
فلا يصلح حجة ثم اشار الى حد الاسفار بحيث يمكن ادائه بترتيب اربعين اية او اكثر
ثم ان ظهر فساد الظهارة يمكن الوضوء واعادة على الوجه المذكور وقيل في جرحها بما
لان الفساد هو هدم فلا يترك المستحب لاجله لكن لا يؤخر بحيث يقع الشك في
الطلوع وقيل حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني ويستحب الابراد بظهر الضيف
في الحضر والسفر في الحر السديد او لا في جماعة او لا قصد ها الناس من مكان بعيد او لا
وقال الشافعي لا يستحب الابراد الا في شدة الحر في البلاد والادارة لم يصلي جماعة في موضع
يقصص الناس من بعيد والحجة عليه ما رواه البخاري كان النبي عليه السلام اذا شدة
البرد بكر بالصلوة والاشدة الحر ابرد بالصلوة والمراد الظاهر واختلاف في الابراد
قيل يكون بين الفراغ من الصلوة وبين آخر وقت الصلوة فصل وقيل اذا انقضت نصف
وقتها فلم يزل واذا اخرها حتى كانت وقت الصلوة الاخرى قرب فقد فرط وقيل
وهو المروي عن الشافعي حقيقة الابراد ان يؤخر عن اول الوقت بقدر ما يحصل للحيطة
في ينبغي فيه طالب الجماعة ولا يؤخر عن النصف الاول والابراد في العاصم لا يعتمد
اشبه بما لا يكتفى وكذا الابراد في الجمعة لا يعتمد بعض اصحاب الشافعي على ما صرح به
الشوقي في البحران الجمعة كالظهور اصله واستحبنا بانى الزمان ليس على ما ينبغي
ويستحب تأخير العصر في غير يوم الغنم في الغنم والاشد ما لا يتغير الشمس وهو تارة
العراقيين وقال اهل الحجاز ان تعجلها في اول وقتها اخصل لما رواه البخاري ان
النبي عليه السلام يصلي العصر والشمس مرتفعة حجة فيذهب الذاهب الى القول
فيانهم والشمس مرتفعة ووجه الاول ما رواه ابو داود انه عليه السلام كان
يؤخر العصر ما دامت الشمس مضيئة نقيشة ولا في التاجير الى ما لا يتغير كثيرا
كراهتها بعد العصر واختلاف في هذا التغير قبل التغير المستعاض على الحيطة ان قيل
ان تغير الشمس بصغر او حرج وقيل ان يبقى معك لا يضر ثم يتغير ودونه من تغيرت
وقيل يوضع طست في ارض مسقوفة فاذا انقضى الشمس على جوانبه فقد تغيرت
فان وقت في جوفه لا وقيل ان كان يمكن الشغل للامرين من غير كلفة تغيرت ولا
فلا وقيل ان كان الفرض بحال لا تخار فيه الا على التغير وهو الصحيح على ما في الحديث

ويستحب تأخير العشاء في الصيف والشتاء وهو المختار وقيل يجعل في الصيف احترازا
عن تقليل الجماعة **الى ثلث الليل** لما رواه الترمذي مرفوعا لولان اشق على امتح
لا تحترق العشاء الى ثلث الليل ونصفه فان قيل ما الفرق بينه وبين قوله عليه السلام
لولان اشق على امتح لا مريمهم بالشراك حيث افاد هذه السنية وما نحن فيه التحية
اجيب بان في حديث الشراك اشق الامر بما في المشقة ومقتضى الامر الوجوب فاذا
اشق على السنية وفيما نحن فيه المشقة هو التأخير وهو لا يقتضي الوجوب بل غاية
الاستحباب وقد يقال معناه لا تحترق العشاء على وجه المواظبة حتى يصير سنة فاذا
اشق هذا التأخير على الاستحباب **وقال** في مختصر القدر على ما قبل ثلث الليل وما
في الكتاب مختار الطحاوي وهو اوسع ويستحب تأخير الوقت الى اخره لما رواه مسلم
مرفوعا من خاف ان لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع اخر الليل فليوتر آخره **لن يترك**
بلا نسيان ولا قبل النوم لما روينا به ويستحب تعجيل الظهر **الشاء** اي اداؤها
في النصف الاول لما روينا به في ظهر الصيف وفي اخر ايام الخلد ان كان عندهم
حساب يرفعون به الشتاء والصيف فما على حسابهم والا فالشتاء ما استغنى البرد
على الدوام والصيف ما اشتد فيه الحر على الدوام وقيل الشتاء ما يحتاج فيه الناس
الى الوفود وليس الحشو والصيف خلافة الخريف على الصيف والربيع بالشتاء على ما في
البحر ويستحب تعجيل المغرب في غير يوم الغيم في الشتاء والصيف لما في الصحيحين انه
عليه السلام كان يصلي المغرب ان غابت الشمس وتوارت بالحباب ويكره تأخيرها
الوقت اشبك النجوم بل وعذر كما يشتر مثله على ما في الصحيحين في القصة لما فيه من التشبه
باليهود وفي رواية الحسن لا يكره مطلقا واختلفوا في تأخيرها الى الا شباك بتطول
القراءة قبل يكره وقيل لا ويستحب تعجيل العصر والعشاء يوم الغيم لان في تأخير الاول
توقف وتوقها في الوقت المكروه وفي تأخير الثاني تقليل الجماعة لاحتمال المطر والظلم
وتأخير غيرها في يوم الغيم لتوقف الوقوع قبل الوقت ولا وقت مكروه في الغيم والظلم
وروى الحسن بن ابي يستحب تأخير الكل في يوم الغيم لان في التأخير تركه اذ
والقضاء وفي التعجيل تركه اذ بين الصحة والفساد فكان المتأخرا ولي **ومنع عن الصلوة**
شرع في بيان الاوقات التي كرهت الصلوة فيها والمراد بالمنع عدم اللزوم من عدم
الصحة والكراهة لان الفعل في هذه الاوقات اي الكراهة ذكرها صحيح مع الكراهة
والفرق والواجب والمنع وفي الغيم المحيطة بوقت الكراهة لا يصح اداء وقضاء **وعن**
سجدة التلاوة التي تروها قبل هذه الاوقات لا تأمرا بوجوب كاملة فلا تؤدى ناقصة
واما اذا تلاها فيها جائزا اداؤها فيها بكراهة لكن الافضل تأخيرها وقيل يكره
للقسبة وهو الا حوط وكن اسجدة التلاوة على ما في المحيط حتى لو دخل بعد السلام وقت
الكراهة وعليه هو فان لم يجد في وقتها لم يمسك عنه **صلوة الجماعة** التي هي
قبل هذه الاوقات ولو جازت في وقتها لم يمسك عنها والمتأخر كرهه فيها لقوله
تلاوت لا يؤخرون وذكرها في الصحة **وعند الطلوع والاستسقاء** والفرق بين
لما رواه الجماعة الا انها في ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقت
وان يغير فنهت موتا فاحسن تطلع الشمس باربعة حتى ترتفع وعين يوم قائم الظهر

مكتوب

حتى قبل وجوب تعفيف للغروب حتى قرب من تعفيف قيل ومعنى تعفيف ان يصلي صلوة الجماعة
لان الدفن في هذه الاوقات ليس بكره والمراد بالمتى التعجيل لان النبي صلى الله عليه وسلم
التعجيل بالربيع من مقتضاه بصارف ولم يوجد فان كان ماصلا هذه الاوقات قضا
ما وجب بالشرع او بالشرع كاملا لا تقع لان ما وجب كاملا لا يتجزأ فاحسن وان كان
نوافل شرعت فيها يصح شروعه وانما له اداءه كما وجب لكن الواجب قطع وقضاه
في وقت كامل وقيل القطع افضل ولو لم يقطع وانما لم يخرج عن العهدة على التقديرين
فان قيل لو شرع في الصلوة وترك بعض الواجبات منها صحت الصلوة مع انها وجبت
كاملة واديت ناقصة قلنا ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان نفسها لان
كان بخلاف الصلوة في هذه الاوقات فانها يدخل النقص في الاركان نفسها لان
المنع عن الصلوة في هذه الاوقات ليس لذات الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل
لمعنى متصل بالوقت وهو تشبهه فله في ذلك الوقت لعبادة الكفار فيكون النقص
في فعله في الحقيقة لا يقال فعله هذا ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المقصورة
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يترك الواجب بل لمعنى متصل به لا تانقول انما انما بالصلوة
اشد من اتصال المكان بها فكذلك المعاني المتصلة بهما والحاصل انه لو قضى في هذه
الاقوات شيئا من العوائت الكاملة او شرع في ما عجز عنه يلزمه اعادة ولو شرع
النافلة فيها وانما لا يلزمه اعادة لكن يجب قطعها بالكمال في وقت كامل
وذلك ليس بباطل لا للعمل بل كمال وذلك مشروع وقال المشافعي يجوز القضاء في
هذه الاوقات في البلدان كلها كطلق الصلوة فرضا او نفلا او قضاء بكرة لا ملأ
قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها **والغلة** على الشاة
لا تمنعوا احدا طاف بالبيت وصلى اية ساعة شاء قلنا انه معارض بما روينا به
واذا تعارض المحرم والمباح يقدم على المحرم وعن ابي يوسف ان وقت الاستسقاء وقت
نهي الا يوم الجمعة ولا حجة له في ذلك **فان قيل** ان الكافر والصبي والمجنون اذا
اسلم وبلغ وفاق في الجزاء المكروه فلم يؤد حتى يخرج الوقت فالسبب في حقهم
لا يمكن جعله كل الوقت بعد ان خرج اذ لم يرد كراهم الا هية الا ذلك الجزاء فليس
في حقهم الا اياه ومع هذا الوضوء في ذلك الوقت المكروه لا يجوز مع انه وجب ايضا
قلنا لا نسلم انه لا يجوز القضاء لهم في الوقت المكروه بل يجوز على ما صرح به في التقرير
نقلنا عن العوائد الظهيرة ولو سلم انه لا يجوز فلا نسلم انه وجب ناقضا لان الشاة
في ذمتهم في ذلك الوقت كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل لمفعول فيه يقع ناقضا
عنان محتمل ذلك المنقص لو ادعى فيه العصر ضروري لانه ثامور بالاداء فيه فاذا
لم تؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فثبت في ذمته كذلك
فلا يخرج عن عهده الا بكمال كذا في فتح القدير **الا عصر يومه** فانها تجوز بلا
كراهة عند الغروب وانما الكراهة وتأخير الى هذا الوقت لا في اداها فيه لانه
ثامور بادائه لما رواه البخاري مرفوعا اذا ادرك احدكم سحرة من صلوة العصر
قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوة ولانه اذا احكاما وجبت فلا يكره وهذا لان
سبب وجوبها هو الوقت لكن ليس كله والارز تقدر المسبب على السبب لولاها

في الوقت او وقع الاداء بعد الوقت لو اداها بعد خروج الوقت على ما هو مقتضى
السببية وكلاهما باطل فيكون السبب بطله ولا دليل على قدر معين منه فحين الاقل
والجزء الاول اولى به لعدم المزاحم فان اتصل به الاداء تعين للسببية والانتقال الى
الجزء الاخير فيقتدر فيه السببية ويتوجه عليه الخطاب وان لم يتصل الاداء به
ايضا تنتقل السببية الى كل الوقت المتتابع لزوال المانع على ما ذكرناه في اول كتاب
وذلك هو وقت القضاء ثم الجزء الذي يتعين سببا يعينه صفة من الصحة والفساد
فان كان صحيحا بان لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كالظهور مثلا
وجب السبب كاملا فلا يتأذى ناقصا وان كان فاسدا باصدهذين الامر كالمص
يبعد وقت التغيير والاهمال وجب ناقصا يتأذى ناقصا لانه اذاه في وقته كما وجب
فان قيل لما نقر السبب في الجزء الاخير وتوجه عليه الخطاب بما ذكرناه في اليوم
في وقت التغيير والاهمال ايضا لانه اذاه كما وجب لكنه لم يجز قلنا لما خرج الوقت
ولم يبدأ لها في جزء منه وانتقل السببية الى الكل لما ذكرناه وجب القضاء كاملا
فلا يتأذى ناقصا بخلاف الكافر والسبي والمجنون اذا سلم وبلغ واقف في الجزء الاخير حيث
لا يجوز لهم الاداء في ذلك الجزء ولا ينتقل السببية بعد الخروج الى الكل في قسم على ما ذكرناه
انما وفي صحيح العصر شارة الى ان يخرج يومه يفسد بالطلوع وهو المذهب عندنا
لكن اصل الصلوة يبقى عندنا حتى لو فقهه ينتقص وضوءه ولا يتم حتى يبيض الشمس
وتبطل عند محمد وقيل لا يفسد بالطلوع ولكنه يصير ويتم بعد ارتفاع الشمس
ليقع بعض اجزائه في الوقت وهو المروي عن ابي يوسف والفرق ان السبب في العصر
ناقص فاذا اداها فيه كان اداها كما وجب وقت العصر كله كما مل فوجب كاملا
فاي جزء يوجد فيه الشرع تبطل بطر والطلوع فان قيل روى البخاري مرفوعا من
ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح قلنا هذا معارض
بما روينا من حديث المنى في الاوقات الثلاثة فعلنا بالناهي واجيب بان
عملنا ثمة بالقياس من تحناه على المحرم ومنع عن **التقل** اي قصدا ولو تحية مسجد
على ما في الخبر ويدخل فيه المنذور المطلق الذي لم يقيد بهذا الوقت لانه نقل
في الاصل وانما المنذور سبب لا التزامه وكذا يدخل فيه النقل الذي شرع فيه ثم
افسد حتى لا يصلحها في هذين الوقتين على ما في الزيلعي فثبت ان المنذور بالطلق لا
المنذور فيها يجوز اداؤه فيها لانه اذاه كما التزم وعن **كفي الطواف بعد**
صلوة الفجر الى ان ترتفع الشمس وبعد صلوة العصر لما رواه في الصحيحين
بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع الشمس وهو يرويه
يتناول القرائين الا انهم اخرجوها منه بالمعنى وهو ان الكراهة فيها كانت
لحق الفرض لبصير الوقت كما لم يشؤ به لا معنى في الوقت فلم يظهر في حق القرائين
وقد بحث فيه ابن الهمام بان هذا الاعتبار مما لا دليل عليه حيث قال الله اعلم
بما دل على هذا الاعتبار ثم النظر اليه يستلزم تفصيلا لم العبارة في المقصود
عليه لعين النص لا معنى للنقص لانه يستلزم معارضة النص بالمعنى والنظر الى
التصوير يفيد منع القضاء بقدم المنى العام على حديث التذكري من فيها

67
فيلصقها اذا ذكرها نعم يمكن اخراج صلوة الجنازة وسجدة التلاوة بانها ليس بصلوة
مطلقة ويكفي في اخراج القضاء من الفساد العلم بان المنزلة ليس بمعنى في الوقت وذلك
هو الموجب للفساد واتم من الكراهة فيه ما سبق استحقاقه ان الدليل يقتضي
الكراهة في كل صلوة فيها وتخصيصه بلا تخصص شرعي لا يجوز الله اعلم بالتخصص
واو بذكر صلوة فيها فالأفضل تأخيرها الى وقت مباح ولو صلاها خارج عن الموعود لما ذكرناه
ولو اقام سنة الفجر لا يقضيها بعد الفجر على الاصح وعن محمد بن الفضل يقضيها وقيل
لو اقام قضاء سنة الفجر قبل طلوع الشمس فالحيلة ان يشرع فيها ثم افسد ها على نفسه
ثم يشرع في صلوة الامام ثم يقضيها بعدها لانها صارت دينيا وقيل يشرع في السنة
ويكبر بها ثم يكبر مرة اخرى بلا رفع يد لصلوة الامام ويقترن بهن التكبير
من السنة ويدخل في الفرض مع الامام ولا يصير فسادا للصلوة فاذا سلم الامام قضاها
بلد سلام معه **لا عن قضاء فائنة وسجدة تلاوة على السامع او على الثاني صلوة جنازة**
لما ذكرناه من ان المنع من هذين الوقتين لحق الفرض لبصير الوقت كله مشغولا بالفرض
تقديره لا معنى في الوقت كما في الاوقات الثلاثة الماضية فلم يظهر في حق الفرض
والواجب بايجاب الله لانها لا يمتنع اشتغال الوقت للفرض تقديره بخلاف
النقل وركعتي الطواف والمنذور لان وجوبها لغيرها وهو صيانة المؤدى
ختم الطواف وايضا المنذور والاشتغال بها يمنع اشتغال الوقت بفرض الله
وهو العياض في المنذور وفيها الا انه يجوز لادائه كما التزم لكن الافضل تأخير
ايضا لان المعنى هنا ليس الاداء كاملا وانما قصا بل المعنى هو اشتغال الوقت بالفرض
فان قيل هذا تخصيص للنقص اعني ما روينا من الصحيحين بالمعنى وهذا لا يجوز قلنا
ممنوع لان النص انما ورد في صلوة مطلقة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة
وكذا التسهل ليس كذلك بل عبادة اخرى واجبها الله تعالى في مطلق الاوقات
والقضاء لما قام بها شرف الوقت صارت كأنها عبادة اخرى واجبها الله تعالى
لا يجزى القاء في مطلق الاوقات فلا يكون شيء منها من متناول النص حتى يختص
بالمعنى فيكون المعنى المذكور من قبيل بيان المانع لا بيان المخصص ومنع ايضا
عن التقل اي قصد المانع في الظاهرية لشرع في التقل قبل طلوع الفجر قبل ركعة
طلع الفجر قبل يقطع الصلوة ولا يصح تبنيها ولا تنوب عن سنة الفجر على الاصح وقيل
ينوب انتهى **بعد طلوع الفجر** الصادق قبل صلوة الفجر لان حكم التقل بعد هاهنا سبق
بأكثر من سنته لما في مسلم ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع
الشمس الا ركعتين اي بعد طلوع الفجر الصادق لكن وتخصنا فيه القضاء وسجدة التلاوة
وصلوة الجنازة لما ذكرناه انما من ان المنع ليس بمعنى في الوقت بل لحق الفرض ومنع
ايضا عن التقل بعد المغرب **قبل صلوة المغرب** لا معنى في الوقت بل الاستلزام تأخير
المغرب والمستحب تحيله كذا قالوا لكن استلزام تأخير المستحب الكراهة ممنوع قال
المشافعي في رواية يسهل قبل المغرب ركعتان لما رواه البخاري صلوات قبل المغرب
ركعتين ورواه بعض مشايخنا بما في القضية ان تأخير صلوة المغرب لا يكره على الاصح
ان كان المتأخر قليلا ومن غير ذلك ركعتان لا تزيد على القليل والجواب ان عدم

كونا الركعتين على وجه السنة زائدا على القليل ممنوع والظاهر ان بين غروب الشمس واخر
الحرمة التي هو وقت المغرب عند المشافى لا يسع ركعتين وسلوما واقامة ثم ثلاث
ركعات على وجه السنة وعن النخعي ان الركعتين قبل المغرب بدعة وان الناس اتفقوا على ترك
العمل بجديث الشافعي واما قضاء الغائبة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة فخارجة
على ما في قاضيهان والخلصة يعني من غير كراهة ومنع ايضا عن التقل وقت الخطبة
اي من وقت الخروج الى بيت الخطبة الى ان فرغ من الصلوة وقيل من شروع الخطبة **اذا كانا**
خطبة عيد او جمعة او كسوف واستسقاء او حج او ضم القران او كحاح والتقل اعتم
من سنة الجمعة وتحتية المسجد وغيرهما من التقل وقال الشافعي لا يمنع عن تحية المسجد
اقوله عليه السلام لا داخل وقتها صلى ركعتين ولنا ما رواه السنة مرفوعا اذا قلت
لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لفت لان المنع من الامر بالمعروف وهو على
السنة وتحتية المسجد يدل على المنع عنها بطريق الاول ولان استماع الخطبة ومنع
والاستغفار بالصلوة محله وما رواه الشافعي خبر واحد ولان الحرم مقدم على الميعاد
يجوز ان يكون ذلك في الوقت الذي كانا الكلام مباحا في الصلوة اذ لا يهرج نارجه وانما
قلنا عن التقل لان المنع عن قضاء الغائبات وسجدة التلاوة وصلوة الجنازة فيها
مختلف فيه فقال احمد والاشربة والفاسي الشنفي في شرح النكاهي يكره الغائبات في صلاة
الجنازة وسجدة التلاوة اذا خرج الامام للخطبة وقال القهستاني لا يكره هذه المذاهب
اذا خرج الامام للخطبة وهو الظاهر من كلام النكاهي وقال صاحب النهاية واليعني والحاكم
القدس يجوز الغائبة وقت الخطبة من غير كراهة واختاره صاحب الشرح والذوق
يقتضيه الوجهان المذكوران المنع عنها ايضا ومنع ايضا عن التقل قبل **صلوة العيد**
في بيته او في المسجد وبعدها ايضا في المسجد لا في البيت على ما في البحر وكذا منع عن التقل عند
الاقامة يوم الجمعة على ما في الخلاصة واما في غير يوم الجمعة فلا يكره بجموع الاخذ في الاقامة
ما لا يشرع الامام في الصلوة وبعد شرعه لا يكره ايضا سنة البزاز اعلم انه يدرك الركعة
الثانية او الثالثة على ما فيه من الخلاف وكذا لا يكره بقية السنن اذا علم انه يدرك
قبل الركوع في الركعة الاولى لكن يكره في جميع ذلك ان يصلي مخالفا للوقت او ظن ان الوقت
بل ما لا يصلي خلفا ستوانة او خارج المسجد والظاهر ان هذا هو السبب في الكراهة
عند الاقامة للجمعة لانه يوم زمام فلا يجوز مخالفة الوقت على ما ذكر في شرح المنية
وهو المروي عن ابي جح واصحابه والاصل فيه ما رواه ابو اسحق عن الحرث عن علي بن النخعي
صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين عند الاقامة اي سنة النخعي وغيرهما من السنن عند
الاقامة لما رواه مسلم عن ابو هريرة عن النبي عليه السلام قال اذا اقيمت الصلوة فلا
صلوة الا المكتوبة ولو طالع هذا وصلى بعد الاقامة اختلفوا فيه قيل تنقذ سنة
مع الكراهة وقيل تبطل والظاهر انه تنقذ سنة على ما في فتح الباري هذا كله في
ابتداء التطوع بعد الاقامة واما ان كان قد ابتداء بالتطوع قبل الاقامة ثم اقيمت الصلوة
ففيه قولان احدهما انه يتم وهو من حساب الحج والشافعي والثاني يقطعها وهو قول
سعيد بن جبيل وقيل ليس يصح الصلوة حتى يلحق الامام هذا في التطوع واما ان كان يصلي فيها
وجاز ثم اقيمت تلك الصلوة ففيه اقوال قيل انه يتم فلا ثم يصلي مع الجماعة وقيل بتمه فيها

وقيل ان كان

٨٨
وقيل ان كان يصلي اكثر الغنم اتمه فزاد اتمه فلا ثم يصلي مع الجماعة وهو قول
الجمهور والشافعي واما ان اقيمت الصلوة وعليه فائتة فمن قال لا يجب الترتيب بين
الغائبة والخاصة فائتة يصلي مع الامام في بيعة الوقت ثم يقضي الغائبة واما من
اوجب الترتيب فائتة يصلي فيهم من اسقط الترتيب في هذه الحالة لحشية فائت
الجماعة فزاد من قال انه يشترط بقضاء الغائبة والاولى ظهور لان هذا هو العمل المأثور
اذا اقيمت فلا صلوة الا التي اقيمت ومنع ايضا عن **الجمع بين صلاتين مكتوبتين في وقت**
من اوقات المكتوبات للغير او المطر او المرض **الا** عن الجمع بينهما **بغير فائت** يجمع بينهما بين
الظهر والعصر في وقت الظهر بسبب التمسك فيها **وبعد لغة** يجمع فيها المغرب والعشاء
في وقت العشاء بسبب التمسك فيها وقال الشافعي يجوز الجمع بين الظهر والعصر بين المغرب
والعشاء في وقتيها يشاء المشرع وفي وقت الاول للمطر وفي الجمع للمرض عند رواية
فان جمعها في وقت الاول في السفر والمطر عنده ان يقدمها وينوي الجمع قبل فائت
الاولى وان لا يفترق بينهما وان جمعها في وقت الثانية وجب ان ينوي في وقت الاولى
ويكون قبل صنيق وقتها بحيث يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلوة فان اخرها الاولى
بعضي وضاع وقتها وقضاء واذا اخرها بالنية لا يجب ان يصلي الاول او الاول او ينوي
الجمع وان لا يفترق بينهما وله في ذلك ما رواه البخاري وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يجمع بين صلاتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في السفر ولنا المنع من العودة
لثقتين للاوقات من الايام والا حاديث الفتحاح منها حديث عبد الله بن مسعود
ما صلى من صلاة الله عليه الصلوة والسلام صلوة قبل الاوقتها الا صلواتي جمع
بين الظهر والعصر مرة وبين المغرب والعشاء مرة لغة وتاويل ما رواه الشافعي
انه عليه السلام صلى الظهر في آخر وقتها والعصر في اول وقتها وكذا اصل المغرب
في العشاء فيصير جمعا بينهما فعلا لا وقتا وهو المراد ههنا والى هذا التاويل اشار
محمد في الموطا وفي قضاء الغائبات من البحر يجوز تأخير الصلوة عن وقتها كما قال الولي اعطى
في فتاواه القابلة اذا اشتغلت بالصلوة تخاف ان يموت الولد لا بأس ان تؤخر الصلوة
وتقبل على الولد لان تأخير الصلوة عن الوقت يجوز بعد ان ترى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم اخر الصلوة عن وقتها يوم الخندق وكذا اذا خاف من المصوم وقطاع الطريق
جا ز لهم ان يؤخر الوقت لانه بعد رانتي فظهر منه جواز الجمع بين مكتوبتين في وقت
غير عرفات ومن لغة بعد يؤدى الى هلاك النفس **فان** قيل الجمع في عرفات ومن لغة
على ان يكون المؤخر عن وقت اداء الا قضاء لانه تاخيرها عن الشرع فكان في وقت وفي
الشور المذكورة المؤخر عن وقت قضاء الاداء فلا يكون جمعا بين المكتوبتين اذ
قلنا لما كان التأخير ههنا ايضا باذن الشرع يجوز المؤخر اداء ايضا كيف وانهم قد جازوا
ان تأخير الغنم عن وقتها كبيرة والقضاء انما ينزل الاثم الحاصل عن ترك الغنم لا الاثم
الحاصل عن تأخير بل هذا الاثم باق لا يزول بالقضاء المخرج عن القوة فلا يزال يفرق
بين التأخير باذن الشرع وبينه بغير اذن الشرع ويكون الاول اداء والتا في قضاء
واما القول بان القضاء على تعيين احدهما ما يرتب عليه الاثم والتا في ما لا يرتب
فما لم يصرح به واحد **ومن ظهر من بعض اوقاف في وقت عصر وعشاء صلتها فقط**

أوحى من الظلم والمغرب لعدم جواز الجمع بينهما في وقت واحد ولا قضاء عليه على ما
في الجص خلافاً للشاخي فيما جاز الجمع **ومن هو الجنب المبرأ من الجنون وقت الصلاة** لا يكره
من وقت الصلوة بأن يبلغ أو يسلم أو يقرأ من الجنب المبرأ من الجنون في اليوم ولو ظهر له الجنون
المجنون وانعاش وقد بقي من الوقت قد والحرمة أو ظهر له الجنون أكثر من ذلك وقد بقي منه
قد والحرمة والصلوة ما **يقضي** لأن العبرة بالوقت عند ابتداء الصلاة على أن التسمية
بقرآنه والخطبة يتوجه عليه على ذكرناه في أول الباب وهو جواز جزمه بالأهلية
فيترتب عليه لزوم القضاء فإن قيل القضاء يقتضي على الأهل والأولاد في ذلك الجزم
فكيف فكيف يلزم القضاء ولا يترتب عليه قلت يكفي في القضاء أن كان العذر في الأداء
ولا يشترط له حقيقة القدرة وإنما مشطرت هي نفس الأداء والعذر مما أغنى فيه
القضاء لا الأداء وإمكان القدرة على الأداء ثابت ههنا لا يحتاج إلى استدلال الوقت بقدر
الله تعالى كما وقع تسليمه عليه السلام فظهر من كلامه في الاستدلال الوقت بقدر
إمكانه في الشر في الجوزة لا يحتاج إلى استدلال الوقت بقدر الله تعالى كما وقع تسليمه عليه السلام فظهر من كلامه في الاستدلال الوقت بقدر
وهو الترتيبات لوجوب الخلف وهو كالتأخر في الأداء كما كانت الوجوه البقاء
ولأن القضاء يقتضي بعد تأخر نفس الوجوب المستحب من وجوبه من الوقت وقد وجد
ذلك لا على وجوب الأداء على ما في الأصل وقال زفر لا يجب عليهم القضاء لعدم الإمكان
على الأداء والحجة عليه ما ذكرناه على ما ياتي في القدر والحق عليه بعد البقطة
والإقامة بعد خروج الوقت فقام على ما هو المشهور في كلام الفقهاء من مقتضى الأصل
أن يكون الأداء كالأداء في التسليم نفس الوجوب بالاجتماع واجب عليها بالأمر
ما يأتين به بعد خروج الوقت وأما تأخير الأداء في القضاء فتسليم مثل الوجوب بالأمر
والمشاكل إنما يتحقق إذا كان المكلف مخاطباً بالأصل وقد علمه فوجب عليه مثله وهو ليس
كذلك لعدم أهليته لعدم الخطاب **فإن قيل** أن الأداء في الأصل مطلق هو أن يكون في الوقت
لأن الوقت بشرطه وهذا ليس كذلك قلت نعم لأن شرطه هو الوقت الذي ورد فيه الخطاب
الخطاب لا الوقت المطلق ولا المارحالة النور والجنون والوقت الذي ورد فيه الخطاب
هو وقت البقطة والإقامة فوجب شرطه وهذا كما يتفق وقت صلوة المغرب في الزيادة
إلى وقت العشاء وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله من تأخر عن صلوة أو غيرها فليصلها
إذا ذكرها فإن ذلك وقتها وأما ما وقع في كلام القوم من تسمية صلواتها بصلوات فسميتها
بجائزية باعتبار ما خرج عن وقتها المصنوع على ما صرح به الشيخ في كل الدين وشرح الزيد
وأشاره الشيخ أبو المصنف من أصحابنا على ما فصلناه في ما خففنا على المرات في الأصول
لا تقضي من حاصفت فيه أي في آخر الوقت ونفس لعدم تقرر السببية فيما قبله
ولعدم توجه الخطاب عليه قبله وقد ذكرنا السببية قبل توجه الخطاب والله أعلم
باب الأذان هو في اللغة الإعلام وفي الشريعة الإعلام بخروج
الوقت بالفاظ مخصوصة شرع بعد الحج في السنة الأولى وقيل في الثانية لما روي
أن أناساً كانوا في عهد رسول الله عليه السلام قبل أن يؤموا بالاذن أن ينادى مناد
رسول الله الصلوة جامعة فيجتمع الناس في صلاة واحدة في اللغة أمر الأذان
لأن القبلة صرحت في السنة الثانية وروى في فتح الباري بأن المسلمين أو الأئمة في المدينة

ورسول الله معهم لم يكونوا ينادوا بالصلاة وإنما كانوا يجنبون للصلوة وليس ينادى بها
فتكلموا يوماً في ذلك فقال بعضهم اتخذوا ناصباً مثل ناصب النصارى وقال بعضهم
قنا مثل قرن اليهود فقال عمر ولا تبعثون رجلاً ينادى بالصلاة قال رسول الله عليه السلام
يا بلال قم فناد بالصلاة يحتمل أن مراده أن ينادى بالطرقات الصلوة الصلوة وهو ظاهر
الحديث على ما قاله القاضي عياض في شرح مسلم ويكون ذلك قبل أن يشرع الأذان ويحتمل
أن مراده الأذان وهو ظاهر على ما في فتح الباري يحتمل أن مراده بذلك بعد أن ينادى
في منامه **سنة** مؤكدة في فتح الواجب على أهل المصر القرى وكذا الإقامة على ما
يقالون إذا اجتمع أهل بلد على تركه لما فيه من استخفاف عدو الله وعن أبي يوسف
يفرضونهم ولا يقاتلونهم وقيل الأذان واجب لما رواه البخاري إذا حضرت الصلوة فليؤذن
كم أحدكم قلنا الأمر ليس للوجوب لأن النبي عليه السلام علم الأهل بالصلاة وذكره
الوصية واستقبال القبلة وسائر أركان الصلوة وشرائطها ولم يذكر الأذان ولو كان
واجباً لذكره ولأن الأصل براءة النعمة وجبر الواحد لا يكون جمعة فيما يعرفه البلوي يكون
الأمر للذهب والسنة ثبتت بالمواظبة مع عدم الابتكار على تاركه وإن لم يتركه مرة وبهذا
ظهر ضعف ما في فتح القدير أنه ينبغي أن يكون واجباً لأن المواظبة مع عدم الترك مرة
دليل الوجوب **للغرض** أداء وقضاء ويدخل فيه الجمعة دون غيرها من الترتيبات
العبد والجنازة والكنسوف والخسوف والتراويح والسنن الرواتب لأنها اتباع
للغرض **ولا يؤذن قبل وقتها** لأنه لا شرع لاعدوم الوقت فلا يجوز قبله لغوات الحق **وبعد**
فيه أي في الوقت لفضل المؤذن قبل الوقت في العجز وغيره عندها خلافاً لأبي يوسف
في العجز حيث جاز إذا نه في النصف الثاني من الليل ولا يلزم إعادة بعد طلوع الفجر
عنه وهو في المال والشافعي وأهل الحديث وعليه عمل أهل الحرمين لما في البخاري
أن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم **وهي** ما روي عن رسول الله
صلواته عليه وسلم قال بلال لا تؤذن حتى تستبين لك العجز هكذا أو تدبيره عرضاً أخرجه
أبو إسحق قال رجاله ثقات ومحدث البخاري ليس فيه إلا إضماره عليه السلام بفعل بلال
وقد نهى عن ذلك بما رويناه واصله لا يمارض حتى ينجم ولو سلم فالجزم مقدم على البيع
صلواته في هذا الوجه بعض كلمات الأذان قبل الوقت وبعضها في الوقت ينبغي أن يؤذن
كله وإن الإقامة لا يبعث بالأولى وإذا أقام في الوقت ولم يصل على فحرم هل يبطل إقامته
أم لا لأن طلال الفصل يبطل والإقامة على ما في البحر **ويؤذن للفاضة** منفرداً أو جماعة **يعني**
لما رواه أبو داود أنه عليه السلام أمر بلالاً بالأذان والإقامة حين تأموا عن الصبح
وصلوها بعد ارتفاع الشمس وأمر من عليه بأن يقرأ في صلاة الصبح روي عن
أبي هريرة بطريق متقدمة ولم يذكر فيها الأذان بل اكتفى بالإقامة واجباً بأن
الفقعة بينهما وأمره أعني صلاة القريش والعمل بالزيادة أولى وإن لم يتجدد الزاوي
قلت فيه نظر لما في فتح الباري والنووي وشرح الهداية للمبني أن الفضة متقدمة
لا متقدمة فالأولى في الجواب ما في النووي لا يلزم من ترك ذكر الأذان أنه لم يؤذن
فلعله أذن وأهل الراوي كرهه ولم يعلم به وفي إطلاق الهداية أنه لم يؤذن ويعني
يضاً لوصفي في بيته وفي المسجد أيضاً على ما في البحر كمن ذكره أن أهدي في الجنب أن الأذان

ورسول الله

سنة القضاء في البيت دون المساجد لما فيه من تشويش للخلق ويؤثر في ماحر حوايه
ان الفائتة لا تقضي في المساجد لما فيه من اظهار تكاسله في الصلوة ويكره ترك
الاذان في القضاء في البيت دون الاداء في البيت على ما سياتي ولا يكره رفع صوته في اذن
القضاء في البيت منفردا ويرضه في الصلوة وكذا في القضاء وبجماعة واكثر من الفاتنة من
الفا سرق اذا اعيدت فانه لا يعاد الا اذن والاقامة معها على ما في الحديث **وكذا** يؤذن
لاولى الفوات **وخبره** في الاذان **الباقى** من الفوات لما روى عنه عليه السلام شغله
المشركون يوم الاخراب عن اربع صلوات فقضاهن على الولاء وامر بلولان يؤذن ويقيم
لكل واحدة منهن ولان الاذان الاستحسان وهم حضرة فلذا جاز تركه في الباقى فظهر
منه ان الاقامة لا بد منه في الكل ولا بد من رواية عليه السلام شغله المشركون يوم
المنه ق عن اربع صلوات فاذا نوا قام وصل الظهر ثم قام وصل العصر ثم قام وصل
المغرب ثم قام وصل العشاء **وكره تركها** اي جميعا **للسافر** منفردا او جماعة لما رواه البخاري
ان رجلا من الانبياء عليه السلام يريد ان يستقر فقال عليه السلام اذا انما خرجت
فاذا نأتم اقيمت ليومك كما ذكرنا وفي كلامه اشارة الى ان ترك احدى اركان الاذان
لا يكره واحدا ترك الاقامة فكرهه لقوله تعالى صلى الله عليه وسلم المسافر بالخيار ان شاء اذن
واقام وان شاء اقام لا يكره تركها **المصل** منفردا او جماعة **في بيته** في المصل او غيره
قال صلى ابن مسعود وبكلا مسجد غير اذان ولا اقامة فعيل له الا يؤذن وتقيم فقال
اذن التي كفيتم اخرجه اليه حتى ولان المؤذن نائب عن اهل الحلة في الاذان والاقامة
لانهم يصبون لها بخلاف المسافر اذا نائب عنه ودون عن اهل بيته واصحابه ان يكره
اذن اهل المصر وذاقته وعنه ايضا ان يكره اذان اهل المصر واقامته ان صلى
وجهر وان صلو الجماعة وتركوا الاذان اساءوا والتقييد بالبيت ليس احق ان يابل الصلوة
في المسجد اذا صلى بعد صلوة الجماعة لا يكره له تركها بل ليس له الاذان سواء صلى منفردا
او جماعة بعد اذان الجماعة الاولى على ما في الخلاصة والقروى كالمصري ان كان فيها مسجد
والا فكل المسافر **وندا** اي الاذان والاقامة **لها** اي للمصلي في بيته في السفر والمسافر يكون
الاداء على هيئة الجماعة اقول فيه بحث لان كونها مندوبا لها لا يلزم قوله وكره تركها
للمسافر اذا لا كراهة في ترك المندوب وحمل الكراهة في هذا القول على كراهة تنزيه
لا يساعده قوله لا يكره تركها المصل تامل والمسافر اذا اذن راكبا لا يكره وينزل
الاقامة لا يندب ان **للشاة** لانها من سنن الجماعة وجماعتهم ليست كذلك ولو
صلت المرأة منفردة جاز له الاقامة لا الاذان على ما في البحر **وصفة الاذان معروفة**
وهي كما اذن الملك الناصر جبرائيل وم اوعين على الخلاف والاصل فيه ما روى ابو داود
في سننه باسناده الى عبد الله بن زيد انه قال طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده
فقلت يا عبد الله اتبع الناقوس قال وما تصنع به فقلت تدعوه الى الصلوة قال
افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى فقال يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا
رسول الله فساقه بلو ترجيع قال ثم استأخرني غير بعيد ثم قال ثم تقول اذا اقيمت الصلوة
الله اكبر الله اكبر فسا في الاقامة واقردها وثني لفظة الاقامة قال فلما اصبحت اتيت النج

عليه السلام

عليه السلام فذكر باقي الحديث وفيه فسمع ذلك عمر وهو في بيته فجعل يجر يده ويقول
والذي بعثك بالحق لقد رايت مثل اري فقال صلى الله عليه وسلم فله الحمد **وسيزاد**
بعد فلاح اذان البحر الصلوة خير من التؤم مرتين لان بلا لاقاله فاستحسنه النبي عليه
وقال اجعله في اذانك ولان وقت العز وقت غفلة فخص بزيادة الاعلام **والاقامة مثل**
في كونها سنة الغرائض وفي عدد كلماته وتكرره وتنبيه لما رويناه من حديث عبد الله
وهو حجة على الشافعي ومالك في القول بان الاقامة في ادى كلها سوى التكرير في اوقافها
واخرها فانه مرتين ولان بلا لاثني الاذان والاقامة الى ان توفى **وتزاد بعد فلاحها**
قد قامت الصلوة مرتين لما رويناه وذكرناه وقال في الخلاصة اذا انتهى المؤذن الى قد قامت
الصلوة ان شاء اتمها في مكانه وان شاء سأل الى مكان الصلوة اما ما كان المؤذن في غير
وان اذن واقام غير باذنه لا باس به ولا يكره **وبين سلفه** اي في الاذان بان يحصل بين
كلمتيه سكتة لما رواه الترمذي ان النبي عليه السلام قال بلال اذا اذنت فقل
واذا اقيمت فاحذر ولان المق من الاذان الا علام والترسل يناسبه والذي ظهر من
الظهورية انه لو ترك الترسل فيه اعاده ولو ترك الحد في الاقامة لم يكره لان تكرار
الاقامة مكروه ودون تكرار الاذان وقد مر من البحر انه لو اقام في الوقت ولم يصل على الغد
يعيد الاقامة ان ملأ الفصل وقال في قاضيه ان اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة
فعلنها اذا نأتم فضع كالاذان فترت يستقبل الاقامة لان الشدة في الاقامة المحدث
فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كأنه اذن مرتين واختلف في ترك الترسل في
الاذان قيل انه مكروه وقيل لا وفي صحيح القدير الحق انه مكروه لان التواتر على الترسل
فيه **وجبه** ايضا عن جامع قاضيه ان والترتاني السكتة الفاصلة عند الاذان فترت
ايات قصار وآية ملوية وعنه قد روت خطوات واربع كذا في اربع **ويجد فيها**
اي في الاقامة لما رويناه **ويكره الترجيع** وهو ان ياتي بالشهادتين مرتين مخافة شرب
بعد قوله في المرة الثانية اشهد ان محمدا رسول الله خفيا الى قوله في المرة الاولى اشهد
ان لا اله الا الله واما صوته فكرهنا اشهادتين فيقول لكل واحدة منهما اربع مرات
ثنتين على الاخفاء ومرتين على الجهر **وقال** الشافعي ومالك الترجيع في الاذان ثابت
لما رواه الترمذي عن ابي محمد وروى علي بن رسول الله عليه السلام الاذان تسع عشرة كلمة
والاقامة سبع عشرة كلمة وانما كان الاذان تسع عشرة كلمات بالترجيع والافهم
خمس عشرة كلمات **قلت** الاصل في الاذان ما رويناه من حديث عبد الله ولا ترجيع
فيه ولان اذان بلال بحضرة النبي عليه السلام كان بلا ترجيع الى ان توفى عليه السلام
وما رواه محمول على التعليم فظنوا انه الترجيع يعني ان ابي محمد وروى له مريد صوته في
الشهادتين حياء من قومه لانه كان في اول اسلامه فقال عليه السلام ارجع فذ
صوتك لاحياء في ديننا كذا قاله الطحاوي بكتبه مشكلا بما في ابي داود باسناد
صحيح عن ابي محمد وروى قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان قال تقول الله اكبر
الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان
محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ففرض بها صوتك ثم رفع بها صوتك فهذا
يعني الترجيع وهو ظاهرا لا لاثبات التقاض بين روايتي ابي محمد وروى فانه

روى الطبراني في الاوسط يستند عن ابن ابي عمير انه يقول انه سمع ابا محمد يقول اني
علي رسول الله عليه السلام الاذان حرفا الله اكبر الله اكبر الى آخره ولم يذكره رجعا
فتعا عن الروايات عنه فتساقتا ويقيمها رويها من حديث عبد الله بن مسعود عن
قال في البحر الظاهر من عباراتهم ان الترجيع عند ما يباح في الاذان لا يكون وهذا
لما في النووي قال ابو جعفر في الترجيع في الاذان وكذا الظاهر من الزيلعي
حيث قال وكذا لا يحل الترجيع في قراءة القرآن ويكره ايضا **التلحين** زيادة حروف وحركة
او سكون او ينقص من بعضها او ما يجرده عن نصيبه فيغيره فغيره فغيره فغيره فغيره
من الاذان وعن الحلواني انه لا يباح بالتلحين زيادة مد او نحو في الجعلين وانما يكره ذلك
في الاذان وكذا يكره تخفيف المؤذن عند الاذان والحكمة بلا ضرورة لانه بدعة كذا في فتح
القدير **ويستقبل بها** اي بالاذان والاقامة للتوارث ولان ما رآه عبد الله بن زيد في مناهج
من الملك الناصر عليه فله هكذا **ويجوز وجهه خمسة** ويسمى **عند في الصلاة** وحتى
على الفلاح اي يقول للصلاة الاولى في البين مرتين والثانية في اليسار مرتين وهو التوارث
وقيل يقول الاولى في البين واليسار وكذا الثانية **ويستدير في صومعته** اي المذنة
للإقامة في الاذان **ان لم يقدّر التحويل** واقفا وان قدر كتمن تحويل الوجه لحصول التوبة
ولا يجعل اصبعيه اي انامل اصبعيه في اذنيه لما رواه ابو محمد بن حبان انه صلى الله عليه وسلم
اراد ان يدخل اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع لصوتك هكذا اخرجه الى آخره
القرطبي مؤذن رسول الله والامر فيه للتدب فيكون مستجيبا حتى لو لم يفعله كان الاذان
حسنا على ما صرح به في الهداية لانه ليس السنن الاصلية بل انما شرع كيفية الاذان السنن
على ما دل عليه التعليل بقوله انه ارفع صوتك ولا يصح هذا في الاقامة لانها اخف
من الاذان **ولا يتكلم في اثنتي عشرة** اي في ثلث المواقف من ترك الموالاة والتفريط وفي فتح القدير ان تكلم
في الاذان استأنف ولعل مراده التكميم بكلام كثير والاضحية للصلاة وان تكلم بكلام يسير
لا يلزمه الاستئناف اطلق التكميم فيشتمل جميع الكلام فلا يجد لوعطس هو ولا يشمت
عاطسا ولا يسلم وفيه السلام وكذا في رقة المصلي والقاري والخطيب على من سلم عليهم
خلوف من ارجح لا يلزمهم الرد اصلا ولا مالا ولا بعد الفراغ بل يرد في نفسه بعد الفراغ
وعن محمد بن ربه بعد الفراغ وعن ابي يوسف لا بعد ولا قبل ولا في نفسه وهو الصحيح
على ما في الخلاصة وفتح القدير والبحر **ويجمعوا على ان المتعوط لا يلزمه الرد في الحال** ولا
بعد لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحال اذا كان يميز وعن ابي جعفر ردة المصلي
بعد الفراغ قال ابو جعفر تأويله اذا لم يسل في الصلاة وعلى هذا اذا سلم على المتعوط
وفي قاضيات اذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه الرد وفي البحر العميق
لابن الصباغ يكره السلام في خمس مواضع كما ذكر في الروضة في بعضها بركة الجواب وفي
بعضها لا احدها عند الخطبة يا اثم المسلم ولا يرد الخطيب **والثاني في السلام على القارئ**
يا اثم المسلم ويرد القاري والثالث في السلام على المصلي يا اثم المسلم ولا يرد المصلي والرابع
عند مذاكرة العلم يكره السلام عليهم ويرد عليه **والخامس عند الاذان والاقامة** يا اثم المسلم
ويرد عليه وقالوا يكره السلام عند الطعام ويرد على المسلم وفي القنية لا يسلم على من طيس
في المسجد لانه ما جلس فيه الا للقراءة او للتسبيح او لانتظار الصلاة لا لدخول الزاوية

عليه فليس هذا اوان السلام **وهذا** قالوا لم يسل عليهم الا داخل وسعهم ان لا يجيبوا
والسابع لوزان يجب ذكره اذ انما على ما صرح به في فتح الباري وجبا على ما في الخلاصة
فيقول مثل ما يقول المؤذن الا في الجعلتين فيقول عندهما وقيل بحرف عند ٢ و٣ وقيل
عند الثانية ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقيل انه يفتقر فيها بين ان يقول مثل ما يقول
المؤذن وبين الجعلتين ويقول عند الصلوة خير من التور صدقت وبرزت واختلفت
عباراتهم في ان اجابة المؤذن هل هي واجبة على السامع او مستحبة فظاهر الخلاصة والفتاوى
والتحفة وجوبها وقيل الحلواني الاجابة بالقدم فلو اجاب بلسانه ولم يشأ لا يكون مجيبا
ولو كان السامع في المسجد فليس عليه ان يجيب بالثالث **حاصله** نفى وجوب الاجابة باللسان
وبمصرح جماعة وانه مستحب قالوا ان قال نال الثواب الموعود والالميل اما انه يات
او يكره فلو وفي التجنيس لا يكره الكلام عند الاذان بالاجماع استدل لا باختلاف
اصحابنا في كراهيته عند الاذان الخطبة يوم الجمعة فان اباح انما كرهه لانه يلحقه
الحالة بحالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على انه لا يكره في غير هذه الحالة كذا ذكره
شهر الائمة الشريفة لكن ظاهر الامر في قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن فقولوا
مثل ما يقول الوجوب اذ لا تظهر قرينة تصرفه عنه بل بما يظهر استنكار تركه لانه
يشبه عدم الانقياد اليه والتشاغل وفي التحفة ينبغي ان لا يتكلم ولا يشتمل بشئ
حال الاذان والاقامة وفي النهاية يجب عليهم الاجابة لقوله عليه السلام ارجع من
الجفاء ومن جملتها من سمع الاذان والاقامة ولم يجيب انتهى **كن** هذا يعبر به في اجابة
اللسان اذ يجوز ان يكون مراده الاجابة بالاتيوات اذ الصلوة بقرينة قوله والاقامة
لان اجابة الاقامة باللسان يسع عن احد وجوبها الا انها مستحبة على ما في فتح القدير
وقال في البحر السامع الاذان لا يقرأ ولا يسلم ولا يرد ولا يشتمل بشئ سوى اجابة ولو
كان السامع يقرأ يقطع القرآن ويجيب وفي الظهيرة لو كان الرجل في المسجد يقرأ القرآن
فسمع الاذان لا يترك القراءة لانه اجابه بالخصوص ولو كان في منزله يترك القراءة
ويجيب وهذا ظاهر في لزوم الاجابة بالقدم لا باللسان وقال في فتح الباري القول
بلزوم الاجابة باللسان من ذهب بعض الظاهرية وفي المتقارن اذا كان في المسجد اكثر
من مؤذن واحد اذ لو واحد بعد واحد فالحرمة الاولى وسئل ظهير الدين عن سمع في
وقت من جهات ما ذا عليه قال اجابة اذان مسجود بالفضل وقال في فتح القدير وهذا
ليس مما ينبغي فيه اذ مقصود الشاغل اي مؤذن يجيب باللسان استجابة او وجوبا
على الخلاف والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجود او غير مسجود لانه حيث
سمع الاذان يرب له الاجابة او وجبت على الخلاف فاذا فرض ان مسجودا عن
مسجود تحقق في حق الشيب فيصير كغيرهم في المسجد الواحد وان سمعهم
اجاب معتبرا كون جوابه لمؤذن مسجود ولو لم يعتبر هذا الاعتبار جاز وانما
فيه مخالفة الاولى وفي القنية سمع الاذان وهو ينبغي فالاولى ان يفت ساعته
ويجيب وعن عائشة اذا سمع الاذان فاعمل بعينك فهو حرام وكانت تضع غفرها
وفي العميون قارئ سمع الاذان فالأفضل ان يسك ويسمع **ويضي**
فقرانه ان كان في المسجد وان كان في بيته فكذلك ان لم يكن اذان مسجود هذا

واعلم ان الغسل بالحرقلة عند المصلين على اقدمناه وان طالعناهم اذ وثقوا عليه السلام هو لو اقبل ما يقول المؤذن لكنه ورد فيه حديث مفسر كذا رواه مسلم مرفوعا قال اذا قال المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال اخذكم مثل ما قال الى الشهادتين ثم اذا قال حي على الصلوة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال ما قال المؤذن دخل الجنة فملا ذلك العام على اشد المصلين عملا بالدين ورفه ابن الهمام قال لا بان المخصص اهل عالم يكن متصلا لم يخصص بل يعارض فيرى فيه حكم المعارضة او يقدم العام وعلى قول من لم يشترط ذلك فاما يلزم التخصيص اذا لم يمكن الجمع بان تحقق معارضا للعام في بعض افراده بان يوجب نفي الحكم المعلق بالعام عنها فيخرجها عنه وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه لم يلزم من وعده عليه السلام لمن اجاب كذلك وقال عند المصلين الحرقلة ثم هلك بدخول الجنة نفى ان يجعل الجيب مطلقا ليكون مجيبا على الوجه المستوفى حتى يكون معارضا لعمومه بل هو ساكت عنه واما تقليل الحديث المذكور بان اعاده المدعو دعاء الداعي شبهه استشهاده كما يفهم في الشاهد بخلاف ما سوى المصلين فانه ذكر ثياب عليه من قاله وليس بدعوة فلو تم اذ لا مانع من صحة اعتبار الجيب بها داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها فكيف وقد ورد طلبها صريحا في مسند ابو يعلى عن ابي امامة عن النبي عليه السلام اذا نادى الناس للصلوة واذا قال حي على الصلوة قال حي على الفلاح واذا قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح الحديث فهذا يفيد ان عموم الاول معتبر وقد روي من شايخ السلوك من يجمع بينهما فيدعون نفسه ثم يترأ من الحول والقوة ليعمل بالحديثين وقال في المجتبى في ثمانية مواضع اذ اسمع الاذان لا يجيب في الصلوة واستماع خطبة الجمعة وصلوة الجماعة وفي تعلم العلم وتعليمه والجماع والمصراع وضياء الحاجة والتفوق وعلى تقدير اجابته في الصلوة لا تبطل صلوة لانه اذا كان اذا اراد الخاطبة فانه يكون في معنى الكلام فتبطل صلوة عند ابي جهم ومحمد وسياق في المفسدات وفي البحر وكذا لا يجيب عند الطام **ويجلس المؤذن بينهما** قوله عليه السلام ليدل اهل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرق الاكل من كله ولان الحق من الاذان الاعلام بدخول الوقت لينا هذا الصانع بالطهارة فيفضل بينهما يحصل الحق وفي حاشي الهداية الفصل بينهما مكره لا يتفاءل روى الحسن بن ابي جهم في البحر قدر ما يقرأ عشرين اية وفي الظهور قدر ما يصلي اربع ركعات يقرأ في كل ركعة عشرين ايات وفي العصر قدر عشرين يقرأ فيها عشرين ركعة كما الظاهر ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الفصل وقال في فتح القدير يسنو المؤذن ان ينتظر الناس فان علم بضعيف مستعمل اقام له ولا ينتظر رئيس الجماعة **الا في المغرب** **في فصل بسكينة** سكنت قائما ساعة ثم يقيم وقد ذكرنا ان السكينة الفاصلة عند ابي جهم قدر ثلاث ايات قصارا واية طويلة او قدر ثلاث خطوات وارجع **وقال لا يجلس خفيفة** كما بين الخطيبين لان الوصل مكره والفصل لم يتحقق بقدر السكينة لوجودها بين كلمات الاذان ايضا فيجلس كما بين الخطيبين ولا يوجب ان التاخير مكره فيمكن ان ياد في الفصل احترامه عن خلاف الخطبة لان المكان فيها

متحد بخلاف ما نحن فيه لان السنة ان يكون الاذان في المشقة والاقامة في المعجزة وقال انشا في نيل بركتين لما رواه البخاري بين كل اذان صلوة اى الاذان والاقامة قلنا صلوة المغرب خمس منه بالاحاديث الدالة على استحباب تعجيل المغرب لان تاخير مكره **واستحسن** **المتاخرين التثويب في كل الصلوات** المفروضة ذكر محمد في الاصل ان التثويب لا ولا كان في الخبر بعد الاذان الصلوة خير من النوم فاحدث الناس بعد عهد الصحابة هذا التثويب حتى على الصلوة حتى على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة في العجرفة واخاره علماء الكوفة ثم احدث المتأخرون التثويب بين الاذان والاقامة على حسب ما قدر اهل كل بلد من التخصيص او قول الصلوة الصلوة او قامت قامت وغيرها واستحسنوه والصلوات كلها لا مبرور وغيره فكان هذا احدثا بعد احدث وهو قول محمد وقيل اوجب معه وقال ابو لا اري باسا ان يقول المؤذن لا مبرور في الصلوات كلها السلام عليه بها الامير محمد الله وبركاته حتى على الصلوة حتى على الفلاح يرجم الله لانهم مشتغلون بامور المسلمين فتقصم بزيادة الاعلام كيلا يفوتهم الجماعة وعلى هذا القاضي الحنفى والمذنب على ما صرح به قاضيان واما استبعد محمد كون الناس سواسية في الجماعة وقدره المتقدم غير التثويب الاول اعني التثويب في الخبر بعد اذانه لما روى عن علي بن ابي مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخبروا هذا المبتدع من المعجزة وروى بجاهد قال دخلت مع ابن عمر مسجد اصيل فيه الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب فقال قم حتى يخرج من عند هذا المبتدع حتى يسجد فاكان التثويب على عهد رسول الله الا في صلوة العجزة لكن اختلفت الرواية فيه ففي رواية الاصل انه بعد اذان العجزة على ما روى وفي رواية الهداية انه في اذان العجزة على ما صرح به في الصائبة والذي يقتضيه النظر هو رواية الاصل لان معنى التثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام على ما صرح به في الهداية وغيرها والعود اليه لا يكون الا بعد الاذان لانه في كلام المصنف اشارة الى ان تثويب المتأخرين حسن في الصلوات الحسن كلها وبصرح في الهداية لكن قال في الصائبة ان المتأخرين احدث ذلك التثويب بحسب ما قدر في الصلوات كلها سوى المغرب قلت وهو مقتضى النظر ايضا لان الناس يجتمعون في المغرب عند الاذان فلا حاجة الى التثويب بعد على انه لا يناسب استحباب تعجيل فيه سيما على ما روى عن الحسن ان التثويب ان يكت بعد الاذان قدر عشرين اية ثم يثوب ثم يكت كذلك ثم يقيم **ويؤذن ويقيم على ظهر** لما روى البخاري عن عطاء ان الوضوء حتى وسنة يعني في الاذان قال اقامة اوليه ولان لها شبهها بالصلوة كونها من مقدمتها **وجاز اذا المحدث** اي بذكر اهة في ظاهر الرواية وهو الصحيح لانه ليس بصلوة حقيقة بل له شبهها لها حتى شرط له دخول الوقت فاكتمى بالطهارة عن غلط الحديثين اعني الجنب وفي رواية الحسن انه مكره **وكره اقامته** لانها لم يشرع الا متصلة بالصلوة فيكره الفصل بالاستغفار الوضوء وكرهه عدم كراهته ايضا والمذهب هو الاول وكره **اذان الجنب** رواية واحدة لان الدعوة الى ما لا يجيبه نفسه مكره بخلاف اذان المحدث لانه يمكنه الاجابة فورد وصونه **ويعاد اذان الجنب** كما اذا المراءة والمجنون **وامتكران** هكذا في قاضيانا في حكم كراهية اذان هؤلاء واعادته وضمت اليهم في الحكمين اذان الصبي الذي لا يعقل وذا في فتح القدير

عليهم اذان المعتوم وعلى لزوم الاعادة في فتح القدير بانه لا اعتماد على اذان هؤلاء فلو
يلتفت اليهم فربما ينتظر اناس الاذان المعتبر والمحال انه غير معتبر فيؤدي الى تعويت
الصلوة او المشك في صحة المؤذن وايضا في وقت مكروه وقال وهذا التعليل لا
ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن فيه انه يلزم فيه وصحة اكرهه اذان الفاسق دون
اعادته فالاعادة فيه يقع على وجه السنة وقاضيجان والخلاصة خمس صلوات اذا وجبت
في الاذان والاقامة وجبا لاستقبال الاذان على المؤذن في اثناء احداهما او مات او حضر
ولا يلتزم له او خبر وجبا لاستقبال غيره او سبقه حدث فيه فذهب يستحق وجب
ان يستقبل غيره او هو اذا رجع فان حمل الوجوب على حقيقة احتيج الى الفرق بين نفس الاذان
قائمة سنة واستقباله بعد الشروع فيه وتحقيق العجز عن اتمامه ووجه الفرق على ما
في فتح القدير انه اذا شفع فيه ثم قطع قبل ان يظن السامعون ان قطعها للخطأ فيظنون
الاذان الملق وقد نفوت بذلك الصلوة فوجب اذالة ما يقضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يظن
اذان الصلوة حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلوة بنفسه او ينصبون لهم
مراجبا ولا يحتج بذلك ان هذا الوجه يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم من المرأة و
المجنون والسكران والمعتوه والصبي والفاسق غير الجنب لان اذانهم قد يقضي التعويت
الصلوة لعدم اعتبارهم على ما ذكرناه وقد صرح القول بوجوب الاعادة في هؤلاء في فتح
القدير والفتاوى في زاد فيه وجوبا عادة اذان الجنب والراكب في المصر والقاهر والمناج
والمخوف من القبلة وغلبة بعدم الاعتبار باذانهم ويرد عليه ما قرئ ان لا ينتهض
في الجنب ثم قال القهستاني وقيل انها مستحبة فانه معتد بها الا انه ناقص وهو الصحيح
كما في الترمذي وهو رواية الجامع الصغير على ما في الهداية وقال في الخلاصة لا يعاد اذان
القاعد والراكب في المصر وينبغي ان يحمل مراده على نفى الوجوب لان في الاحتياط والا فلا
شك ان فيه تركا لسنة ولا تعاد الاقامة من هؤلاء لان تكرارها غير مشروع عند مجلدة
الاذان كما في الجمعة ويستحب كون المؤذن عالما بالسنة اي بسنة الاذان قال
في فتح القدير هذا يعني بالان التزام العادي بطلبه ان لا يكون صبيبا وان كان عاقلا بل بالغا
وعلم من قبل عليه السلام وليؤذن كما خاير ان المستحب كون المؤذن عالما عاملا لا كافرا
لان العالم الفاسق ليس من الخيار لانه اشد عن ابا من الجاهل الفاسق على الحق القولين
والاوقات قال في قاضيجان والخلاصة المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلوات لا ينبغي
لقاب المؤذنين انتهى وقرع عليه في فتح القدير مسئلة اخذ الاجر لاذانه حيث قال
فوق اخذ الاجر اولى يعني عدم استحقاته لتواكب المؤذنين اولى قالوا ان لم يشاءوا لم يطعوا
شيئا لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في كل وقت شيئا لكان حسنا ويطيب له ذلك
وعلى هذا المعنى لا يحل له اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه وقال في ابارة
البرازية يجوز للعني اخذ الاجر على كتبه الجواب نعم لان الان لم يرد عليه الجواب
بالشك لا كتبه فان قلنا اذا كان الواجب عليه الجواب فقد حصل بالكتابة ووقع
عن الجواب كما في خصال الكفاية اي في ديوانه يقع عن الواجب فلا يجوز اخذ الاجر
كما في مسائل الواجبات قلت الوجوب مقصور على الجواب والكتابة زائدة عليه بخلاف
الحصول لان الواجب ثمة واحد غير عيني فيعين بالفعل ولا يسبق التعيين الوجود

وهنا التعيين قبل الوجود حاصل فافترقا **وكره اذان الفاسق** ولو علم ما على ما ذكرناه
والصبي الذي لا يعقل لعدم الوثوق بقوله وقيل بل به الفاسق ايضا واذان الصبي
العاقل غير مكروه في ظاهر الرواية وروى كراهته ايضا ويشعر اطلاق لعمى القاعد
لتركه سنة الاذان لان اذن لنفسه في لا يكره لعدم الحاجة الى اذنه وروى ذكرنا
القول في لزوم اعادة اذان القاعد والراكب في المصر **لا يكره اذان العبد والاعمى**
والاعمى وولد ان تالان قوله مقبول في الامور الدينية فيكون مكرها فيحصل
به الا علام وانما كره امامتهم لان الناس يفترون وينسبون الصلوة خلفهم ولا يكره ايضا
اذان المسافر راكبا وينزل الاقامة للزوم الفصل بينها وبين الشروع في الصلوة **قال**
قال المؤذن اي في الاقامة **حج على الصلوة قام الامام** والجماعة اجابة للتعوية **وانما قال**
قد قامت الصلوة شرعوا في الصلوة عندها وقال ابو يوسف شرعوا عند فراغ المؤذن
للمحافظة على فضيلة متابعة المؤذن ولها ان في الشروع عند فراغ الصلوة
مسارعة ليست في الشروع عند فراغ من الاقامة وتفصيل متابعة المؤذن انما
هو في الاذان دون الاقامة ولو سلم فقد تابعه في الاكثر وفي الخلاصة اذ انتهى المؤذن
الى قوله قد قامت الصلوة في الاقامة فهو بخير ان شاء الله في مكانه وان شاء مشى الى
مكانه الصلوة اما ما كان المؤذن او غيره **وان كان الامام غائبا وهو ابي الامام**
المؤذن لا يعقوبون حتى يحضر الامام مكانه وفي رواية حتى يحتلط بهم وقيل يقوم كل صف
ينتهي اليه الامام ولو دخل الامام من قدام وقفا حين يقع بصرهم عليه كما في كمال
الدراية **باب شروط الصلوة** الشرط في الاصطلاح ما يتوقف
عليه الشيء اما في الواقع كالحياة والام او في جعل الشارع كالشهود للتكاح والظهار
للصلوة او في جعل العبد كدخل الدار لاطلاق مثله لاول حقيق في الثاني والثالث جعل
هي طهارة بدن المصلي من حدث اصغر واكبر لما تلونا من اية الوضوء والفصل **ونجس**
مقدار ما يمنع الصلوة لما رواه في الصحيحين مرفوعا استفرغوا من البول وغيره لمحق
به وتحدث قائمة اغسل عنك الدم وصل والحديث ما نفيه شرعية قائمة بالاعضاء
الى استعمال المزبل والنجس عين مستفاد شرعا قبل ضم الحديث لقوله لان قليلا مانع
بخلاف قليل الخبث ورواه في غاية البيان بان القطر من الخمر والدم والبول اذا ثبت
في البئر نجس والجنب والحديث اذا دخل من في الاماء لا يجنس فالاولى ان يقال ليس فيه
اعتبار التقديم لان الواو لملحق الجمع وطهارة **قوله** لقوله نعم وشايتك فظهر
اي من النجاسة وما قيل معناه ففقر عدول عن الحقيقة من غير ضرورة ولعموم ما
رويناه من الحديثين وفيه اشارة الى ما في الفتاوى لو كانت النجاسة المانعة
في حد طرف العمامة فالقاء على الارض وصل فان كانت صغيرة بحيث يخرج الطرف
النجس بقيامه لا يجوز صلوة وان كانت كبيرة بحيث لا يخرج الطرف النجس بقيامه
يجوز صلوة اذ بالتمسك بقيامه يقال انه لا يبر هذا الشوب فيكون عاملا للنجاسة
والى ما في المحيطة ايضا اذا وصل ومعه ثوب ذو طاقين فاصابته نجاسة اقل من
قدرا لدمهم ونفذت النجاسة الى جانب الاخر حتى صارت اكثر من قدر الدرهم
لا يجوز ولو كان الشوب ذا طاق واحد فاصابته نجاسة ونفذت الى الجانب الاخر

وصارت أكثر من قدر الدرهم لا يمنع ذلك لأن هذا من الجانبين واحد فلا يعتبر منفردا
واقفا طاقين فتعد وهذا قول محمد وقال أبو يوسف ذو طاقين مثل ذو طاق واحد
لأنه بمنزلة ثوب واحد انتهى وفيه أيضا لو صلى وفيه رجل مشدود على عنق الكلب
يجوز صلواته لأن الجبل لما سقط على الأرض فقد انقطع حكم الاتصال فصار كالقائمة
الطويلة وكذا لو كان الجبل مشدودا في وسطه وكذا لو كان الجبل مربوطا في سفينة
فيها نجاسة وطرفه الآخر في وسطه ولو صلى وفيه كلب قتل لا يجوز والأصح
أن كان فيه حقن طالم يحرق لأن الغاية ليسيل في كفه فيجس كفه فيمنع أن كان أكثر من كفه
الدرهم وإن كان فيه جسد وذو جاز لأن ظاهر كل حيوان طاهر ولا يقتضي إلا بركه
ونجاسة باطنه لا يضر لانتها في معدنها ولذا قال الوصل وفي كفه بيضة حال تحمها
دما جازت صلواته لأنه في معدنه بخلاف حامل قارورة فيها نجاسة وقد سدت
فمها حيث لا يجوز صلواته لعدم كونها في معدنها وقال في القنية إذا صلى في الخنية
رفع سقفها التمام فتارة جازت صلواته إذا كانت الخنية طاهرة والأصل أن النبي
ومنه قالوا أنه لو صلى ورأسه يصل إلى سقف مجلس أو صلى في خيمة متجسة لا يجوز
لكونه حاملا للنجاسة كما في الثوب الجس حتى لو لم يكن حاملا لجوز كما إذا جلس
صبي ثوبه أو بدنه مجلس على حجر المصل وهو يمسك بنفسه أو الممام الجس وقيل على
رأس المصل فإنه لا يقال فيها أنه حامل للنجاسة وطهارة مكانه لدلالة ما كونه
وربما في الثوب لأن المكان الزم للمصلي من الثوب لقصور انفصاله منه وفي المكان
واعلم أن المعبر في طهارة المكان موضع القدم والسجود أما موضع القدم فلهي
واحدة وأما موضع السجود فلهي أربع روايتين عن أبي جح وهو قولها ولا يجب طهارة
موضع الركبتين واليدين وكذا الصدر ولأن وضعها ليس فرضا عندهم فقل هذا
لو صلى وموضع قدميه وركبتيه ويديه وصدره وجهته وانفقه طاهر أو موضع
انفقه مجلس والباقي طاهر أو موضع وجهته مجلس والباقي طاهر جازت صلواته
بالاتفاق أما الأول فطاهر وأما الثاني فلهي في الاقتصار على الجهة في السجود
جائز بالاتفاق فكانه اقتصر عليها ولم يسجد على الألف وما انفك عن الألف من النجاسة
بالوضع عليها أقل من قدر الدرهم فلم يضر انفصاله بها وأما الثالث فلأن الاقتصار
على الألف جائز بالاتفاق إذا كان موضع الألف طاهر وموضع الجهة نجس
وأما لا يجوز الاقتصار عليه عندها إذا لم يكن في موضع الجهة غيره ولو صلى
وموضع قدميه ويديه وركبتيه وصدره طاهر وموضع وجهته وانفقه مجلس
فانها قصر في السجود على انفقه وحدهم فجائز عند أبي جح بناء على جواز الاقتصار
عليه عنده وما انفك الألف من النجاسة أقل من قدر الدرهم ولا يجوز عندها
لأن الاقتصار عليه لا يجوز عندها وإن لم يقتصر بل يسجد عليها لا يجوز
بالاتفاق أما عندها فلا فرض السجود بوضع الجهة لعدم جواز الاقتصار على
الألف عندها وقد وقع على المجلس فلا يجوز وأما عند أبي جح فلا فرض السجود
وإن كان يتأدى عن موضع الألف حتى اقتصر عليه لكن إذا وضع الجهة مع الألف
يتأتى الفرض بها أيضا فليس وضع أحدهما بأن يجعل فرضا أولى من الآخر وذلك

ياخذ أكثر من قدر الدرهم ولو صلى وموضع قدميه وجهته وانفقه طاهر وموضع
أوبنه مجلس جازت صلواته عندنا لأن وضعها ليس بفرض بل سنة أو واجب عندنا فلا
يشترط طهارة موضعها فيجعل وضعها على النجاسة كالعدم واختاره الطحاوي والامام
السرخسي والصدوق والشهيد وقال في باب النجاسة من فتح القدر فتوى شايخنا على جواز
وقال في المحيط البرهاني عن نظم النذوي لا يجوز صلواته في طهارة أصول الجرح
عن السجدة بدون الركبتين وهو اختيار أبي الليث وقال صاحب المحيط جوازها رواية
شاذة وهو الظاهر من فتاوى شايخنا حيث قال تجمع النجاسة لو كانت في موضع السجود
أو موضع الركبتين أو اليدين ولا يجعل مكان لم يوضع على النجاسة فإن بلغت أكثر من قدر
الدرهم بالجمع تنسخ الصلوة وآية ذهب زفر والشافعي ولو كان أحدهم موضع قدميه
نجاسة لا يجوز صلواته إذا كان قد وضعها وأما إذا لم يضعها فإنه يجوز صلواته على
ما اختاره قاضيان وعلمه في شرح المنية بأن الفرض وضع أحدهم القدمين حتى لو رفع
أحدهما جازت صلواته ولكن مع الكراهة والذي يقتضيه هذا التقليل جواز صلواته مع
الوضع أيضا لأن الفرض لما حصل بوضع أحدهما فيجعل وضع الآخر كالعدم على ما بين
في موضع الكفين والركبتين وآية ذهب بعض مشايخنا وفي المحيط أنه لا يجوز صلواته بوضع
أحدهم القدمين لأن القيام مضاف إليهما لأنه ليس أحدهما بأن يضاف القيام إليهما أول
من الآخر فيضاف إليهما ولذا فتحة الصلوة على مكان طاهر ثم انتقل إلى مكان نجس ثم
إلى مكان طاهر جازت صلواته بالاتفاق إن لم يكن مقدار ما يؤذي مكانا وإن تكف قد
يجوز عند أبي يوسف لأن الحق هو المقدار القليل لا الكثير ويجوز عند محمد ما لم
يؤذ ركبا ولو افتح على مكان نجس ثم انتقل إلى مكان طاهر لا يجوز بالاتفاق لعدم
الشرع في الصلوة ولو أعاد السجدة التي سجد بها على النجاسة على شيء طاهر جازت
صلواته عند أبي يوسف خلافا لها بناء على أن السجدة على النجس تنفس النجس لا الصلوة
عنده وعندنا تنفس الصلوة ولو كان المكان نجسا وبسط عليه ثوب طاهر إن
نشفه لا يجوز والأجازت ولو كانت النجاسة على باب وصل على طرف طاهر جاز
سواء تحرك طرفه المجلس بحركته أولا وهو الصحيح وقيل لا يجوز أن تحرك **وسرعونة**
لعوله قد خذوا زينتكم عند كل مسجد والمراد بالزينة ما يوازي العورة بطريق
إطلاق اسم المحل على الحال وهو وإن نزلت في حق الطواف إلا أن العبرة عندنا
لعموم اللفظ لا خصوص الموضع والمسجد عام للمسجد الحرام وغيره كما قالوا وقيل هي
لكن لا بد أن يثبت الحكم أولا في الموضع ثم في غيره على الوجه الذي ثبت فيه والناظر عند
في الطواف وجوب حتى لو طاف عرايا لا يسقط عنه الفرض وأن اشتم وفي الصلوة فوضيعة
الشرع لا تنقض دونه أجيب عنه بأن الأصل في الطواف الأقرض أيضا الآية
يسقط بالاجماع فبقى واجبا ولم يوجد المسقط في الصلوة فبقى على أصل الأقرض وفيه
بحث لأنه بعد تسليم وجود الاجماع المسقط له أن امرضا وأما أن يكون ذلك على
الوجوب في الطواف أولا وعلى التقديرين يعود المحذور المذكور ثم يقال بعد تسليم
الاجماع أيضا أنه إن أريد به الوجوب وهو بقى الأقرض وإن أريد الأقرض وهو
يعنى الوجوب وإن أريد كلاهما يلزم جمع ما لا يجوز جمعه لأن الوجوب والأقرض

معينان متباينان بناء على ان عدم اكثار الجاهل داخل في مفهوم الوجوب وتقيده في مفهوم الافتراض او هما قد افهموا كل واحد منهما معنى الطلب الجازم اعلم من كونه يكون الجاهل كما قالوا لا يكون وعلى التقديرين لا يجوز الجمع بينهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلا بد الكلي وان كان مشكوكا لا يجوز استعماله في فردين من مفهومه في الملا واحد فلا يصح به الاستدلال فان قيل ان تلك الالية قطعي الثبوت ظني الدلالة ومعنى حديث قطعي الدلالة ظني الثبوت وهو ما رواه الترمذي مرفوعا وصححه الحاكم وهو لا يقبل صلوة الحائض الا بخلاف فان المراد بالحائض الباطنة قطعا لعدم احكام الحقيقة فيصح الاستدلال بها على الفرضية باعتبار انضمام هذا الحديث وعلى الوجوب مع قطع عنه قلنا كون الحديث قطعية الدلالة ممنوع لاحتمال كون المراد به نفى الكمال كما في قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يستلم ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضية التسريح الصلوة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية في الفقيه كالتفاهي اسمعيل وهو لا يجوز بعد تقرير الاجماع وكل من الية والحديث الذي رواه بصح سند الاجماع وفي اطلاق كلامه اشارة الى جواز التسريح بالايدي لبسه كالحري بكن الصلوة مكروهة معه لو وجد غيره والا فلا كراهة والى ما كان بحضرة اصداء ولا حتى لو صلى في بيت مظلم عرايا وله ثوب طاهر لا يجوز دعاية لحق الله نعم لا يرى المكشوف تارك الادب والمستور متادبا ولو صلى في الماء عرايا ان كان الماء قد راحته وان كان صافيا يمكن روية عورته لا يصح وذكر في المحيط البرهاني ان الشرط ستر العورة من غير ما من نفسه عند عامة اصحابنا وهو قول ابي حنيفة وابو يوسف على ما في الخلاصة وفي رواية هشام عن محمد بن عورة نفسه عورة لنفسه ايضا حتى لو صلى بغير واحد من ثوب الجيب وكان بحال لو نظر الى عورته لا يجوز صلوة عنده وعنه جوازه ايضا وصححه الامام الشافعي وحده الشتران لا يرى ما نقله حتى لو ستر بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز واعلم ان ستر العورة واجب في الخارج ايضا ولو في الخلوة الا ان يكون الانكشاف من غير استقبال القبلة كان رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة يصلي حتى يمتي المقعد ستة عشر شهرا وسبعة عشر شهرا وكان يتوقع ان يتوجه القبلة الى الكعبة ونزل قوله نعم قول وجهك شطر المسجد الحرام وكان الناس في صلوة الصبح فاستداروا اليها فثبت فرضية الاستقبال كنه يتوقف على معرفة سمت القبلة وهي نقطة تقاطع دائرة افق البلد والدائرة المارة بسمت رأس أهل البلد وسمت رأس أهل مكة في جهتها والنقط الواصل بين تلك النقطة ومركز دائرة افق البلد هو خط سمت القبلة وهو سهم القوس التي بين اساس المحراب عليها واما معرفة ان القبلة غرب او شرق جنوبي او شمالي فيحتاج الى معرفة طول البلد وعرضه وطول مكة وعرضها والمتكفل بها علم آخر والنية اي نية الصلوة واما نية الكعبة فليس يشترط على الصحيح علمها في الخلاصة وقال في قاضيان ان كان يصلي الى المحراب لا يشترط نية الكعبة وان كان يصلي في الصحراء يشترط ثم الاصل فيها الاجماع على ما صرح به ابن المنذر وقيل قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وفيه نظر لانه انما يصلح الاحتجاج

فنية الوضوء دون الصلوة لانه خبر واحد يثبت به السنة دون الفرض مع انه ظني الدلالة ايضا على ما ذكرناه في الوضوء وقيل ان ابتداء الصلوة بالقيام والقيام متردد بين العادة والعبادة ولا يقع التمييز بينهما الا بالنية وبيان معنى النية قد مر في الوضوء واما بيان اتصالها بالتكبير وعدم اتصالها ولزوم الذكر بالثبوت وعدم لزومه فيما في غير ذلك ثم لما ذكرنا شروط ستر العورة واستقبال القبلة والنية شرع في بيان تفصيل كل منها فقال **وعورة الرجل من دائرة قاطعة للبدن عرضا من تحت شترته** المهيودة وهي ما قطعته القابلة الى دائرتين من تحت ركبته فالشرع ليست بعورة والركبة عورة لما رواه الدارقطني مرفوعا ان ما تحت الشتر الى ركبته من العورة لان النية مع لما روى عن علي رضي الله عنه الركبة عورة ولا يبرأ منه ما رواه الدارقطني مرفوعا عن ابي ثوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما فوق الركبتين عورة لان مفهوم التخصيص الذكر ليس بحجة على ما في الاموال وقال الشافعي الشتر من العورة دون الركبة والحجة عليه ما روي ولان الركبة ملتقى عظم العورة وغيرها فاجتمع الحلال والحرام ولا يميز بينهما والموضع موضع الاحتياط فكيف يكونها عورة والشرع ليست كذلك وقيل انهما ليسا بعورة وقيل انهما عورة على ما في السقوي والكل مجبج عليه بما ذكرناه ثم حكم العورة في الركبة اخف من الفخذ حتى لو راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برقى ولا يناديه ان لم يراه مكشوف الفخذ ينكر عليه بغير ولا يضره ان لم يراه مكشوف العورة امره بسترها واذ به على ذلك ان لم يعل على ما في الظهيرية وفي شرح النقاية للشمسي الصغير جدا لا يكون ذلك منه عورة **والامة** ثمة او مكاتب او مدبرة او ام ولد او مستلمات مسلمة او كافرة كما في كراهية القهستاني **مثله مع زيادة بطنها وظاهرها** لان كلاهما موضع مشتهات ولهذا القول لامرأة انت على كظها اى وامة امة يكون مظاهرها والظاهر لا يكون الا بذكر عضو لا يحل النظر اليه ولو كانت امة بغير فئاع فاعتقت وهي في الصلوة فاستترت من ساعها بعمل قليل جازت صلواتها والا فلا ولو اعتقت بعد ما مدنت في الصلوة قبل ان تتوضا او يبرأ بنت عليها انت تستترت بعمل يسير على ما في المحيط الفتي اذا كان ذوقا فكلاهما واذ كان خرا فخره بستره بدنه لجواز ان يكون امرأة **وجميع بدن المرأة عورة** لقوله عليه السلام المرأة عورة روجه عن ابن مسعود وجماع عليه **الا وجهها وعن الزاهد** اى عينيها فحسب لاندفاع الضرورة بها **والا كفيها** من الرسغ الى الاصابع على ما يدل عليه لفظ الكف ودنايه فيكون الذراع عورة وعن ابى يوسف انه ليس بعورة وفي المبسوط في النزاع رواية والاصح انه عورة وفي فتح القدير وصحح بعضهم ان الذراع عورة والصلوة لاعتبارها وقال في الاختيار لو انكشف ذراعها جازت صلاحها لانها من الزينة الظاهرة وهو السوار وتحتاج الى كشفه للخدمة وسره افضل وهذا بناء على رواية ابي يعقوب وقال في العناية ان ظاهر الكف عورة في ظاهر الرواية وعن مختلفات قاضيان ان ظاهر ليس بعورة للضرورة **والا قد يراها من الكعب الى الاصابع** دون الساعد على الصحيح **في رواية** وهو الاصح على ما في الهداية وفي رواية انها عورة واختاره القدير وصححه في شرح الاقطع لقوله عليه السلام اذا انقطعت قد يراها جازت صلاحها والجواب انه محمول على غطاء موضع الخيل او وجهه الاصح قوله نعم ولا يبدن زينة الا ما ظهر منها لاني لراة

لا تجد ما من مزاولة الاشياء بيديها ومن كشف وجهها ونظرت الى المشي والطرائق وظهور
قدميها وهذا معنى قوله انما ظهر منها يعني الاما جرت العادة على ظهوره ولا تال القدم ليس
مستتر في المشي فان قيل فليقل هذا ينبغي ان لا يجرى النظر مطلقا الى وجهه اية امرأة كانت
قلنا انما لم تكن عورة في محل الفروج وفي النظر بالشهوة لا ضرورة فيجوز وقال في فتح العبد
انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة
مع استثناء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجهه الا حرم اذا شئت في الشهوة ولا عورة
وفيها ايضا عن الموزل ان نفقة المرأة عورة وبني عليها ان تعلما القرآن من المرأة
احبت وقال عليه السلام التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يحسن ان يسمع الرجل
اشتهى وفي شرح الحية الاشبه ان صوتها ليس بعورة وهذا لان صوتها لو كان عورة
لزم فساد صلاتها بجهل القراء في الصلوة ولم يذكره في المعتمدات غير ان ابن الهمام
قال لو قيل اذا جهرت بالقراءة في الصلوة فسدت كان مجتهدا قال في الجوهري كل عضو هو
عورة من المرأة اذا انفصل عنها يجوز النظر اليه في رواية ولا يجوز في اخرى وهو الامح
وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعره انما اذا طلق ولا يمنع ان لا يجوز انتهى فان قيل كيف
يستثنى الاعضاء الثلاثة مع عموم ما روينا من حديث ابن مسعود قلنا مراده الترتيب
مع استثناء الوجه والكف وزيادة الفتحات مقبولة فيكون بعض الرواية بيان لبعض
والقدم في معناها فليقل بهاد لالة **وكشف ربيع عضو من الرجل والمرأة هو عورة** غليظة
او خفيفة عند ابي حنيفة ومحمد علي صحته في الخلاصة وقال الكرخي المعبر في الغليظة ما زاد على
قدر الدرهم احتياط كما في النجاسة الغليظة والمعبر في الحقيقة الريح كما في النجاسة الخفيفة
ووجه الصحيح ان القبيل والذبر من الغليظة وليس كذلك من قدر الدرهم فلو كان المعبر ما زاد عليه
يؤدي الى جواز الصلوة مع انكشافها تماما وهو باطل **ربيع** صحته الصلوة ان ادنى مع ذلك
الاكتشاف ركنا كما في ركوع او السجود مثلا سواء ستر بعد الاداء او لا واما الاول فيؤدي مع ذلك
الاكتشاف ركنا ولكنه مكث مقدرا الركن على وجه السنة مقدرا ثبوت نسجها فسدت
عند ابويوسف وهو المختار الاحتياط فلو فالحمد ولا رواية فيه عن ابي حنيفة ولو لم يكن ذلك
المقدار بل ستر من ساعته جازت صلاته بالاعتقاد لان الاكتشاف اكثر في الزمان القليل
عفو كالاكتشاف القليل في الزمان الكثير **واختلفوا** في الحد الفاصل بين قليله وكثيره
فقالت ابي حنيفة ومحمد الريع كثير ومادونه قليل وقال ابو يوسف مادون النصف قليل ومادون
كثير وفي النصف عنه روايتان على ما سيصريح به لان الشيء لا يوصف بالكثرة والعلة الا
اذا كان ما يقابلها اقل منه واكثر منه لان القليل والكثير من الاسماء المتقابلة بالتقابل
النضائفة المشهور وذلك فيما اذا كان الاكتشاف زائدا على النصف وانقص منه وان
النصف لما خرج عن حد العلة لعدم كون مقابله اكثر منه كان اذا خلافت حكم الكثرة
ولما لم يدخل في حد الكثرة لعدم كون مقابله اقل منه كان اذا خلافت حكم القلة وهو
الروايتين عنه ولها ان ربيع الشيء قائم مقام كله في مواضع الاحتياط كما في طلاق اس المحرم
ومسح الرأس وقد قد من ان الاكتشاف المتفرق يجمع ولزاد هنا تيمنا لقائه قال
في الزيارات امرأة صلت فاكشف شيء من ثيابها وشيء من صدرها وشيء من ساقها
وشيء من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربيع ادنى عضو منها لم يجز صلاتها لان جميع

عند الاكتشاف كعضو واحد فيجمع كالتجاسة المتفرقة في مواضع والتطليب المحرم في مواضع
بخلاف الخزوق كما مر في المسح على الخفين ولكن قال الزيلعي عرضا عليه ينبغي ان يعتبر بالاجزاء
لان الاعتبار بادنى العضو يؤدي الى ان القليل يمنع وان لم يبلغ ربع المكتشف بيانه انه
لو اكتشف نصف ثمن الفخذ مثله ونصف ثمن الادنى يبلغ ربع الاذن واكثر ولم يبلغ
ربع جميع العورة المكتشفة ومثله نصف عشر كل منهم وبطلان الصلوة بذلك بخلاف
القاعدة انتهى حاشا انه ينظر الى مجموع الاعضاء المكتشف بعضها والى مجموع المكتشف
فان يبلغ مجموع المكتشف ربع مجموع ذلك الاعضاء المكتشف بعضها منع والا فلا
ويؤيد هذا اظهر كاد محمد في موضع اخر من الزيارات حيث قال اذا صلت واكتشف شيء
من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها ان كان بها الموضع بلغ ربع منع والا فلا
انتهى واما ان كرم هذا انه بلغ ربع ادنى العضو ام اكثرها اشارة الى ما ذكره الزيلعي
وقال في شرح الجمع ان الاكتشاف مادون الربع معفو اذا كان في عضو واحد وان كان
في عضوين او اكثر ولو جمع بلغ ربع ادنى عضو منها يمنع الصلوة وروى عليه ابن القيم
بانه تفصيل لا دليل عليه فان الدليل اقضى اعتبار الربع مطلقا سواء كان في عضو واحد
او عضوين ولا يخفى عليك ان اعتبار ادنى العضو احوط واعتبار الاجزاء على ما بينه
الزيلعي واسع **كالبطن والفخذ** قيل الركبة يعتبرانفرادها من الفخذ وقيل يعتبر مع الفخذ
عضوا واحدا وهو الاصح علم في التبيين وفتح القدر لانها ملحق عظم الفخذ والساق
لا عضو مستقل والفخذ عورة بالاتفاق فيغلب المحرم عند تقدير العتين **والساق**
اي ساق المرأة من اسفل الركبة الى الكعب والكعب ليس عضو مستقل بل هو تبع للساق
وهما عضو واحد على الصحيح علم في البحر واما ثديها فان كانت ناهية فهي تبع لصدرها
وان كانت منكسرة فهي اصل بنفسها واذن عورة بانفرادها وما بينا شرة والحانة
من حول جميع البدن عضو على ما في المحيط والحانة عضو على ما في فتح القدر وفي بطن قدراها
المقدرة بالربع في رواية الاصل وفي رواية اخرى ليس بعورة **والشعر النازل** اي عن راسها
اي المسترسل الى اسفل من الاذنين على ما صرح به في العناية وفي كونه عورة روايات
ففي رواية ابي اليث ان عورة احتياط وهو الصحيح علم في المحيط والهدية والاجاز النظر
الى صدغ الاجنبية وطرف ناحيتها وهو يؤدي الى الفتنة واما ما بين يديه في الجباة
لفروج للرجل لا لعدم كونه عورة وقال بعض مشايخنا ومنهم الصدوق والشهيد انه ليس
بعورة واما العورة من الشعر هو ما على الراس لا النازل ثم اقررت هذه الفرقة الى
فرقتين قال بعضهم لا يصل النظر اليه مع عدم كونه عورة خوفا من الفتنة اذا ملازمة
بين عدم كونه عورة وبين حل النظر اليه وقال بعضهم يحل النظر اليه ومنهم من عده
البلوى والصحيح هو الاول واما ما صرح في الكتاب النازل لان ما على الراس عورة
بالاتفاق كل ما ذكر الحانة عورة خفيفة ثم ذكر العورة الغليظة **ودكره بغيره**
والانثيين وحدها وهو الصحيح الاحتياط واعتبارا بالثنية وقيل الذكر مع الانثيين
عضو واحد **وحلقه الذبر بغيره** اي عن الاليتين وكل من الاليتين عضو مستقل
ايضا وقيل الذبر مع الاليتين عضو واحد والصحيح هو الاول الاحتياط على ما في
الهداية **وعند ابويوسف انما يمنع بالكتشاف لاكثر من النصف من الغليظة**

والحقيقة وفي النصف عنه **روايتان** على ما بيناه من قبل **وعاد من قبل النجاسة** او ما
يقولها من ما يبع او غير والمراد بالعدم انتم من المقيم والمسا في علمي في شرح المنية
وقيل بعضهم بالمسافر معلل بان المقيم اشترط له طهارة ما يستبرأ به عودته وان لم يكن
والصحيح هو الاول واعلم ايضا من العاد الحقيقة بان لم يجد اصداء ومن الحكمي بان لم يقد
على استعمال العطش والبرد او غير وقيد بالنجاسة لان الحدوث اذا عدم ما يزيل
به الحدث من الوضوء والتيمم لا يصلح عند ايج لان الصلوة لم يشرع مع الحدث لزيادة
غفلة من النجاسة على ما قدمناه وعند ما يصلح قسها ثم يعيدها اذا وجد المزبل ولو
وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء وان اكل يباح له التيمم دون استعماله على ما قدمناه
وهذا لم يذكر المقل في الحدوث كما ذكر في النجاسة **يصلح معها ولا يصح ما يصلح معها**
بعد وجدان المزبل **ولو وجد ثوبا ربه طاهر وثلاثة ارباعه نجس ولم يجد ما يزيله**
او يقلله وصلح عا ربا لا يجزئ بالاجماع لان ربع الشيء يقوم مقام كله وفي ثوب **اقل**
من ربه طاهر يجزئ عند ايج واني يوسف بين ان يصلح فيه قائما بركوع وسجود وبني ان
يصلح عرايا قاعا يروي بركوع والسجود وبين ان يصلح قائما عرايا بركوع وسجود **والافضل**
من بين هذه القعود الثلاث **الصلوة** اي بالنسبة **وعند محمد يلزم** الصلوة به بالتخيير
واستدل عليه صاحب الهداية بان في الصلوة في ذلك الثوب ترك فرض واحد من
الطهارة وفي الصلوة عرايا ترك المفروض فلا تخيير بل يلزمه الصلوة بذلك الثوب
ورق بانه لا يخلو اما ان يصلح عرايا قاعا او قائما وعلى التقديرين ثبت له الخيار
بين ان يصلح بذلك الثوب وبين ان يصلح عرايا اما على التقدير الاول فلا بد ان يصلح
عرايا قاعا فقط في بعض السور وما قام مقام الاركان من الايام وترك استعمال
النجاسة واذا وصل بذلك الثوب قائما فقد استعمل النجاسة واني بالاركان فيستوي
في تخيير قائما على التقدير الثاني فلا بد ان يصلح عرايا قائما فانما يكون تادكا فرض السر
فقط واذا وصل بذلك الثوب يكون تادكا فرض ترك استعمال النجاسة فكان تادكا
فرض بقاء الايمان بفرض آخر فخير فان قيل سلمنا انه ان يفرض ترك فرضا امكن
لا نسلم المساوات بينهما فان فرضية السراحي من فرضية ترك استعمال النجاسة
لان السراحي يفرض بالصلوة بل فرض في خارجها ايضا والطهارة مختصة بها اجيب
بانا لا نسلم ان فرضية السراحي فان خطابا السر في حق الصلوة انما هو في السر
بالظواهر لا بالجنس فتساويا ثبت الخيار واستدل في الامراء من طرف محمد بان خطاب
الظهور ساقط لعدم المزبل فصار هذا كثوب طاهر ولم يسقط خطابا بشر
لقد رتب عليه قلنا ان الفرض هو السر بالطاهر وقد سقط لعدم القدرة عليه واما
لرؤم السر بالجنس فلم يقد رتب على شياء ما لم يتم نقل مخصوص ولم يوجد في حق النفي
الاصلي عن عدم جوازها بالجنس لان انقضاء المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي
فاذا سقط فرضية السر فليس الى ايها شاء من الصلوة به والصلوة عرايا
لتساويهما لان من اتى بهن امرين متساويين يختار بينهما شاء وهذا لان كل
من الاكشاف والنجاسة مستويان في كون الربيع من كل منهما ما نفع وما دونه غير
ما نفع كما في النجاسة الحقيقية فيجب ان يستوي في حق الصلوة في ذلك الثوب في ثباته

77
لكن الا فضل الصلوة في ذلك الثوب كونه اهلون لما ذكره من ان فرض السر اقوى لعدم
اختصاصه بالصلوة بخلاف الطهارة فانها مختصة بها وفيه ما ذكرناه وكذا الحكم
فيما اذا كان الثوب كله نجسا **وان لم يجد** بان لم يوجد في ملكه وعدم الاباحة له حتى
لوا يبع له ما يصلح السر ثبت القدرة له على الاصح كالتيمم اذا ابيع له الماء وعن محمد انه يبع
صاحبه ثوب وعده ان يعطيه اذا فرغ من صلوة ينقطع وان خاف غوت الوقت وعن
ابن حبان ينقطع ما لم يخف الغوت وابو يوسف مع ايج **ما سر عويته** ولو حبر او حشيشا
او نباتا او طيبا يلطخ به عودته ويغني عليه لا الزجاج الذي يصف ما تحته ويجب استعمال
ما يستبرأ به عودته لوجوده قليلا للكشف ويستبرأ به القبل والدبر وان لم يجد الا ما يستبرأ
احدهما قبل السر للدبر وقبل السر القبل وفي الفتية عرايا ان يمكنه السر بالدخول بالماء يلزمه
وقد رتبنا يتعلق بهذا فالرجع اليه **فصل في مع الاكشاف بركوع وسجود جاز لايتاثر به**
الثلاث وان ترك فرض السر **والافضل ان يصلح قاعا باي ماء لما روي ان الصحابة**
في السفينة فأكثرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا وهذا قدر وعندهم
ولم يرو عن اخرتهم خلاف فحل لكل الاجماع ووجه الافضل ان السر كوجب حتى الصلوة
وحق الناس وما كان كذلك كان أكد ولان الايام خلفت عن الاركان فتركه كذا ترك
بخلاف السر فانه لا خلف له فان قيل هذان الوجهان يقتضيان ان لا يجزئ قائما قلنا
وجه الجواز قائما موجود وهو الايمان بالاركان بعينها وهو خير من الايمان بخلفها
والسر وان كان اتم وجوبا ومنعا لكنه لم يحصل بحجبه واذا لم يحصل بحجبه لم يعتبر
في مقابلة ترك الركوع والسجود وهذا يقتضي ان لا يجزئ قاعا قنسا وبالفعل الى ايها
شاء ولكن القعود افضل لما رويناه من اصحاب النبي عليه السلام وذلك لانه السر
يصلح لترجيح جانب القعود لان السر وان كان قليلا فهو اوطى من الاركان لقيامه بخلفها
وفي الحديث يصلح العراة وحدانا متبايعين فان صلوا اجماعة يتوسطهم الامام ولو تقدمهم
جان ايضا ويرسل كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع يده بين يديه ويؤم اياما وقيل بانه
يقعد كما يقعد في الصلوة اعتبارا بالمرء اذا امكنه القعود وقيل صلوة العراة قائما
محقق بالشهاد وفي الليل يصلح قائما بركوع وسجود اعتبارا بظلمة الليل وقال بعضهم لا يصلح
بالنهار وهل يعيد بعد وجدان الثوب قيل لا وقيل نعم ولا يلزمه شره ثوب وان قدر
على ثمنه وفي كلامه اشارة الى ان الايام لا يجزئ قائما بل محقق بحالة القعود على هو
الظاهر من الحديث ولكن قال في المزلي عن ملتقى الجوار ان شاء صلى عرايا بركوع وسجود
او موميا بهما اما قائما واما قاعا وقال فهذا انفق على جواز الايام قائما وسكت عليه
وقبله من بمكة عين الكعبة حتى لو صلى مكى في بيته ينبغي ان يصلح بحيث لو انزلت
الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلافه الا فاني فانه لو انزلت المواضع لا يشترط
ان يقع استقباله على عين الكعبة كذا في الكافي وقال في البحر وهو ضعيف لما قال في النهاية
من كان بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل اصليا كالجبل
كان له ان يجتهد والاولى ان يصعد ليصل الى اليقين وقال في النظم الكعبة قبله
من في المسجد والمجد قبله من بمكة ومكة قبله الحرم والحرم قبله العالم وقال
صاحب الهداية في التخصيص هذا يشير الى ان من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابته

ومن لم يكن بمكانها فالشرط أصابة جهتها وهو المختار انتهى وقال ابن الهمام رد على صاحب الذرية وعندى في جواز التحريم مع إمكان صعوده اشكال لأن المصير إلى الدليل الظني وترك القاطع مع إمكانه لا يجوز وما أحسن قول صاحب الهداية والاستخبار فوق التحريم فإذا امتنع المصير إلى الظني لا مكان ظني أقوى منه فكيف يترك اليقين مع إمكانه للظن وقالوا قبله أهل المدينة عمن الكعبة أيضا لأن رسول الله عليه السلام نصبها بالوحى فصارت مقطوعة بخلاف سائر البقاع وهذا إن لم يمنع مانع حتى لو كان محبوبا بمكة ولم يكن عنده من يسألها واشتبهت عليه يصلى بالتحريم ثم ثبت أن الخطأ لا إعادة عليه عند محمد بن علي في الظهيرية والكعبة اسم البقعة المعينة وما يليها من الهواء إلى عنان السماء عند أكثر الفقهاء وقيل هو اسم لبناء في البقعة المذكورة والأول أصح ثم الأصل هنا أن النبي عليه السلام صلى في المسجد الحرام متوجها إلى الكعبة ومضى على ذلك الصحابة والتابعون فكان ذلك إجماعا عليه وقبله من بعد من الكعبة سوى أهل المدينة لما ذكرناه **جهتها** لا يعينها عند عامة المشايخ ولهذا لا يشترط عندهم نية الكعبة وقال الجرجاني في قلة من بعد عن الكعبة أيضا حتى شرط نية الكعبة والأول هو الصحيح لأن أصابة العين لمن بعد متعذر ولاهم لو صلوا خلف إمام مستقبل الكعبة وكانوا صنفًا مستطيلًا جدًا على الاستقامة من الغريب إلى الشرف صحت صلواتهم مع أنهم لم يستقبلوا عين الكعبة لأن عرض الكعبة أقصر من طول الصنف ثم المراد بالجهة الجانب الذي إذا توجه إليه المصلى يكون مساماة للقبلة أما تحقيقًا بحيث لو أخرجنا خطأ مستقيمًا من نقطة من المنقط المفروضة على دائرة الأفق من أحد جانبي الفصل من يمينه أو يساره ما راعى الكعبة واصلد إلى النقطة المقابلة لها في دائرة الأفق من الجانب الآخر على الاستقامة لكن الخطأ الخارج من جيب المصلى واصلد إلى ذلك الخط في الكعبة على الاستقامة من غير أن يكون إحدى الروايتين الحاديتين في ملتقاهما حادة والأخرى منفرجة بل يكون كل منهما قائمة أو بحيث تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان إلى العينين كساقين مثلثين وأما تقريبًا بأن يكون المصلى منحرفًا عن الكعبة وهو المنحرف فلا يزال به بالمقابلة بالكلية وذلك بأن يبقى شيء من سطح الوجه مسامًا لها أو هوائلها لأن المقابلة إذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة وتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المساماة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض مثل ذلك من تلقاء وجه المستقبل الكعبة على الخوف في بعض البلاد وخط آخر يقطعه وجه المستقبل على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل ويساره لا تزول تلك المقابلة بالانتقال إلى النين واليسار على ذلك الخط القاطع له في وجه المصلى بفراسخ كما ذكرناه في الصنف المستطيل جدًا على الاستقامة ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد وقال في الظهيرية إذا تيامن أيتاسر يجوز لأن وجه الانشأ مقوس فمقد التيامن والتياسر يكون أحسن جواربه إلى القبلة وقال في فتح القدير عن الفتاوى لا يحرف المفسد أن يجاوز الشك إلى المغارب وقال في قاضيه أن وجه الكعبة يعرف بالدليل في الأصوار والقرى

المغارب

78
المغارب التي نصبها الصحابة والتابعون حين فتحوا مكة قبل أهلها **المشرق** والمغرب فحلبنا اتباعهم واتباعهم في استقبال المغارب المنصوبة فإن لم يكن كاشوك عن أهل واما في البحار والمفاوز فدل القبلة بالخوم إلى حرمها **فصل في قائلها** أي جهتها لا فاق أو المحبوب بمكة جهة القبلة **ولم يجد من يسأل عنها** أي لا يوجد من يسأل عن التحريم بل لا بد له السؤال من أهل ذلك الموضع لأن العمل بالدليل الظني لا يجوز له التحريم بل لا بد له السؤال من أهل ذلك الموضع لأن العمل بالدليل الظني واجب عند الغدوم دليل فوقه والاستخبار فوق التحريم كونه ملزمًا له ولغيره بخلاف التحريم فإنه ملزم له فقط ولهذا قال في قاضيه أن رجل اشبهت عليه القبلة فاجره رجلان أن القبلة إلى هذه الجانب وهو يتحيز إلى جانب آخر فإن لم يكونا من أهل ذلك الموضع لم يلتفت إلى كلامهما لأنهما يقولان عن اجتهاد وتحقق فلا يترك تحريمه يتحيز غير وان كانا من أهل ذلك الموضع فليعلم أن يأخذ بقولهما ولا يجوز له أن يخالفهما لأن أهل الموضع يكون اعرف بقبلة من غير عادة وكان خبرهما عن علم انتهى وإذا سأل من أهله ولم يجز ففصل بالتحريم ثم اجز لا يلزمه الامتداد لو كان بخطأ لا لم يعلم خطأه حين كان في الصلوة وبناء على هذا ذكر في التختي تحريم فإخطأ فدخل في الصلوة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه إلى القبلة ثم دخل جل في صلوة وقد علم حالته الأولى لا يجوز صلوة الداخل عليه أن الإمام كان على الخطأ فأول الصلوة انتهى كذا في فتح القدير وقال في قاضيه أن يوسف يجوز صلوة الداخل أيضا ولو كانت السماء مصيبة وله علم بالاستدلال بالخوم على القبلة لا يجوز له التحريم لأن ذلك فوق التحريم **تحريم وصل** أي جهة تحريم لما رواه عامر بن ربيعة قال كنا في سفر مع النبي عليه السلام في ليلة مظلمة فلم يدر أي القبلة فصلى كل رجل منا حيلة فلما أصبحنا ذكرناه للنبي عليه السلام فزلت فأجابوا قائلين وجه الله فدل أن القبلة في جهة جهة تحريم وعنه قالوا لو تحريم وصل إلى غير جهة التحريم يخفى عليه الكفر لأعراضه عن القبلة قصد أو جهة التحريم وقال بعض مشايخنا أن فعل ذلك بتأويل قوله نعم فأيما قولوا نعم وجه الله لا يكون كافرًا وما صلوة فلا يجوز به وأن أصاب خلافه لا يوجب على ما في فتح القدير وهذا اشكال سابق ذكره **فإن علم خطاه بعد ما لا يعيد** هذا قاله الشافعي عيدها إذا استدر لم يقنه ح بالخطأ ولأنه لو اجتهد في الوقت وصلى ثم يتقن أنه صلى قبله أو اجتهد في التوب أو في الأناة وتوقفا منه وصلى ثم ظهر أن التوب والأناة بخس وحكم الحاكم باجتهاده في حكم ثم وجد نصًا بخلافه فإنه يلزمه الإعادة في كلها بالاتفاق قلنا الواجب عليه تيان ما في وسعه وليس في وسعه إلا التوجه إلى جهة تحريم وترفعه ويتقن الخطأ ثابت في توجهه إلى جهة اليمنة واليسرة أيضا جعل يتقن الخطأ مدار الإعادة يوجب الإعادة في الصلوة كلها ولا إعادة في صورة اليمنة واليسرة عند كراهة يصل مدارا نعم في الاستدبار تمام البعد عن الاستقبال وإذا لا يصح لأن العبرة إلى جهة التحريم والوقت سبب الوجوب ولا يتصور الوجود للسبب قبل سببه فصدقه قبل الوقت ملحق بعدم الأصل وبجاسة التوب والأناة وحكم الحاكم بما يمكن الوقوف على الصلوة فيها بالاستقصاء نظر إلى قيام الدليل فيها وهو قيام اجسادها وإمكان اكتشافه

في هذه النوبة والثناء وتبين الكتب ما فيها من حجة قاطعة على ما هو الغرض من تصوير
الاصالة عن الدليل فلم يتجه بوجه من الوجوه نسبتها الى التقصير بخلاف صورة قيام الدليل
كما في المسائل المتكثرة وايضا القبلة قبلت التحول شرعا من الشام الى عين الكعبة ثم الى
جميعها ثم الى جهة التجرى عند الاشتباه ولا اعاده بخلاف الجحاسة والظهارة ونحوها
فانه لم يثبت قبولها التحول شرعا **وان علم به اي بخطائه فيها في فاشق استدلال القبلة**
وجي كما استدار اهل قباء لما سمعوا تحولا القبلة الى الكعبة من بيت المقدس في صلوة الضبع
وكذا اي استدلال تحولا في الصلوة رايه الى جهة اخرى لانا الاجتهاد الثاني في منزلة الشئ
للاول فيظهر اثره في المستقبل فيتحول لا في الماضي فحين عليه **وان شرع في الصلوة بلا تحريم**
مع اشتباه القبلة ولا دليل معه عليها **لا يجوز صلوة لتركه فرض التجرى وان وصلته علم**
في الصلوة انه اصاب هذا عند ابي حنيفة ومحمد **وعند ابى يوسف ان علم في الصلوة او بعدها**
انه اصاب جائز صلوة واعلم ان من اشتبهت عليه القبلة لوصلي بلا تحريم حدثت
صلوة وعليه الاعادة عند ابي حنيفة ومحمد وان علم انه اصاب الا ان علم بعد الفراغ انه اصاب
في لا يبعد لان ما افترضه يشترط حصوله لا تحصيله كالسؤال في الجملة **وعند ابى يوسف**
جائز صلوة ان علم في الصلوة او بعدها انه اصاب وبني لما ذكرناه ولان لو استقبل هذه
الجهة المصابة فلا فائدة في استقباله قلنا فالتقريب بالعلم وبنا القوي على الضعيف لا يجوز
قضا وكالاتي اذا قلنا سورة والمولى اذا قرأ على الاركان في الصلوة تقصد وبعد ما نفع
هذا في ترك التجرى واما لو ترك جهة التجرى بان تجزى وصل الى غير جهة تحريم في كل مرة
يخشى عليه الكفر لعارضه عن القبلة واما صلوة فلا تجزى وان اصاب بغيره فلا فائدة
لاني يوسف كذا قالوا وفي بيع القدير وهي مشكلة على قولها لان تقليلها في هذه المسئلة
وهو ان القبلة في جهة التجرى وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك
التجرى نفسه لان ترك جهة التجرى يصدق مع ترك التجرى ايضا وتقبلها في ترك التجرى
نفسه بان ما فرضه يشترط حصوله لا تحصيله على ما ذكرناه يقتضي الصحة وترك
جهة التجرى ايضا وعلى هذا الوصل في ثوب وعنده ان يحسن ثم يظهر ان طاهر او وصل
وعنده ان يحدث فظهر انه متوضي او وصل الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه
كان قد دخل لا يجزى لانه لما حكم بفساد صلوة بناء على دليل شرعي وهو تحريم فلا يتقلب
جائزا اذا ظهر خلافه وهذا التعليل يجري فيما قرأ من مسئلة العدول عن جهة تحريم
اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي اوردناه لان دليل الشرع على الفساد
هو التجرى او اعتقاد الفساد عن التجرى فاذا حكم بالفساد دليل شرعي لازم وذلك
منتف في صورة ترك التجرى فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب اما هو
لجرح اعتقاده الفساد مؤخر له باعتقاده الذي ليس هو دليل ان لم يكن عن دليل
انتهى اصله ان الفساد في مسئلة ترك جهة التجرى وفي المسائل الثلاثة المذكورة اعني
مسئلة النوبة والمحدث والمصلي قبل الوقت قبل ظهور الصواب ناسخ عن دليل شرعي
اعني اعتقاد الفساد عن التجرى ولهذا لم تقلبنا الى الصحة اصله بعد ظهور الصواب ولو
بعد الفراغ من الصلوة واما في مسئلة ترك التجرى فالفساد فيها انما انشا لانه دليل شرعي
فهذا يتقلب جهة بعد ظهور الصواب بعد الفراغ فظهر انه قاع الاشكال المذكور

ثم اعلم ان مسائل جنس التجرى في القبلة على عشرين وجها لانه لا يخلو ان لم يشك ولم يخرج
او شك وتجرى او شك ولم يخرج او تخرج ولم يشك وكل وجه على خمسة اوجه لانه اما
ان يظهر انه اصاب في الصلوة او بعدها اداة اخطأ في الصلوة او بعدها او لم يظهر شيء اما
الاول وهو ما اذا لم يشك ولم يخرج وصلى في الصحراء الى جهة فان ظهر انه اخطأ الزم الاستقبال
سواء كان في الصلوة او بعد الفراغ عنها وان ظهر انه اصاب قبل الفراغ فيه فاختار في ذهب
محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه كان متعينا وقد تولى جاله بظهور الصواب
والقوى لا يبنى على الضعيف والصحيح كافي المبسوط لا يلزمه الاستقبال لان صلوة كانت جائزة
مالم يظهر الخطاء فلا يتقلب ضا دا بعد تبين الصواب وان ظهر انه اصاب بعد الفراغ يتبين
او بالبرهان او لم يظهر من ماله شيء حتى غاب عن ذلك الموضع صلوة جائزة لانا اصل الجواز
ولم يوجد ما يرفعه واما الثاني وهو ما اذا شك وتجرى فحاله ما ذكر في كتاب وهو الحق
في الوجه الخامس واما الثالث وهو ما اذا شك ولم يخرج فحاله ما ذكر في الوجه كذا الا اذا
تبين له بعد الفراغ انه اصاب بيقين على ما ذكرناه وان كان اكبر رايه انه اصاب في فاشق
اختلقوا فيه قال امام الشافعي الصحيح انه لا يجوز صلوة واما الرابع وهو ما اذا
تجرى ولم يشك ففيه فاسدة في الوجوه كلها لان التجرى مما يكون عند الشك كذا في الفتاوى
دا البحر وقال في فتح القدير عن العقاب في الصورة نية انه شك وتجرى ولم يقع تحريمه
على شيء قبل يوترق قبل يصلي الى اربع جهات وقيل يجزى انتهى **وان تجزى نعم** في المسئلة
جهات مختلفة وجهها حال امامهم جائز صلوة من لم يتقدمه لان كل واحد منهم
متوجه الى القبلة وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتداء كما في جرح الكعبة
بخلاف من تقدمه فان صلوة فاسدة لتركه فرض المقام كما في جرح الكعبة حين تقدم
امامه وكما صلوا واستداروا حول الكعبة حين تقدم في الجهة التي يصلي اليها الامام
او علم حال امامه وخالفه لا اعتقاد ان امامه على الخطاء بخلاف جوف الكعبة لانه
ما اعتقد امامه على الخطاء **وقيلة الخائف** من عدو او سبع او لص خاف على نفسه او
على ماله او كان في البحر على خشبة يخاف الغرقان توجبه والمراد بالخائف من له عند مثل
المرين اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحول اليها او كان النحر يلزمه ومن
كان على اية لا يقدر على النزول للطين او غيم ولو ترك لا يقدر على الركوب لمجوح الدابة
او غيرها ولو قدر على الركوب والنزول بمعونة الغير لا يعد قادرا عند ابي حنيفة وعندها
يعد وكذا الخلاف في من لا يقدر على التوجه وعنده من يحوله وقد ذكرناه في النية
جهة قدوة لان الكعبة لم يعتبر بعينها حتى قالوا لمسجد للكعبة نفسها كيقرب اليها
يعتبر به بتلاء فسقط الابتلاء وعند ضرورة الخوف وقال في فتح القدير لو كان على الدابة
يخاف النزول للطين والوزعة يستقبل القبلة قال في الظهيرية وعنده هذا اذا كانت
الدابة واقفة وان كانت سائرة يصلي حيث شاء ولعل ان يفصل بين كونه لو وقفها
للصلوة خافا لا نقطاع عن الرفقة او لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها ويستقبل
كاعن ابى يوسف في التيمم ان كان بحيث لو غشي الى الماء تنهض القافلة وينقطع جاز
والاذ هب الى الماء انتهى ثم شرع لبيان وقت النية بقوله **ويصل قصد قلبه الصلوة**
تجرى به اي لا يفصل بين النية والتكبير بما لا يلبق في الصلوة كالاكل والشرب لانه

هذه الاصلان بطلان الصلوة فكذلك انبطل النية واما الفصل بما لا ينافيها كالوضوء والمشي
الى المسجد عقيبها فلا يضر حتى لو نوى ثم توفى او مضى الى المسجد وكبر ولم يحضر النية
لعدم الفصل بما ينافيها قال في الخلاصة اما وقت النية فقد اجمع اصحابنا ان الاصل
ان تكون مقارئة للشروع ولا يكون شارعا فيه بنية متاخرة وعن غير مجوز واختلافه
على قول آخر قال بعضهم ان التقوى وقال بعضهم ان الركوع وبعضهم ان يرفع راسه من
الركوع ولو نوى قبل الشروع فمن محمداً لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر
الامام ولم يستقل بعد النية بما ليس من جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم
يحضر النية جاز صلواته بتلك النية وهكذا روي عن ابي جريح وابي يوسف وعن محمد بن
ان كان عند الشروع بحيث لو شل عنه اية صلوة فصل على البدنية من غير تكره
نية تامة وان احتاج الى التامل ليجوز انتهى وبعبارة التخصيص هكذا اذا توفى في منزله لم يصل
الظهر فوضر المسجد وافتتح الصلوة بتلك النية فان لم يشتغل بعمل اخر يعينه ذلك هكذا
قال محمد في الرقيات لان النية المقدمة بيقينها الى وقت الشروع حكم كما في الصوم اذا لم يبد
بغيرها انتهى فعمل من قرأ هذه النية المشي الى الصلوة من جنس افعالها لان جنس ما ينافيها
او يقول مرادهم بما ليس من جنس الصلوة ما يدل على الاعراض والمشى الى الصلوة لا يدل على
الاعراض عنها بل يدل على الايمان بها **وضم التلفظ الى القصد افضل** لاجتماع عزيمته
لان الانشاء قد يغلب عليه تفرق خاطر فاذ كرر بلسانه كان عوناً على تحمسه ومن لا يقد
على ان يحضر قلبه لينوي بقلبه او شك في النية يكفيه التكلم بلسانه على ما في الغنية
لقوله تكلم بلسانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها قالوا وقد وقع الاجتماع على انه لو نوى بقلبه
ولم يتكلم بلسانه يجوز واختلف في التلفظ باللسان قيل انه مستحب وصححه في المجتبى
وقيل انه حسن واختاره في الهداية وقيل انه سنة وغراه في الاختيار الى محمد بن الحسن
وفي الغنية ان التلفظ بدعوة الا ان لا يمكنه اقامتها في القلب لاجبارها على اللسان
وقال في المحيط ينبغي ان يقول اللهم اني اريد ان اصلي صلوة كذا فيسرها الى وقبلها متى
وفي البحر ان هذا الكلام يفيد ان التلفظ بالنية يكون بهذه العبارة لا بخبر نيت او
انوي كما عليه عامة المتلفظين بالنية انتهى قلت وهذه الافادة بحث لان مراد صاحب
المحيط ليس حمل التلفظ فيه بل بيان كيفية التلفظ على وجه يعلم منه معنى لفظ النية
ايضا لانهم فسروها بالارادة العقلية كيف وان الحصر فيها قوله ينبغي وسؤال التيسير
والتوفيق وان عاقد الكتب مفرقة بصحتها بنوب ولعله حل الفظة ينبغي على الوجوه على
ما هو كذلك في بعض المحال لكنه ليس على ما ينبغي ههنا ثم شرع لبيان كيفيةها فقال **ويكنى**
مطلقا نية للتلف بالانفاق لان مطلق اسم الصلوة يصرف الى النقل لانه لا يرد في منزلة
فيستعين بان يقول نويت الصلوة مثله **والسنة والتراويح في الصحيح** اصراراً عن قول
جماعة انه لا يكفي لان السنة وصف زائد على اصل الصلوة كوصف الغضبية فلا يحصل
بمطلق نية الصلوة ووجه الصحيح ان معنى السنية كون النافلة مواظبا عليها من ابني
عليه السلام بعد الغرضية المعينة او قبلها فاذا وقع المصلى النافلة في ذلك الحال صدق
انه فعل الفعل المستثنى سنة فالحاصل ان وصفاً سنة يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي
فعله عليه السلام وهو ان كان يفعل على ما سمعت فانه عليه السلام لم يكن ينوي سنة بل الصلوة

لله تعالى فعمل ان وصفاً سنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية من الفعل عليه
المخصوص لانه وصفاً يتوقف حصوله على نيته وقد وقع النزاع في الاربع التي تصل اليها
تنويها اخر ظهر ادركت وقته ولم اؤده بعد في موضع يشك فيه صحة الجمعة اذا ظهر
صحة الجمعة هل تنوب عن سنة الجمعة او لا تنوب فالأكثر على انها تنوب وقيل لا وقال
ابن الهمام هذا الخلاف تنفر على اشتراط تعيين السنة في النية وعدم اشتراطه في شرط
قال لا ومن لا فلا والتحقيق انها تنوب لانه اذا نوى اخر ظهر فقد نوى اصل الصلوة
بوصف خاص فاذا انتفى ذلك الوصف في الواقع يبقى نية اصل الصلوة بناء على الاحتياط
من المذهب ان يطلون الوصف لا يوجب بطلان الاصل وباصل النية تتأدى
لعدم اشتراط تعيين على الصحيح كمن ذكر قاضيهان في فصل التراويح ان الصحيح اشتراط
تعيين النية في السنن والتراويح فاختلف الصحيح فيها وتفرع عنها على هذا الخلاف
انه لو صلى ركعتين ثم تبين انه صلاه بعد طلوع الفجر جازت عن السنة على
تعيين المصل على الصحيح قاضيهان ولو صلى اربع ركعات قطعاً فوضع ركعتان قبل الطلوع
وركعتان بعده جازت عن السنة عندهما في رواية عن ابي جريح وبقي على ما في الخلاصة
وقيل لا يجوز عنها لان السنة تؤدي بحرية مبتدأة **والغرض** اعظم من الواجب يستل
المندوحة والوتر والعبد ومن الاداء والقضاء ايضا **شرط تعيين** ولو عند ضيق الوقت
لان التعيين لا يسقط بضييق الوقت لبقاء السنة فيه بمعنى انه لو شرع مستغلاً من ذلك
حراماً على ما في ائوال الاشياء من بيان تعيين المشي **كالعصر مثلاً** لان الفروض مترتبة اداء
وقضاء فلا بد من دفع التراخي بتعيينه وذلك يجوز بان يقول نويت عصر اليوم وان
خرج الوقت لان القضاء بنية الاداء صحيح على الصحيح وبان يقول نويت عصر الوقت او
فرض الوقت كنه في الوقت واما بعد خروج الوقت فلا يصح بهما على الصحيح لان فرض الوقت
بعد خروجه غير الفرض الاول والجمعة لا يصح بنية فرض الوقت لانها بدل عن فرض الوقت
لا هو عندنا فرض الوقت هو الظهر لان يكون اعتقاده انها فرض الوقت كما هو كذلك
عند الشافعي فحين يصح بنية فرض الوقت على ما شرح في فتح القدير كنه معنى على حوزة الفتا
من مذنب الى اخره وفيه خلاف قيل يجوز وقيل لا وقيل على التفصيل وقد بيناه في موضع آخر
ولو نوى العصر فقط بذكر اليوم او الوقت اختلف فيه قيل لا يجوز لاحتمال انما عليه
واختاره في الظهيرية وقيل يجزئ لان الوقت متعين له فلا يضر ان يغيره وفي العتبات وهو
الامع وعلم من هنا انه لو نوى صلاة بين لا يصح لعدم التعيين لاحدها كما لو نوى الظهر
الفائت والعصر معا في وقت العصر مثله فانه لا يصير شارباً في واحدة منهما على ما في
الخلاصة والبرازية نقل عن الجامع الكبير وفيها ايضا نقلا عن المستق ان كان في
الوقت سنة يصير شارباً في الظهر وكذا لو نوى قضاء الظهر وادائه في وقت في
عن ادائه وان نوى مكتوبتين فاستين كانت الا ول منهما ولو جمع بين فرضين ونقل
جاز عن الغرض عند ابي يوسف لقوة وقالا لا يجوز عنها بل يبطل كلاهما لان
الصلوة الواحدة لا يتصف بالوصفين معا لتمايزهما ولا باصدهما لعدم القطع باصدهما
وهو شرط لصحة الموقت ولا يخفى عليك ان هذا لا يقتضي عدم قطعية النية لقطعها
على الصلوتين جميعاً بخلاف ما لو ادركت الامام قاعداً ولا يعلم اني القعدتين فتوى في اقتداء

انها ان كانت الاولى اقدمت به في الفريضة وان كانت الثانية ففي التطوع لا يصح اقتداء به في الفريضة لتردده فيها ولو نوى ان كان في الفريضة اقدمت به او التراجع او نية كذا اقدمت به صح اقتداؤه به في التراجع لانه لا ترد في نية اصل الصلوة وهو كاف للسنة بخلاف ما لو نوى ان كان في العشاء اقدمت به او في التراجع فلا لا يصح اقتداؤه في واحد منهما اكل في فتح القدير ولو نوى في وقت الظهر الظهر والعصر معا يصح عن الظهر لان العصر لا يزاحمه لعدم وجوبه قبل وقته وفي الغيبة عزم على صلوة الظهر وجري على سائت نوى صلوة العصر يجزئه وهكذا في الجرح ايضا حيث قال فيه لا معتبر بالثبوت ولو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا في الظهر وذكر في الخلاصة افتح المكتوبة وظن انها تطوع صلى على نية التطوع حتى فرغ فالصلوة هي المكتوبة وكذا اوضح في التطوع فظن انها مكتوبة كانت صلوة تطوعا لان النية المتغيرة انما يشترط قرائنها بالجزء الاول ولو كتبت للتطوع ثم كبرت بنوى الفريضة يصير شجارا في الفريضة وعلم من هنا ايضا انه لو لم يعرف افتراض الجنس الا انه يصلها في اوقاتها لا تجوز وكذا لو اعتقد منها فرضا وفلاذ ولا يميز ولم ينو الفرض فيها لعدم التعيين فان نوى الفرض في اكل جاز ولو صلى سنين ولم يعرف المناهضة من المكتوبة ان ظن ان اكل فريضة جاز وان لم يظن ولا يعرف ان البعض فرض والبعض نفل فكل صلوة صلواتها خلف الامام جاز ان نوى صلوة الامام وان كان يعرف الفرائض من المؤخر لكن لا يعرف بما في الصلوة من الفريضة والسنة جاز وكما يحتاج الى التبيين في الاداء كذلك في القضاء ولذا اعتمدنا الفرض للاداء والقضاء حتى اذا كثرت الفرائض يحتاج الى ظهر يوم كذا او اول ظهر واخر ظهر عليه وكذا في الباقي لانه ما يلي ذلك المقضي بصيرا ولا في نية الاول واخر في نية الاخر ولو لم يبين جاز بخلافه لو كان عليه قضاء يومين من رمضان واحد فقط في يومين ولم يبين جاز والاولى ان يبين اول يوم وثاني يوم لان سبب الصلوة متعدد وبه يتعدد المسبب فلا بد من التبيين بخلاف الصوم لان سببه الشهر وكذا لو كان من رمضانين وجب التبيين كذا في قاضين ان ثم ذكر في كتاب الصوم وعلى فيه اختلافا لمشاخ وصح انه يجزئه مع عدم التبيين اذا كان من رمضانين كذا في فتح القدير وقال في مسائل شتى في اخر اكثر من الزيلعي والاصح وجوب التبيين في صومين من رمضانين كافي للصلتين من يومين لا في صومين من رمضان واحد ولو فاتته عمر غصلى اربعاء عليه وهو ريان عليه الظهر ايضا لم يجز كما لو صلواتها قضاء عما عليه وقد جهله لعدم التبيين ولذا قال ابو حنيفة في نياته صلوة واشتبهت عليه ان يصل الحسن ليقين **والمقتدى بنحو** المتابعة ايضا اي كما ينوي الفرض والتعيين لانه يلزمه الفساد من جهة انما هو فلا بد من التزامه فلا بد له من ثلوث نيات نية الفرض ونية التعيين ونية المتابعة وقال بعضهم يكفي نية الاقتداء عن نية التعيين وصححه في التبيين وقال في المحيط الرضوي لو قال نوى صلوة الامام لا يجزئه لانه تعيين لصلوة الامام وليس باقتداء ولا بد من تعيين الاقتداء به وذكر الطحاوي انه اذا نوى صلوة الامام اجزاه وقام مقام النبيين وفي الخلاصة ان نوى صلوة الامام لا يجزئه ومنهم من قال اذا انتقل

تكبير الإمام ثم كبر بعد ما كبر الإمام يصح شرعه في صلوة الإمام قال الامام علي بن ابي طالب
 اذا اراد المقتدى ان يسهل الامر عليه يقول شرت في صلوة الامام وقال علي بن ابي طالب
 يعني ان يزيد على هذا ويقول واقيدت به ثم قال فيها ايضا ولو نوى الشروع في صلوة
 الامام والامام لم يشروع بعد وهو يعلم بذلك يصير شارعا في صلوة الامام اذا شرع الامام
 ولو نوى الشروع في صلوة الامام على ظن ان الامام قد شرع ولم يشروع الامام بعد اختلف
 فيه قال بعضهم لا يجوز وقيل يجوز ولو نوى الاقتداء بالامام ويرى ان يزيد فاذا هو
 بغير صلوة الا في الاقتداء لما نوى لا لما يرى وهو هو فلو نوى الاقتداء بالامام وكذا
 لو اقتدى بالامام ولم يحضر بياله ان يزيد هو ام عرو حان بخلاف ما لو نوى الاقتداء
 بزيد فاذا هو عرو ولا يجوز لانه لو نوى الاقتداء بالغائب كذا في الزيلعي ثم افضل
 ان ينوي الاقتداء عند افتتاح الامام عند اوج وبعد ما قال الامام الله اكبر
 عند هذا يصير مقتديا بالمصلي ولو نوى الاقتداء حين وقف الامام موقف الامة
 جاز عند العامة وان لم يحضر النية عند الشروع وبه كان يعني الامام اسمعيل
 الراهد وقال اهل بخاري لا يجوز نية الاقتداء قبل شروع الامام وقال في المحط
 البرهان قول اسمعيل اجوده ولا يلزم على الامام نية الاحامة ولا يشترط نية
 استقبال القبلة ايضا وان نوى مقام ابراهيم الصحيح انه لا يجزئ الا ان ينوي
 جهة الكعبة على ما في فتح القدير وفيه عن الظهيرية ينبغي ان لا يبين الامام
 عند كبره الجماعة كيلا يظهر كونه غير المعلن فلا يجوز بل ينبغي ان ينوي القائم
 في المحراب كاشفا من كافي ولو يرى شخصا فقال نويت الاقتداء بهذا الامام
 القائل هو زيد فاذا هو غير جاز لانه عرفه بالمشاهدة فقلت التسمية وكذا لو كان
 اخر الصفوف لا يرى شخصه فلو كان اقتداء بالامام القائم في المحراب لم يلزم هو
 قائم اخرهم جاز ايضا لما ذكرناه **والجماعة نوى في الصلوة لله تعالى والصلوة لله**
 لاية الواجب عليه فيجب تعيينه ولو لم يعرف الجماعة قد كذا وانى يقول المصلي
 الامام على الميت الذي يصلي عليه **ولا يشترط نية عدد الركعات** وكذا عدم
 التسمية لعدم الاحتياج اليها كون العدد متغيرا بتعيين الصلوة فيكون
 التعيين لغوا حتى لو نوى الاظهر ثلثا او اربع ركعات جاز وكذا لا يشترط تعيين
 اليوم حتى لو صلى الظهر ولو ان هذا من ظهر يومه وهو يوم الثلاثاء فحينئذ
 ذلك لا يحمى الا اذا جاز ظهر ركعة في المداخلة **باب التيسير في صلوة الصلوة**
 لما خرج من الوضوء الى الشروع في صلاته ان يأتى بفتح القدير والمراد بصفة الصلوة
 الاوصاف النفسانية لها وهي الاجزاء الخمسة فلا تضاد في ذلك على القول بغيره التي
 هي اجزاء الموعود من القيام الحركي والركوع من سجود **وفيه القولية للتعيين**
 راجع الى المصنف اليه والظاهر ان المتكلم في الكلام في الركعة الواحدة
 ان يرجع الى المصنف ومعنى القول في جعل الشيء حركيا والمعا تحقيق معنى الاحية والله
 به فاعلمنا كبره الاحتياج والاحتياط في هذا الامر لا سيما في المداخلة فاعلمنا
 بخلاف غيرها من التكبيرات وهي لا تجب على الكافي ولا يجوز على ما في المحط لعدم
 القدح عليها وهل يجب بحركتها على من لا يركع من الاول اصح

والاصل فيها قوله تعالى **وذكرتك** فكذلك لان المراد بكثرة الافتتاح باجماع اهل
والامر الوجوب وليس يفرض في خارج الصلوة فكذلك فضا فيها ولا بد ان يقيد بها
حال القيام في المكتوبات لان الافتتاح هو فيها لا يصح ما دام قاعدا على القيام
حتى لو كثر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا لان القيام فرض حالة الافتتاح كما بعده
فكانه قال فرضها التسمية قائما لمن قدر في المكتوبات **وهي شرط على اهل الجوارح**
عما قاله الطحاوي وهو قول المشافعي فيها ركن لقوله عليه السلام ان من الصلوة
لا يصلح فيها شيء من كلام الناس الا ما هي التسمية والتكبير وقراءة القرآن ولا يشرط
شرطا لها ما شرط للصلاة من استقبال القبلة والطهارة وسرا العورة ولا يشرط
لا يجوز اداء صلوة بغيرية صلوة اخرى ولما قوله تعالى **وذكر اسم ربك** فليس في الرد
بالذكر التسمية ومقتضى العطف المفارقة اذا الشئ لا يعطف على نفسه ولا على
جزئه وما رواه الترمذي مرفوعا بحرية الصلوة التكبير والاصل ان لا يضاف
الجزء الى الكل وما رواه الطحاوي ومروك انهما هذان التبع ليس بركن بالاتفاق
فلا يكون حجة وقوله شرط لها ما شرط للصلاة مجموع فانه لو كثر للقرعة ما يلا
للجاسة فالقاء عند فاعه فيها او تكشف العورة فشرها عند قرائته على
او شرع في البكيرة قبل ظهور الزوال مثلا ثم ظهر عند قرائته او مخوفا على القبلة
فاستقبلها عند قرائته منها جازت صلوة في كلها ولو سلم فانما بشرط لا يفسد
بها من الاداء وقوله لا يجوز اداء صلوة اخرى مرفوع ايضا فان يجوز النقل بحرية
الفرض عند الأكثر وكن يجوز الفرض بحرية فرض اخر عند صدور الاسلام بنا على
شرط لا يركن **والقيام** لقوله تعالى وقوموا لله قانتين لان الامر الوجوب وليس القيام
فرضا في الخارج فيكون قننا في الصلوة ضرورة وروى عن ابن عمر ان القنوت طول
القيام في الصلوة ولما رواه البخاري صلى قائما فان لم تستطع قضا عدا وركعت
اعز من حقيقة القدرة وكلها بان خاف زيادة مرض او يطويرة او الالم الشديد
او لو قام براه اللز اخصره **والقراءة** لقوله تعالى فاقروا ما ينزل من القرآن لان المراد
بها القنوت لما ذكرناه من قبل والمراد مطلق القراءة مع قطع النظر عن تعيين
بالمعاني في السورة او اولى وكما ثبت المرفوعان من القنوتات من الواجبات
على سبيل ما قاله الشافعي في قوله تعالى في كل صلاة في الاكثر والحين البشري في
الواحدة قلنا قد ثبت فرضيتها بما ذكرناه وهو مطلق عن التعيين بالكل والاكثر او
الواحدة خصوصا في التيسير بها شيئا فان قيل ان المطلق متفرق الحقيقة وهي لا يوجد
الا في ضمن فرد والاقل متيقن في حق عليه قوله الى قول الحسن قلنا نعم لا انما القنوت
الشاخبة بالاولى لا يستويان في الركنية فثبتت فيها بولادة النسخ بخلاف الركعتين
الاخرين لا سيما زيد على المطلق يدل لئلا يمتطيان بالسفر **والركوع والسجود**
لقوله تعالى **واذكروا** **والركوع** وهو الركوع على التكرار لا طلاقه الا انه
عليه السلام ثبته بفعله لان كل من يقل سجوده عليه السلام في الصلوة فله ركعة
على طريق التواتر ثبتا التكرار بهذا المعنى ايضا لان الحكم الثابت بالاجل العيني
مضافا الى المبين لا الى المبين فيكون التكرار مطلقا ايضا وحقيقة السجود وضع

بعض الوجه على الارض مما لا سحر فيه فدخل الالف والجبهة وخرج الخذ والرقن وما اذا
وضع قدميه في السجود فان السجود مع رضع القدمين بالتلاعب والسحر اشبه منه
بالتعظيم والجلال ووضع اصبع واحد بكفيه على ما سياتي **والقعدة الاخيرة قدر الشبهة**
المعبد وسبيله وقيل قدرها بالثبوت دين ولا مع هو كما قيل في فتح القدير معلل بانها
انما شرعت لقراءته واقل ما يصرح اليه اسم الشاهد عند الاطلاق ذلك قال وعلى هذا
يفتأ اشكال وهو ان كون ما شرع لغيره يعني ان الحق من شرعيته غير بكونه اكثر من ذلك
الغير مما لو بعد بل وخلص الحقول فاذا كان شرعية القعدة للذكر فيها والسلام كما
دونها فالاولى ان يبين سبب شرعيتها للخروج من الصلوة انتهى لا يقال للخروج من الصلوة
ينافيها فكيف يكون سببا لشرعية ركنها لان نقول انهم قد صرحوا ان تمام الصلوة و
الاستقبال من ركن الى اخر من فاشق الصلوة وهي لا تتم الا بالخروج عنها وما لا يتم الواجب
اياه فهو واجب فالخروج واجب فيجب ان يكون سببا لشرعية فرض القعدة قالوا
النقص الموجب للصلوة واجب بها ايضا اذا لا وجود للصلوة الا بالاستقبال والتمام ثم الاول
ههنا قوله عليه السلام لان سجدوا اذا قلنا هذا او فعلت هذا فقد تمت صلواتك
ان شئت فقل وان شئت فاقصد على تمامها بالنعوذ قرا ولم يقرأ وما لا يتم الفرض اياه
فهو فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو بصره لا يفيده القطع فكيف مع هذا التكلف
اجيب بان فرضية القعدة ثابتة بقوله تعالى اقيموا الصلوة بطريق ان هذا الخبر الواحد
لحقه بياننا لكونه مجلدا والحكم بعد البيان يضاف الى المبين او نقول بانها ثابتة باجماع
المستند بهذا الخبر ونقول الخبر الواحد المستلزم بالقبول بانها ثابتة بالركنية به واولى
اثبات الفرضية وقد ثبتت ركينة الوقوف برفقات بحديث الحج عرفة ثم المعبر حصول
هذا المقدار من القعود في الصلوة مطلقا بلا اشتراط الا نضاله والمولات على ما صرح
به في البحر قال رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة خفيفة فظن ان ذلك ركعة ثالثة
فقام ثم تذكر انها رابعة فجلس فقرأ بعض الشاهد وكلم او سلم ان كان كلا للركعتين
مقدارا للشاهد جازت صلوة وان كان اقل فسدت انتهى **وهي** اي الفروض الخمسة المذكورة
اركان اما ركينة القيام بقدر القراءة فيه فتعلق عليه واما القراءة ففي ركعتيها
خلاف والجمهور على ركعتيها وقيل انها فرض ليس بركن واختاره في الحاوي القدي
واما الركوع والسجود فهما ركعتان بالاتفاق واما القعدة الاخيرة ففيها ايضا
خلاف قيل ركن وقيل لا واختاره في الحاوي وقال في فتح القدير واعلم ان القعدة
الاخيرة فرض غير ركن لعدم توقف ماهية الصلوة عليها شرعا لان من طغى لا يصل
يحتمل بالرفع من السجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج وهذا لان
الصلوة افعال وضعت للتعظيم وليس القعود كذلك بخلاف ما سواه كذا في المحيط
والمتبيين واعلم انهم قسموا الركوع الى الصلوة وهو ما لا يسقط الا ضرورة كالاقرار في
الايان وزايد وهو ما يسقط في بعض الصور بلا تحقق ضرورة كالقراءة في الصلوة
فانها مسقط عن المقدمى عند نأوهن المدرك في الركوع بالاجماع فان قيل ركن الشئ
عبارة عما دل في ماهية الشئ فكيف يوصف بالزيادة اجيب عنه في التقريرات
تسميته ركن باعتبار قيام ذلك الشئ به في حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاؤه

وتسببه زائد اقلقيامه بدونه في حالة اخرى بحيث لا يستلزم استغناءه واستغناءه والمناظرة
بينهما انما هي باعتبار واحد وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع
تارة باركان واخرى باقل منها فان قيل فليزم على هذا ان يكون غسل الرجلين ركنا زائفا في
الوضوء قلنا ان الزايد هو ما اذا سقط لا يختلفه بدل والمبعض بدل للفصل فليس يزايد
ثم اعلم ان هذه الفرائض المذكورة اذا انبأنا ما ضل بحسبام لا يلزم فيها ان اقرنا ما
وهذه المسئلة يكثر وقوعها خصوصا في التراخي فيلزم وقيل لا لان الاختيار شرط لاداء
العبادة ولم يوجد طالة الموع هذا اختيار اكثر المشايخ **وسم** غير السلام وما صلح لعداية
وفي المحيط والمبني وهو الصحيح **وقال** الفقيه ابو الليث يجوز صلواتها لان الشارع جعل النائم
كالمستيقظ في الصلوة تعظيلا لامر المصلي وفيه القدير والوجه اختيار الفقيه ابو الليث
والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلوة وهو كاف لا يرى انه لو ركع وسجد زاهدا
عن فعله كل الذهول لا يجزيه انتهى **وفي الخبر** وعلى هذا انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه
وقد نصوا على انه لا يجزيه **قال** في المبني ركع او سجد وهو نائم لا يجوز اجماعا انتهى والفرق
بين القراءة والركوع والسجود بان كلا من الركوع والسجود ركنا اصل بخلاف القراءة
على ما سبق لا يخفى نفعاً بعد استوائهما في الفرضية **وعرف** من هذا ايضا جواز القيام
طالة النوم وقد نص بعضهم على عدم جوازه **واما** القعدة الاخرة نائما في الميتة اذا نام
في القعدة كلها فلا انبته عليه ان يقعد قدر الشهد وان لم يقعد فسدت صلوة **وقال**
في جامع الفتاوى انه لو قعد قدر الشهد نائما يعتد بها وعلى بان مبناها على الاستراحة
ليست ركنا فيلزم بها النوم فيجوز ان يحسب بخلاف سائر الاضلاع فان مبناها على
المشقة فيساقطها النوم **والخروج بصنع فرض** عند ابي حنيفة على تخرج البرد في كل يوم او سنة
او حدث عدا او قهقهة حتى لو طلعت الشمس بعد ما قعد قدر الشهد ولم يصنع شيئا
فما ذكرناه فسدت صلوة عنه **خلافا** وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة وهو الصحيح
على ما في الزيلعي لا لو كان فرضا لتعين بما هو فرض كسائر فرض الصلوة لكنه قد يكون
بما هو موصوف من الحدث والقهقهة وسائر الجواب عنه في باب الحدث في الصلوة
في المسائل الاثني عشر **واجبها قراءة الفاتحة** مرة قبل السورة لانه لو ركعها في ركعة
عدا على الاول لا يكره محرم ولو سهوا وجب السهو على ما في المحيط والمراد بالفاتحة ما يميم
كلها واكثرها لما في المحيط ايضا اذا سمى عن اكثر الفاتحة فعليه السهو ولو ترك اقلها
لا سهو عليه كذا في قاضيهان واختلفوا في اشتراط نية قراءة الفاتحة في القنية قراءة
الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة وقيل ينوب عنها لان القراءة
وجدت في محلها فلا يتغير بقصد ولو قرأها في الاخرين على قصد الشاء لا يجزيه
لعدم وقوعها في محلها كذا في المحيط ثم هذا عندنا **قال** الشافعي ومالك قراءة الفاتحة
ركنا لما في الصحيحين لاصلوه لمن لم يقرأ الفاتحة **ولنا** قوله تعالى فاقروا ما تيسر من
القرآن لان القرآن مطلق والمطلق يطلق على ادنى ما سمي به فيكون ما ينطق عليه
لفظ القرآن فرضا في الصلوة والزيادة عليه بجزء الواحد على طريق الفرضية نسخ له فلا
يجوز ولكنه يوجب العمل بوجبه قلنا بالاجوب ولا يجوز ان يكون المراد في الفتيحة
لا الصيغة كما في قوله عليه السلام لاصلوه كما في المسجد الا في المسجد فيكون نطقا بالشئ

والمراد

والدلالة بما فلا يصح الفرضية فضلا عن الركنية لان الصلوة قطعية بجميع اركانها
وقرأيتها فلا يكون ثبوت شيء من اركانها الا بقطعية بخلاف ما يكون بثبوت نطقا به
فجوز ان يركن بقطعية **قال** في دفع القديران المشاهدة يثبتون ركنية الفاتحة على معنى الوجوه
عندنا فانهم لا يقولون بوجوبها قطعا بل طائفة منهم لا يقتصرون الفرضية والركنية بالقطعي
فلهذا ان يقولوا نحن نقول بوجوب الوجوه القدية في كل ركعة ولكن الزيادة على كتابية ليست
بثابتة هيبتنا فانما انما قلنا بركنية الفاتحة في كل ركعة من الركعات التي يثبت وجوبها بالزيادة
واما محل الخلاف في التحقيق ان ما تركه منسب وهو الركعة لا يكون الا بقطع او لا بقطع لولا
لان الصلوة يحل فكل خبر فيها امر ولم يقد ليل على ان مقتضاها ليس من غرض الحقيقة
بوجوب ذلك الخبر الركنية وقلة اهل يلزم وكل ما اقصاه قطعي كما صلوة فلهذا ما اقصاه
على ما ذكرناه **وسم سورة** اي الى الفاتحة في كل من اولى الفرض وجميع ركعات النفل بالقرآن
والعبد بن والمراد بالسورة ههنا ثلاث ايات تصليا واية طويلة على ما مر في محله
وفي كل ركعة اشار الى ان تقديم الفاتحة على السورة واجبة على ما في الخلاصة
لمواظبة عليه السلام عليه حتى لو قرأ حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم تذكر
فانه يقرأ الفاتحة ثم السورة ويسجد للسهو على ما في الخبر **والاصل** هنا ما رواه
ابوداود وعنه ابى سعيد قال امرنا ان نقرأ الفاتحة الكتاب وما يتسرو في رواية الترمذي
مرفوعا لاصلوه لمن لم يقرأ الحمد وسورة **وتعين القراءة** اي قراءة كل من الفاتحة والسورة
في الاوليين من الفرض حتى لو قرأ في الاخرين او في احدى الاطمين واحدى الاخرين
ساهيا من الفرض الرابعة او في الثالث من اثنتي عشرة وجب عليه السهو لان محل
القراءة المفروضة هو الاوليان عينا على الصحيح **واما** الاخران فقراءة السورة فيها
ليست بواجبة ولا مستترة بل مشروعة لاجراها فيها على ما في المحيط **ومن** ابى يوسف انها
غير مشروعة فيها **واما** قراءة الفاتحة فيها سنة وفي ظاهر الرواية وواجبة في رواية
الحسن كافي الاوليين على ما قال الامام الشافعي **وقال** برهان الدين في المحيط قراءة
الفاتحة في الاخرين واجبة كما في الاوليين عند ابي حنيفة ومحمد وفي ظاهر الرواية وعند
الكل في رواية الحسن وفي الخلاصة الافضل ان يقرأ الفاتحة في الاخرين فان ترك
عامة كان ميسرا وان ساهيا فعليه السهو **وعن** ابي حنيفة ان سجد لم يكن به يأس وان
قرأ الفاتحة فهو افضل وان سكت فهو مكروه **وروي** ابو يوسف عن ابي حنيفة وهو الخليفة
ان شاء قرأ الفاتحة وان شاء سكت وان شاء سجد ولا يلزمه السهو بترك القراءة
فيما على الاصح **واما** قلنا من الفرض لان تعيين كل من الفاتحة والسورة في جميع ركعات
النفل واجب وكذا الوتر **ارغلة الترتيب في محل حكمه** وانما اصاب واجبا لمواظبة
عليه السدم عليه وقد ورد المنع عن المسمى في صلوة ومن ترك الترتيب مسمى واعلم انه
اختلفت عباراتهم في بيان ما تكرره **قال** في كافي في العناية ما تكرره في كل ركعة كالسجود
الثانية من الركعة الاولى مثلا فان من تركها ساهيا وقام واتم صلوة ثم تذكر
فان عليه ان يسجد السجدة المتروكة ويسجد للسهو لتركة الترتيب لواجب ان يترك
بالترتيب ما كان بين السجدة الثانية من الركعة الاولى وبين الركعة الثانية التي كانت في
الركعات الالية بعدها **وقال** في الزيلعي ما تكرره في كل ركعة كالسجود وفي جميع الصلوة

كذلك وكما هي من حيث لو شئ سجدة من الركعة الاولى وقضاها في اخر الصلوة جاز ولو كان
الترتيب فرضا لما جاز وكذا ما يقضيه المسبوق بعد الامام اول صلوة ولو كان الترتيب
فرضا لما جاز وما اما شرع غير مكرر في ركعة كالقيام والركوع او في جميع الصلوة
كالقعود الاخر فالترتيب فيه فرض حتى لو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع لا يجوز
ولو قعد بعد الركوع ثم تذكر على سجدة او ركع على سجدة او سجد قبل الركوع لا يجوز
فرض انتهى ولا يعمد على كل منهما انما على كل في الركعة والركعة والحكم من ان
ترتيب القراءة على الركوع واجب على كل الصلوة الشرعية التي ما تكرر ليس فيها واجب
ففي الحكم على اعادة فان الترتيب بين القراءة والركوع واجب مع عدم تكررها وركعة
واحدة بل المراد ما تكرر في الصلوة على سبيل الفرضية اجزا انما لا يتكرر في كل ركعة على سبيل
الفرضية وهو تكبير الافتتاح والقعود الاخر فان الترتيب بينهما فرض مرة واحدة بالترتيب
انما يكون فرضا اذا لم يكن ذلك الترتيب بينهما ليكون مفقودا فيكون فرضا والقعدة
الاخرى من حيث هي وكبير الافتتاح من حيث هو لا يقبل ذلك الترتيب بينهما ولا يفتن
عليك ان هذا الرد مردود لان يجوز ان يشرع الصلوة بلا افتتاح تكبيرها بها فانها
وتذكر بعد القعود الاخر قبل السلام انه صلوا بها بلا افتتاح تكبيرها فانها بالافتتاح
ويعيد ما صلي لتركة الترتيب المفروض بينهما ولو كان واجبا لكانه اثبات الافتتاح
مع سجود السهو ولا يحتاج الى اعادة ما صلي واما على الثاني فيما في الجواز يقضيه المسبوق
انما يكون اول صلوة حكما لا حقيقة وايضا ليس هذا اول صلوة مطلقا بل في حق القراءة
فقط واخرها في الشهادتين اقول الاولى تفسير الزيلعي على ما يظهر من توضيح المسئلة ان
المشروع في الصلوة فرضا اربعة انواع ما يتجدد في كل الصلوة كالقرنية والقعدة الاخرى
او في كل ركعة كالقيام والقراءة والركوع وما يتعدد في كل الصلوة كالركعات واول كل
ركعة كالسجدة فان السجدة الثانية ليس من قبيل تكبير الاولى بل هي من قبيل مخصوص
كالاولى وان كان دون الاولى في الركبة لشبهتها ببيان فعله عليه السلام بجاء
الاولى فانها ثبتت بنقل سجدة وابلويان انما عرفت هذا فالترتيب بين القعدة
الاخرى وبين ما قبلها من الركعات والاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود
وافتتاح التكبير فرض حتى لو تذكر بعد القعدة قبل السلام او بعد قبل ان ياتي بفقد
ركعة او سجدة ضلعية او تلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد السهو وكذا اذا تذكر
وكوفا قضاه وقضى ما بعد من السجود واعاد القعدة او تذكر قياما وقراءة على ركعة
تامة واعاد القعدة وكذا لو تذكر افتتاح التكبير قضاه وما صلي تمامها وكذا الترتيب
بين افتتاح التكبير بين ما بعد من الاركان الى القعدة الاخرى فرض حتى لو تذكر في
الركوع افتتاح التكبير قضاه وما بعد من القيام والقراءة واعاد الركوع المتذكر
هو فيه وكذا لو تذكر في السجود من الركعة الاولى والثانية او الثالثة والاخرى
فرض الافتتاح وما بعد من الاركان الى ما تذكر فيه من الركعة واعاد ما تذكر فيه
وسجد السهو وكذا ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود فرض على ذكرها
من الزيلعي وصرح به في فتح القدير وغيره ومنه لظاهر ان قولا النهاية الترتيب ليس فرضا
بين ما يتعدد في كل الصلوة يعني الركعات او يتجدد في كل ركعة يعني القيام والركوع

وبين ما يتعدد في ركعة يعني السجدة ليس على اطلاقه على ما صرح به في فتح القدير بل بين
السجود والمتجدد في كل ركعة تفصيل ان كان سجود ذلك الركوع بان يكونا ركعتين وسجدة
من ركعة واحدة فالترتيب بينهما فرض كما بين قيام ركعة واحدة وركوعه وسجوده
وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من اخرى بان تذكر في سجدة ركعة ثانية وركوع ركعة
اولى قضى الركوع مع سجديته وان تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه لم يسجد في الركعة
التي قبلها سجدها وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه فيه خلاف حتى ان هذه
لا تجب اعادة بل يستحب مغلل بان الترتيب ليس بفرض بين ما تكرر من الافعال
والذي في فتاوى قاضيهان وغيره انه يعيد مغلل بان اعادة ركوعه بالعود الى ما قبله
من الاركان لانه قبل الرفع منه يقبل الركن ولهذا ذكره في لو تذكر سجدة بعد ما
رضخ من الركوع انه يقضيه ولا يعيد الركوع لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل الركن
فعلم منه ان الترتيب بين قيام ركعة واحدة وبين ركوعها وسجودها فرض
وبين هذه الاركان الثلاثة من ركعة وبينها من ركعة اخرى وكذا بين اعداد
الركعات واجب وان الاختلاف المذكور في اعادة الركوع والسجود المتذكر فيه
من الركعة الثانية ليس بناء على اشتراط الترتيب بينهما وبين ما قبلها من الاركان
التي في الركعة الاولى على ما هو الظاهر من تحليل الهداية بل بناء على ان الركن المتذكر
فيه هل يرتفع بالعود الى ما قبله من الاركان او لا يرتفع على ما غلله قاضيهان
وان الترتيب ان كان فرضا بين المتروك وبين ما يتذكر فيه من الاركان يجب عليه
قضاء المتروك واعادة المتذكر فيه وما بينهما من الاركان التي اتي بها قبل التذكر
بالافتتاح وجدت وسجد السهو والاى وان لم يعد ضدت صلوة وان كان
الترتيب بينهما واجبا يلزمه قضاء المتروك فقط وسجد السهو ولا يلزمه اعادة
ما اتيه من الاركان قبل التذكر واما اعادة المتذكر فيه ضل الخلق السابق
واختلف ايضا في سبب لزوم سجدة السهو بعد اعادة في فرض الترتيب فظاهر من
الزيلعي ان سببه لزوم تاخير الغرض والظاهر من البحر لزوم ترك صورة الترتيب
فان قيل فقد كبرت ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب مع انها مما احدثت في نفسها
في ركعة واحدة كالركوع والقيام مع ان الترتيب بينهما فرض قلنا ان للصلوة هيئة
صورته يحصل من تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود ولا دخل للقراءة في
حصول هذه الهيئة لان الشارع لم يبين لها محلا مخصوصا بطريق الفرضية كما عين
لبا والاركان بل ايما حصلت من الركعات حصل الغرض فلهذا السر جعلوا الترتيب
بينها وبين الركوع واجبا لا فرضا هذا في رواية سهو الزخيرة والحكا في المحيط
عن اصحابنا الثلاثة وفي رواية سجدة شريح الطحاوي ان تقديم القراءة على
الركوع فرض وحمله شارح المفاتيح على اختلاف الروايتين عن اصحابنا في رواية
الاكثر انه واجب وفي رواية انه فرض فان قيل قد صرح في الحكا في المحاكم الشهيد رجل
افتتح الصلوة وقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد ولم يركع فهذا قد صلي ركعة
واحدة انتهى فقد ظهر منه ان الشارع لم يبين للسجدة محلا مخصوصا بل يجوز بعد
وقوعها بحق الركوع بل فاصل لانها قد وقعت في هذه الصورة بعد القيام والقراءة

بعض اصحابنا ان الشهد في القعدة الاولى سنة وفي الاخيرة واجبة وهو قولنا في كل سنة
بان القعدة الاخيرة لما كانت فرضا كانت قراءة الشهد فيها واجبا ولما كانت الاولى
واجبة كان الشهد فيها سنة قلنا الملازمة ممنوعة فان الشهد ذكر مشروع في
حالة مخصوصة واخطب عليه النبي عليه السلام في القعدة بين ضار واجبا فيها على
الاصح ويلزم السهو تركه كذا وبينا في ظاهر الرواية على ما في قاضيان وهي كونه
في شرح مسلم عن ابي جهم وملاك ان قراءة الشهد في القعدة سنة والذي ظهر من قضا
قاضيان انه سنة بينهما عند ابي يوسف فقط وفي فتح القدير ان الشهد والقنوت و
تكبير العبدين ولفظ السلام كل منها واجب والاستحسان وهو الصحيح لافي القياس فيكون
سنة على ما شرح به في العناية ولفظ **السلام** لمواظبته عليه السلام عليه ولم يجعله
الاعرابي حين علمه اركان الصلوة ولو كان فرضا لعلمه ايضا لان تأخير البيان عن وقت
لا يجوز عندنا فحق واجبا وهو حجة على الشافعي مما لك في القول بان ترك وقيل انه
سنة وهو القياس على ما ذكرناه من فتح القدير والحجة عليه ما بيناه وفيه اشارة
الى ان الواجب لفظ السلام فقط بدون عليكم فلذا قالوا لو ائدى بعد ان قال كما
السلام قبل عليكم لا يصير اذلا في صلوة وفي الحقيقة انه يخرج من الصلوة تسليمه ومن
عند العامة وقيل بتسليمين وفي البحر الانتقاة في السلام عينا وبينا ان ليس بواجب
بل سنة والواجب لفظ السلام دون عليكم واختلفوا في لفظ السلام في الصلوة و
خارجها فحق ما بين المعاني ان يقول السلام عليكم بالالف واللام افضل من تركها وفي
الظهورية ولفظ السلام في المواضع كلها السلام عليكم او سلام عليكم وبدون هذين
اللفظين كما يقول الجاهل لا يكون سلاما وفي بعض الاخبار من قال لاخيه المسلم سلام عليكم
كتب له بها عشر حسنات وان قال السلام عليكم كتب له ثلاثون حسنة وفي قوله البرار
لو قال سلام عليكم بغير اللام ويسكون الميم فليس بشيء ولا يجب الجواب وفي السراجية
ينبغي لمن سلم على احد يسلم بلفظ الجماعة وكذا الجواب لان المؤمن لا يكون وحده
من الملازمة وقد ذكرنا في الاذان المواضع التي لم يشرع فيها السلام وقوت الوتر عند
البحر وعند هاتين سنة كصلوة الوتر له مواظبته عليه السلام ولانه يضاف الى
الصلوة يقال قنوت الوتر والاضافة للاختصاص بطريق الوجوب والقرينة والثاني
منه فحين الاول والمراد به الادعية الماثورة ولا يختص بالفظ على ما في الخلاصة
عن محمد وفيه تفصيل سياتي في سجود الشهود وتكبير العبدين اي الزوايد وهي ثلاث
في كل ركعة والاصل فيه المواظبة والاضافة ايضا يقال تكبيرات العبد قال في فتح القدير
الاختصاص المستفاد من الاضافة انما يعمل بها لا وجود لها في غير الصلوة شرعا وكون
ذلك يستلزم الوجوب محل نظر فالاولى ان يستدل في وجوب هذه الاشياء بالمواظبة
المقرونة بالترك في الشهد للتسليم فلا يلتزم بالمبين اعني الصلوة حتى يكون فرضا اما
في قنوت الوتر وتكبيرات العبد فلا يشترط اصلها بظني فلا يكون المواظبة فيها محتاجة الى
الاقتراح بالترك ليثبت به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بقوله عليه السلام
لا ين مسعود اذا قلت هذا او قلت فقد تمت صلواتك فلم يتحقق بياننا لما ذكره جز
للصلوة انتهى واما قنوتها بالزوايد فان تكبيرة الاقتراح فرض وتكبير الركوع والسجود

سنة وقيل تكبير الركوع والركعة الثانية واجبا ايضا احاطا له بالزوايد لا محالة بها
والحق بعضهم تكبيرة القنوت بها ذكر الزوايد في سجود الشهود **والجواب** على الاما لان
المفرد لا يجب عليه الجهر في الجهرية بل الافضل ولا قراءة على الخوف وعلى الجهر والاختصاص
سيأتي في فصل على ان **في محله** وهو صلوة الصبح والليل والمغرب والمساء وصلوة
العبد بين والزواج والوفاء في رمضان والمواظبة عليه في هذه المواضع **والاسرار**
اي على المصلين اما ما كان لا ينفرد به كونه على الامام بالاعتقاد وعلى المفرد على ما كان
ما في البحر **في محله** وهو صلوة الظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب والعشاء من
المساء وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء على ما في البحر واختلفت الرواية
في وجوبها والاصح وجوبها بوجوه والصلوة فيها لان الشرائع مما لا يمكن الاضطرار عنه
ولا بد ان يكون في حالة القيام والواجب الشهود على ما سياتي في بابها الى هنا صارت ثلثة
عشر واجبا وذكر في المستصفى ان من الواجبات رعاية لفظ التكبير للاقتراح وتبعا
بيان ما فيها من السهو **وسننها** **رفع اليدين** في **المغرب** لمواظبته عليه السلام عليه
جمع تركه تقليمه لا دعاء في حين علمه واجبات الصلوة ولو كان واجبا لما ترك
تقليمه لان تأخير اليدين لا يجوز عندنا فيكون سنة لان ترك تقليمه دليل على
ان مواظبته ليس لوجوبه قال في الخلاصة ورفع اليدين عند الاقتراح سنة
ولا تركه كالعضم ياتى وقال بعضهم لا ياتى والختم لانه ان ترك احسانا
لا يثم وان اعتاد ذلك ياتى انتهى وبيان وقت الارض سياتي ولا ريب في غير تكبيرة
الاخر امر ذوى ان الامور على ما بين رباح لقيا اياح في المعبد الماروطي
معه فقال لا وزاعى حدثني الزهرى عن سالم عن عبد الله بن عمر ان النبي عليه السلام
كان يرفع يديه عند كل خفض ورفع من الركوع وقال ابو جعفر حدثني حماد عن ابيهم
الضبي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله عليه السلام كان
يرفع يديه في تكبيرة الاقتراح ولا يرفع فيها سواها فقال لا وزاعى عياض عن ابي
ان اقول حدثني الزهرى عن سالم عن عبد الله بن عمر وهو يقول حدثني حماد عن ابيهم
عن علقمة بن عبد الله بن مسعود فقال ابو جعفر اما اتحاد فهو واقعة من الزهرى
واما ابراهيم فهو واقعة من سالم واما علقمة فلو لا ان عبد الله بن عمر راع
رسول الله لقلت انه واقعة منه واما عبد الله بن مسعود فغيب الله به مسعود
ونشر ما بعده حال رفع يديه لما روى انه عليه السلام كان اذا تكبر رفع يديه
فاشارا ما بعده كمن لا يفرج كل المفرج ولا يضم كل الضم بل تركها حالها منقولة
حتى يكون الاصاب مع تلك مستقبلية القبلة **وجهر الامام بالتكبير** في كل موضع
لاعلام الدخول في الصلوة والانتقال من مكان الى اخر فلا يسن للمنفرد و
المقتدى لعدم احتياجه اليه **والثناء والتقود والتسمية** كذا في اجناس
الناطقين قال لان كل ذكر ليس بمقصود وهو ما يجعل علامة لهم فيتركه بل يتركه
سجود الشهود وما هو مقصود وهو ان لا يجعل علامة لهم فيتركه بل يتركه
الشهود والثناء المذكورة وكذا التسميع من قبل الاول فتكون سنة وقال في
الغنية ان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة ورجحه في الزوايد في سجود الشهود

خذ في اولي لانه نحن وقيل المراد بالخذلان لا يطول التكبير ويسلك عن اشباع الحركة
لقوله عليه السلام الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم **بعد رضى** يخلف في
افضلته وقت الرض فقال شيخ الاسلام وقاضيان والقدر ورضيانه يرض مقدار التكبير
وهو قول ابو يوسف على ما سيقم به وهو الحق عن الطحاوي وفي الخلاصة وهو المختار
لما رواه ابو داود انه عليه السلام كان يرض بيه مع التكبير وقال شمس الائمة الشريفة والذي
عليه اكثر مشايخنا انه يرض اول فاذا استقر في موضع المحاذات كبر وهو قول ابي جهم ومحمد بن
عافي الجمع وصححه في الهداية معلل بان في رضىه نفى الكبرياء عن غيره تعالى في كبره اثبات
والنفى مقدم على الاثبات كما في كلمة الشهادة ويتهد له ايضا ما رواه مسلم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان اذا قام للصلاة رضى بيه حذو منكبيه ثم كبر وقيل كبر اول ثم يرض
بيده لما في مسلم انه عليه السلام كان اذا صلى كبر ثم يرض بيه في الاصل الاثارة رواية
عن النبي عليه السلام فرج ما اختاره المصنف بما ذكرناه من المعنى فان قيل ان تقديم النفى
على الاثبات في كلمة الشهادة الضرورة عدم التكبر بالنفى والاثبات معا جزمه فافهم فيه
فانه يمكن اجتماع النفى الفعلي مع الاثبات العقلي في حالة واحدة فلا يصلح ذلك المعنى جميعا
على رضىه مع التكبير قلنا نعم ان الاصل في الاثبات ان يكون طاريا على النفى فليكن او
قليا او قال في الخلاصة قولنا لا يرض بيه ارسالا فاذا فرغ من التكبير رضى عليه
عمل الشافية **محاذ بابا بهاميه شحني اذنيه** لما رواه مسلم انه عليه السلام كان اذا كبر
رفع يديه حتى يحاذي بها اذنيه فان قيل يعارضه ما رواه عليه السلام رضى بيه حذو منكبيه
قلنا انه محمول على حالة العذر حين كانت عليه الاكسية والبرانس في الشتاء جميعا بين
الدليلين مما امكن **وقيل ما ساى طرفي ابهاميه شحني اذنيه** واصابعه فوق اذنيه
على ما في قاضيان **وعند ابو يوسف رضى مع التكبير** لا قبله ولا بعده لما رواه في النجعة
عليه ما يتناهى ومعنى كونه معه ان يكون ابتداء عند ابتداء التكبير وانتهاه عند انتهائه
على ما صرح به في شرح المنية لا الحية في الابداء فقط على ما قيل **والمرأة ترض بيه باحدة**
منكبيها على الاصح لانه اقرب الى السرور والحق عن ابي جهم انها كالرجل لان يديها
ليست بعورة وقال بعضهم هذا تدبيرها بحيث تكون رؤس ابهامها حذاء منكبيها ويمكن
التوفيق بين هذا القول والقول الاول ويعرف بالتأمل في هذا كله في الخرج اما في الامة
فكامل رجل **ومقارنة تكبير المؤتم تكبير الامام افضل** عند ابي جهم وذر خلا **قاله** لما في مسلم
عن حديث الزهري انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا والفاء للتعقيب ولانه يناسب
معنى الاقتداء ولا يوجب ان القيام ركن فيكون الافضل للمؤتم المشاركة في كل جزء من القيام
والفاء انما يوجب التعقيب اذا دخل على المزمع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الحال واذا
لم يعلم المؤتم انه كبر قبل الامام او بعده فان كان اكبر رايه انه كبر قبل الامام لا يجزيه وان
بعد الامام يجزيه وان استوى الزابان يجزيه ايضا حملا لاهم على الصلح وقد علم انه في الابداء
ضد الشروع في صلوة الامام فهو على الصواب حتى يظهر خطاؤه بيقين او غالب الظن كذا في
المعارفيات وذكر في شرح المنية والاحوط ان يكبر ثانيا ليقطع الشك باليقين ولو علم انه
كبر قبل الامام لا يصير شراعا في صلوة الامام بالاتفاق وكذا لا يصير شراعا في صلوة نفسه
قد واية الزاد حتى لو فهمه لا يتحقق وضوؤه وقيل يصير شراعا في صلوة نفسه واليه

اشارة

اشارة في الاصل ولو كثر هذه الرجل ثانيا بعد تكبير الامام لا يصير شراعا في صلوة الامام
لو كان ثانيا في الشروع به والا فلو ولو كثر مع الامام ورضي من قوله الله قبل فراغ الامام منه
لا يصير شراعا بالاجماع على ما في الخلاصة سواء قال كبر مع الامام او قبله او بعد على ما في
الخط لان اتمام لفظة الجلالة مع الامام فمن انفا قالوا قال الله مع الامام او بعده
ولكن في من قوله اكبر قبل فراغ الامام من قوله اكبر فالاصح انه لا يجوز شروعه ايضا
لاننا ان يصير شراعا بالكل فيكون كل رضى على ما في المنية فظهر منه ان معنى قول الامام
الا فضل مقارنته تكبيره مع تكبير الامام ان يبتدأ معه ويختم معه لا قبله **وقال ابو جهم**
بدل التكبير على الله اكبر الله اجل الله اعظم او قال **الرحمن اكبر** او قال **لا اله الا الله او**
كبر بالفاوسية مع وفي الخلاصة عن الاصل يجوز اقتراح الصلوة بالتبديل او بالتحية
او بالتسبيح فلو قال سبحان الله او الله اجل الله اعظم او قال الرب ولم يزد عليه وقال
لا اله الا الله او لا اله غير الله او لا اله الا الله يصير شراعا في الصلوة وكذا لو قال اللهم
يصير شراعا عند الفقهاء وفيه اختلاف في المشايخ على قولها ولو قال اكبر او لا اله الا اله
بدون الله لا يصير شراعا ولو قال يا الله يصير شراعا عندها وكذا لو قال الرحمن اكبر
او الرحمن اكبر يصير شراعا عندها ولو قال الله الاكرم عن ابي جهم انه يصير شراعا **وقال**
وقال ابو يوسف اذا كان يحسن التكبير ويعرف ان الصلوة تفتتح به لا يصير شراعا الا
بجسمة الفاظ الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر **ويجب ان يكون** ابتداء
بالله حتى يرضي عن ابو يوسف ان قال اكبر الله لا يصير شراعا ولو قال الله يصير شراعا
على رواية ابي جهم وفي الخبر وجعل هذا رواية الحسن عن ابي جهم واما في ظاهر رواية
فقد اعتبر الصفة مع الاسم وعن محمد لا يصير شراعا الا بالاسم والصفة في الجماع
الصغير لا يصير شراعا بن كونه فحسب ما رواه في الفتاوى **وقال ابو جهم** لا يصير شراعا
فصل الاكبر قبل ان يكبر وقيل لا وفي الخبر لا كراهية عن ابي جهم واجمعوا انه لو قال اللهم
تعقبنا واللهم اذن في لا يصير شراعا وفي الخبر لا لو قال علم القسب والشهادة
لو طالم الشرع الخفيات او القواعد على كل شيء او المرحوم يعقده مع شرعه والاشراك
على الاصل ههنا ان المني بالتكبير حصول معنى التعظيم بخلاف لفظة حصول ذلك معناه او
فكبرنا منكر اي معناه بخلاف الافتتاح به ولما لا فلا لان قوله قد ذكرنا من
فصل مطلق فيعلم المفسر والمركب والمتكبر المجرى وهذا جهة على مناضحي قوله
لا يصح الافتتاح الا بقوله الله اكبر او الله اكبر **وقال ابو جهم** لا يصح الافتتاح الا
بالله اكبر واما الافتتاح بالفاوسية في قوله اي بركبتا ووجه اي بركبتا او بام
خذ اي بركب يصير شراعا عنده ابي جهم سواء يحسن العربية او لا وعندنا ان كان
يحسن العربية لا يصير شراعا لان النفس وركب بالهوية ولا يجوز ان يصير شراعا
ولله ما ذكرناه ان الحق التعظيم وهو حاصل على المسلمين كانت فتوى عن ابي جهم في العربية
او مع ابي يوسف في الفارسية هذا هو المشهور وفي الفتاوى من بعض نسخ النجاشي
لا يصير انه يصير شراعا بل الفارسية مطلقا بالاجماع واما الكلام في الافتتاح بالفاوسية
في الجوز **وكذا الوتر** **عن ابي جهم** لا يصير شراعا في صلوة من لا يفهم ولا يفقه في الفارسية
او في غيرها او في اوسج او في شدة او في صلوة على النبي م او استغفر الله اذا كان

عاجزا عن العربية والذات كان قد واد عليها يجوز ايضا عند ابي حنيفة خلافا لما ذهب اليه الجمهور
 بقرائه في الصلوة هو القرآن وهو اسم لجمع اللفظ والمعنى العربي على ان يقرأ بقرائه
 انما انزلناه قرانا عربيا الا ان عند الجمهور يكتفى بالمعنى كذا يلزم التكليف بما لا يطاق
 وله قوله وان لم يقرأ الا ولين ولم يكن القرآن ينظر في ذل ولا يقران لا حالة فحين ان يكون
 فيها معنى والمقر بالفاء مسته على سبيل الوجه لا التفسير مشتمل على معنى فيكون طائرا
 الحاقا له فان قيل قوله قرانا عربيا يحكم لا يقبل الا ما يوافق وقوله ليني ذرا الاويل محتمل
 الا ان بعض المفسرين ذهب الى ان اللفظ العربي الذي عليه السلام فكيف يترك الحكم به قلنا انه
 تاويل بعيد يفتى الى التقيد اللفظي وكلام الله تعالى مصون عنه فلا يعتبره قولنا
 ما تلوناه على حاله الصلوة وما تلوناه على غير حاله الصلوة بينهما لانا انظر في الدعاء
 وحالة الصلوة حالة المشاجرة لا الامتحان فلا يكون النظم مقصودا فيها هذا واعلم
 ان القرآن اسم لجمع اللفظ والمعنى بالاتفاق عند جمهور علماء فمما خرج به في الكسفة الكبرية
 الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا في حق جواز الصلوة خاصة بناء على ان معنى النظم
 على المتقسط كونه غير منبسط لعل القرآن نزلا ولا يلفظ في ريش ظنا ففسدت على سائر
 العرب نزلا لتعريف سؤال النبي عليه السلام وسقط وجوب دعاء الفاتحة
 اصلا وخصة كسقوط شرط صلوة المصاف وانما قلنا خاصة لانه اعتبر النظم ركنا
 لا سيما في سائر الاحكام من وجوبه لا اعتقاد حتى يكون النظم ركنا لا وجوبه
 كتاب المصنف بالفارسية وهو من المدة اومة والا عتيا على القراءة بها وزعم بعضهم
 ان هذا ذهب الى ان القرآن اسم للمعنى فقط استلزامه لا يجوز ان يقرأ بالفارسية
 في صلاة الفجر على العربية وليس كذلك بل من جهة على الصحيح ما ذكرناه وورد
 في جوده الى مذهب الامامية في عدم جواز القراءة بالفارسية عند القدرة على
 العربية وفي الهداية ان الخلاف بينهما في الاعتقاد ولا خلاف في عدم الفساد
 حتى اذا قرأ بالفتنة وهو محتمل لما ذكره نجم الدين النسي في قاضيان والحلوه
 انهما يفتقد عندهما ووفق ابن الهمام بينهما محل ما في الهداية على ما كان المذهب
 ذكرنا او تفرق بينهما على ان بعض الصلوة على الاذكار والمشاورة فلا تفسد وان لم يكن
 حيث تليها ويجوز ما في الفتاوى على ما كان المذهب من القصص والامر والنهي في
 القصة لا يشرع بتكليم بكلام غير قرآن ولا يفسد فيها ذكره وتلاوه كما قالوا في القراءة
 فانهم صرحوا ان لا يكتفى بها ولا يفسد وقال في اصولهم انهم لا يفتن ان الصلوة تفسد
 بخلاف اوله على ما كان ذلكا وتلاوه والمقال على ما كان غير ولا يفتن عليك ضعيف لان
 ان الصلوة هو القراءة لا مجرد التلاوة والمشاورة عند القراءة بالفارسية طاعة الله
 في العربية يفتن بقرآن القرآن لا يفتن بكون القرآن غيرا عن مجموع اللفظ والمعنى
 يفتن في حق الصلوة وغيره من الاحكام والشرع يفتن بقرآن غيرا عن مجموع اللفظ والمعنى
 الصلوة عند ما يتواءم في التلاوة ولا بخلاف حاله البعز عن العربية فانما يفتن
 عنه من القراءة كما في الاخرى وهو مذهب المشافعي ايضا فلا يلزم اداء الشئ
 تلاوة في حق الصلوة والمعنى يفتن بالمعنى حاله البعز ان يكتفى بدون التلاوة كما
 في الاخرى والافتقار الى معنى ان يكتفى به على ان يكون اداء المعنى بالفارسية حاله البعز قراءة

عند الجمهور

على ما هو مذهب ابي حنيفة والاولى عن عليهما انكم جعلتم تعبير المعنى بالفارسية قراءة حالة البعز
 عن العربية فلم يجعلوها قراءة حالة القدرة عليها ايضا والماصل ان الصلوة لا تخلو
 عن ركن القراءة عند ابي حنيفة عند القراءة بالفارسية حالة البعز والقدرة على العربية
 لكون القرآن اسما للمعنى في حق الصلوة فلا تفسد الصلوة عند القراءة بالفارسية
 في الحالتين وانما عندها مفسدة حالة القدرة عليها لغوات ركن القراءة وتجاوز حالة
 البعز عنها لسقوط ركن القراءة عنه كما في الامور لكون القرآن اسما لجمع اللفظ والمعنى
 في حق الصلوة وغيرها عندها ومنه ظاهرا ضعف ما في الهداية انه لا تفسد الصلوة عند
 وضعف قول الامامية ايضا لان القراءة بالفارسية حالة البعز اي الاكتفاء بالمعنى
 لما لم يكن قراءة القرآن عندها قاضيا لان تفسد الصلوة بلفظ الفارسية حالة البعز
 ايضا كونه تكلم بكلام الناس بل يكتفى بالسكون كما في الاخرى والاعلم ان الظاهر
 من شرح الهداية ان هذا هو مذهبنا الشافعي فقط لا مذهب الامامية وانما من ههنا
 كون الاكتفاء بالمعنى من قبيل القراءة فلا تخلو الصلوة حالة البعز عن العربية عندها
 كما قال ابو حنيفة وليس كذلك والاولى عن عليهما ما ذكرناه انما **او في ركنها اي بالقراءة**
 وهذا بالاتفاق لان الشط في الذبح الذكر وهو ماصل باي لسان كان بخلاف الصلوة
 لان الشط فيها قراءة القرآن وتلاوته بالناس يعلمون انه اذا كان جاز لوجود الاعلى
 والا فلا علم به وروى الحسن عن ابي حنيفة وهو يجب عليه سجدة التلاوة بالقراءة الفاتحة
 وهل يجوز للمحدث من معصية كتب بالفارسية وهل يحرم قراءة بالفارسية على الجنب
 والحاشي ولم يرد عن المتقدمين من اصحابنا في هذه الاحكام رواية منسوبة وقال
 بعض مشايخنا منهم شيخ الاسلام خاخر زاده انه يجب ويجوز ويجوز بناء على ان
 النظم غير لازم في هذه الاحكام كما قال ابو حنيفة في الصلوة بل العبرة بالمعنى وقال بعض مشايخنا
 لزوم هذه الاحكام للاحتياط لوجود المعنى لانياء على سقوط النظم **وبغير الفارسية**
من الاصناف مثلها في الصحيح احترز به عن قول ابي حنيفة البردعي فانه قال انما يجوز
 ابوح القراءة بالفارسية دون غيرها القرب الفارسية من العربية وفي المحيط اذا قرأه
 في صلوة شيئا من التوبة او الاخيال او الزبور لم يفسد صلوة سواء كان يحسن العربية
 او لا لانه ليس بقرآن ولا تسبيح بل هو كلام محض وقيل ان كان ما يقرأ من التوبة
 او الاخيال مؤذيا معنى القرآن يجوز في قول ابي حنيفة والا فلا **ولو شرع بالله اعظم**
لا يجوز وكذا لا يجوز باعوذ بالله او آتاه الله او ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا
 بالله او استغفر الله لتضمنها السؤال فلا يكون شأنا محضا وهو الحق من الافتتاح
 وكذا لا يكون مستجابا على الذبحة ولو قال الله الرحمن الرحيم فيه اختلافا وفي
 الخلاصة لا يجوز عندها وفي البعز عن المستغفر يجوز والمختار عدم الجواز لانه لا يتردد
 فكانه قال اللهم يادك **وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير لا يجوز الا على**
 ما ذكرناه ثم يعتمد اي يضع يمينه على راسه يساره لما رواه في الصحيحين انه عليه
 السلام كان يفعل كذا في الصلوة ولم يذكر في ظاهر الرواية كيفية الوضع واختلف المشافعي
 فيل يوضع على الخصل وعن ابو يوسف يقيض باليمين راسه اليسرى وقال محمد يضعها
 كذلك ويكون الرسغ وسط الكتف وقيل ياخذ الرسغ بالابهام والخضر يضعها

عن القراءة
مع

فيكون جمعاً بين الاخذ والوضع وفي فتح القدر وهو المختار وقد ذكرنا في عهد السنن ان
في الوضع خلاف مالك والحجة عليه ما روينا **تحت سنة** وقال الشافعي الاضلال يقع
يديه على الصدر ووقفة كذا في السنن ان لم يعرف في تحت السنة ولا في الصدر شيئ
مرفوعاً وما روى مرفوعاً على علي ضعيف فيحال على المجهول في التعظيم وهو الوضع تحت
السنة **في كل قيام سن فيه ذكر** هذا عند ابي جريح وابي يوسف هما ان الوضع اقول في
المضجع والتعظيم وهذا المعنى يوجد في كل قيام كذلك **وعند محمد في كل قيام شرع فيه قراءة**
له آية الوضع اثنا عشر محافة اجتماع الدم في رؤس الاصابع وانما يحافظ ذلك لئلا يقرأ
لا في السنة فيها تطويلها والذي ظهر من اهلهم ان لا يضع يده اليمنى على اليسرى في الصلوة
قاعداً على ما سبقت في صلوة المريد ان شاء الله تعالى **ضع يديه عندهما في القنوت**
وعن ابي يوسف انه يرسل فيه **وصلوة الجنازة** بسنة الذكر فيها وعن ابي جريح الفضل
يسبق الارسال في الجنازة والصحيح ما في الكتاب لما ذكره **خلافه** اي لمحمد قال
السنة فيها الارسال لا الاعتماد لعدم مشروعية القراءة فيها ومن ثم خرج الخلاف
بينهم وبينهم ان المصلح يرسل حالة الشاة عند محمد فاذا اذن في القراءة يعتمدون
يعتمد حالة الشاة **ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات العيد اتفاقاً** لعدم مشروعية
الذكر والقراءة فيها كما قبل ورواه في فتح القدير بان هذا انما يتم اذا قبل ان السمع
والتمجيد ليس سنة في قومة الركوع بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النص
والواقع انه قل ما يقع السمع الا في القيام حالة الجمع بينهما انتهى ورواه في الجوابات
يقول ان المراد ان الاعتماد سن في قيام سن فيه ذكر وله فيه قرار ولا قرار له في
القومة ولا يخفى عليك ضعفه لان تقدير القومة والجلوس فرض عند ابي يوسف
وسنة عندهما في الرواية المشهورة عنهما وواجب في بعض الروايات عنهما **اذن القنوت**
قد مر نسبيته معتدلة ولا يكون الا بالقرار وهذا راجع بعض شايخنا ان السمع
والتمجيد سنة الانتقال من الركوع الى القومة ونسبته ان شاء الله تعالى وفي فتح
القدير عن ابي علي الشافعي والحاكم محمد بن الحسن السنة في الجنازة وتكبيرات العيد والقومة
الاعتماد مخالفة للروايات فانهم يرسلون فيها والصحيح ما ذكر في الكتاب **ثم يقرأ**
سبحاً لك اللهم اه لما رواه الدارقطني عن ابي اسحاق انه عليه السلام كان يقرأ سبحاً لك اللهم
الحديث بعد تكبير الافتتاح **ولا يضم قبل التكبير ولا بعده ولا بعد الشاة وتحت وجهي**
لذي فطر السموات والارض جنيهاً وما انا من المشركين ان صلواتي وسكرواتي
وجاؤني الله رب العالمين لا شريك له وبذلك صارت وانا من المسلمين قال شيخ الاسلام ابو
قال وانا اول المسلمين اختلف في ضاء صلواتي قبل تكبير الافتتاح في صلاة وقيل لا
لاحتماله على انه اراد به قراءة القرآن لا الاحياء عن نفسه **خلافه** **ابو يوسف** قال لا يصح
ان يزد في الافتتاح وتحت وجهي الذي الى اخر ما ذكرناه لما في مسلم عن علي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا قام الى الصلوة قال بسم الله وتحت وجهي الذي للحديث
خلفنا هذا في التطوع والتشهد وكلامنا في الفرض ولا يزد فيه على ما اشتهر من الاثر
وهذا لا ياتي بقوله وجل شأوك في الفرض لانه لم يذكر في المشاهير وكذا التوضيح
في المشاهير واختلفت الرواية ههنا عن ابي يوسف في رواية قال المصلي خير ان شاء الله

التوق

التوجه قبل الشاة وان شاء يقول بعد وهو مختار والعلى وصحة الزاهدي ورواية
عنه يقول قبل التكبير وبعد الشاة واختاره ابو الليث ورواية يقول بعد الشاة وهو الصحيح
من مذهبه على ما ذكر شيخ الاسلام وفي رواية يقول قبل التكبير والنية وفي الهداية الاولى
ان لا ياتي بالقنوت قبل التكبير لئلا يصل النية بالتكبير وهو الصحيح وهذا لانه يؤدي الى تطويل
مكث في الخراب قائم مستقبل القبلة ولا يصل وهو مذموم شرعاً لما روي عنه عليه السلام
قال ما لي اراكم بها مدين **ثم يتعقون** اي من الشيطان لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت قراءة القرآن وظاهر الوجوب نظر الى
صققة الامر **وايه** ذهب المذاهب لانه عطله الا ان السلف قاطبة اجمعوا على سنة
بناء على ان شرع دفعاً للوسوسة في الصلوة ولانه عليه السلام علم الاعراب واجبات الصلوة
وسكت عن القنوت ولو كان واجبا لما سكت لا يقال انه عليه السلام اثنا عشر واجبا
الصلوة والقنوت من واجبات القراءة على ما هو الظاهر مما تلوناه لانه واجبات الصلوة
لان الواجب الواجب الشيء واجب لذلك **الشيء** ايضا غم خلفه فيه فاختار اكثر شايخنا
ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفي الهداية الاولى ان يقول استعذ بالله لئلا
القرآن وقيل ان يقول اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم وهو رواية
عن الحسن والاصح هو الاول لان معنى ما استعذ في القرآن طلب العوذ فقوله اعوذ بالله
اعتدال مطابق لمقتضاه والموافقة اللفظية على ما اعتبر صاحب الهداية غير لازم بل
مهمل ولذا كان المنقول من استعانة به عليه السلام اعوذ وقوله العظيم السميع العليم
شاة وبعد القنوت محل القراءة لا الشاة **سراً** لما رواه ابن ابي شيبة عن ابن مسعود روى
يخفيهن الامام القنوت والتسمية وآمين وربنا لك الحمد **ومأذون** عن ابن عمر عن الجهم
بالقنوت محمول على اتفاق لا على القصد او على تعليم الشاهدين **للقراءة** الامم للقنوت
وفيه رد لما قيل انه يتعق بعد القراءة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
قلنا معناه اذا اردت القراءة على ما ذكرناه ولان القنوت لرفع وسوسة الشيطان
وانما يحتاج الى المدخ قبل القراءة لا بعدها ولو تعوذ قبل الشاة ينبغي ان يمين بعد
لعدم وقوعه في محله **في اتي به المسبوق عند قضاء ما سبق** لانه يقرأ في هذه الحالة
والقنوت تابع للقراءة وقال ابو يوسف باق مرتين مرة عند الدخول بعد الشاة
ان لم يجهر الامام بالقراءة ومرة عند قضاء ما سبق وعنه انه لا يتعق عند قضاء
ما سبق بعد قنوته اولا وهو الصحيح لان تكراره لم يشرع **لا المقتدى** لعدم
القراءة عليه **ويؤخر** اي امام عن تكبيرات العيد اي الزوائد لان القراءة بعدها
وهو تابع لها هذا عند ابي جريح **وعند ابي يوسف هو تبع للشاة** اي لا لقراءة على ما
عند ابي جريح **في المقتدى** لانه ينبغي ويقدم اماما كان او مأموماً على تكبيرات العيد
لانه ينبغي ثمة **ويستأى** اي يقول بسم الله الرحمن الرحيم لما رواه الترمذي كانت
رسول الله يفتتح صلواته ببسم الله الرحمن الرحيم وقال مالك لا يفتتح في الصلوة
اصلاً والحجة عليه ما روينا وما رواه مسلم عن انس قال صلواتي خلف رسول الله
وكان يفتتح بالحمد لله رب العالمين ولا يذكر بسم الله الرحمن الرحيم محمول على
الاخفاء **سراً** في السرية والجهورية لا لمدح ما روينا من حديث ابن ابي شعبة

وقال الشافعي السنة الجهرية كما روى عن ابن عباس كان رسول الله يجهر
بسم الله الرحمن الرحيم قلنا محمول على الاتفاق وعلى التعليم وقدرى أنه عليه السلام
ليس بيسر الله الرحمن الرحيم وروى أنه لم يجهر **وكل ركة** أي في جميع الروايات عن
أصحابنا لما في شرح العقد وروى أنه لا يحسن أن يستمر في الركة الفاتحة في كل ركة
في قولنا أصحنا كلهم لا يختلف الرواية عنهم وإنما الاختلاف في وجوبها فندها
تجب في الثانية كالاول وفي رواية هشام عن الامام لا يجب الامعة واحدة والصحيح
هو الوجوب في كل ركة كذا في القنية وشرح المنظومة ورجحه الزيلعي في السهو
وقد ذكرناه في السنن **لابين الفاتحة والسورة** لا في الجهرية ولا في السرية وعن
أكراسي أنه أوجب السهو بترك التسمية بين الفاتحة والسورة وهو يبيد جذا
على ما صرح به في البحر كما أن قول من قال لا يسيء إلا في الركة الاولى فقط غير صحيح **خلافاً لما**
في صلوة الخافضة يقول يست التسمية بينهما في الخافضة تكون اقرب الى متابعة
المصحف والصحيح قولها على ما في البدائع والحدود في الاصلية والافلا فلا
في عدم الكراهة وهذا صرح في الذخيرة أنه ان سمي بين الفاتحة والسورة كانت
حسناً عند ابي حنيفة كانت القراءة سراً ووجهها ووجهه ابي الهيثم ليشبهه الآية
في كونها آية من كل سورة وهي آية واحدة واسمها من القرآن **انزل الفصل**
ليس جزء من الفاتحة على ما ذهب اليه البعض **ولامن السورة** على ما ذهب اليه
البعض والصحيح عند ابي حنيفة ما اختاره المصنف على ما في الاصول فان قيل
انها لو كانت آية مستقلة من القرآن لاجزأ من الفاتحة او السورة لما زمت
الصلوة بها قلنا عدم جوازها بما لا لعدم كونها آية من القرآن بل لوجوه
الشبهة في كونها آية تامة لأن من مذهب الشافعي انها مع ما جدها الى رأس
الآية آية تامة فأورث شبهة في كونها آية تامة فلا يتأق بها الفرض المقطوع
به احتياطاً على ما نقول عدم الجواز بها ممنوع على ما ذكره الامام الترمذي في
شرح الجامع الصغير انه لو اتفق باليسئلة يجوز الصلوة عند ابي حنيفة والصحيح عدم
الجواز على ما في الكشاف الكبير وجواز قراءتها على الحائض والجنب بقصد التيمم والذكر
واتمام عدم اكثار منكرها قلنا ويل منها نزلت للترك كما في اوائل الكتب وفي الشافعي
انها آية من كل سورة فصارت مائة وثلاث عشرة آية قلنا لا قوت فيها وكل ما هو
قرآن فهو متواتر ثم يقرأ **الفاتحة وسورة او ثلاث آيات** وقد ذكرنا في تعداد
الآيات والواجبات ان تعيينها واجب وانه اختلف في القراءة قلنا هل تجزئ
ام لا قيل نعم وقيل لا فارجع اليه وينبغي ان يفصل بين السورتين اللتين قرأها في
الركعة الاولى والثانية بثلاث سور ولو ترك سورتين قبل تكبير والصحيح انه لا يكره
ولو ترك سورة يكره الا ان تكون السورة التي يتركها اطول من السورة التي قرأها
في الركعة الثانية بثلاث آيات فصاعداً **واذا قال الامام ولا الضالين امن**
من التامين أي يقول آمين بالمدة والقصر والاول افضح والميم فيها محفظة و
تشد يد خطاء ولا تقصد بها الصلوة لكونها آية فيه ولعل بقصد الفتوى
على الاول وأعلم ان امن مشتق من آمين لأن العرب قد يصرفون في بعض الجوامد

فيستقوه

فيستقوه منها افعالاً وهم فاعل متصاهياً لا مشتقاً من المصداق الاضال
فيقولون امن أي قال الذين لم يعملوا لله حقاً قال الله عز وجل لا حول ولا قوة الا بالله
والقول أي بالاتفاق في الجهرية وأما في السرية فلا يؤمن المؤتم على ما في المحظ وعن
ابن جعفر انه يؤمن لموسم ولا الضالين وفي رواية عن ابي حنيفة ومالك ان الامام لا يؤمن
في الجهرية كما روى عن ابي حنيفة ان رسول الله قال اذا قال القاري غير المصنوب عليهم
ولا الضالين فقال من خلفه آمين ولما في الصحيحين مرفوعاً اذا قال الامام فأمثل
وتأويل ما روي به على ما في المؤيد اذا قال الامام ولا الضالين وقال لا يؤمن فقولوا معه
آمين وقد قال محمد بن عبد الله بن عمر عن سعيد بن المسيب عن ابي حنيفة ان الامام
يؤمن **سراً** في السرية والجهرية وقال الشافعي الامام يجهر في الجهرية لحديث واثر يجرى
انه قال كان رسول الله عليه السلام اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته
ولما رآه وبناه من حديث ابن أبي شيبة ولانه ذكر وليس من القرآن فالأخفاء فيه
أولى وما رواه على بن يقطين عنه محمول على الاتفاق وعلى التعليم أيضاً **ثم يكبر** أي
يكبر بعد قراءة الفاتحة وضم السورة بل يرفع يده لما رواه مسلم ان النبي عليه السلام
كان يكبر عنده كل خفض ورفع رواه الترمذي عن ابن مسعود مرفوعاً عنه انه عند
ابتداء كل ركن وانتهائه معنى التكبير عند الخفض والرفع ان يقول الله اعظم
من ان يؤذي حقه بهذا القدر من العبادة فان قيل اذا كان النبي عليه السلام يكبر
عند كل خفض ورفع فلم لا يكبر عند رفع الرأس من الركوع قلنا المراد من التكبيرات
لا يخلو جزء من اجزاء الصلوة عن الذكر فند الركن يستمع المصل ان كان اماماً
ويحمد ان كان مقفلاً أو يجهر ان كان منفرداً فلا يخلو ذلك عن الذكر فليس
التكبير لذلك **واكتف** اختلفت الرواية ههنا في رواية القدوري ثم يكبر ويكبر
وفي رواية الجامع الصغير ويكبر مع الاخطاط فقط في رواية الجامع الصغير قراءة
التكبير للركوع لان مع المقارنة ومقتضى رواية القدوري اعظم منه ومن غيره
لا احتمال للواو والمقارنة وعدمها وكلام المصنف ظاهر في رواية الجامع الصغير لا
مقتضى الحال المقارنة ومن ههنا ذهب بعض أصحابنا الى ان السنة ان يكبر قائماً
ثم يركع وبعض أصحابنا الى ان السنة ان يكبر عند الخوض ابتداءً أو عند اول
الخوض وقرأه عند استواء الظهر في الركوع على ما في غاية البيان والخلوص
قالوا الاصح ما في الجامع الصغير لا يخلو حالة الاقناء عن الذكر ولما في الصحيحين
عن ابي حنيفة ان النبي عليه السلام يكبر حين يقوم في الصلوة ثم يكبر حين يركع ثم
في قوله ثم يكبر ركعاً اشارة الى ان وقت الركوع بعد ما فرغ من القراءة وان لا يصل
بينهما سواء كان التكبير مع الاخطاط او في القيام قبل الاخطاط اقل اذا كانت
في القيام فظاهر وأما اذا كان مع الاخطاط قلنا ما مع البعد بعبارة زائدة
يكون بعد افيكون الركوع بعد امن القراءة وقيل اذا بقيت من القراءة شيء
في حالة الخوض ولا بأس به بعد ان يكون ما بقى جزءاً او كلمة والاول اصح لأن القراءة
شرعت في القيام لا في الركوع وفي الخلاصة ويكره حين يفرغ من القراءة وهو
منتصب انتهى وفي النهاية لا يكره وصل القراءة بتكبير الركوع وعن ابي يوسف

وابو جازم ضامنا اصابع يديه بحاذية اذنيه لما في مسند الشيخ زاهد عن ابي قال
رقت النبي عليه السلام فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه ولان وضع الوجه بين الكفين
يستلزم هذا **ويصعب** لما في الصحيحين ان النبي عليه السلام كان اذا صلى رفع يديه
يديه حتى يربد ويباضا بطيه تكن هذا اذا لم يكن يؤذي لمن صلى في جنبه ولا فلا يجافي **بط**
عن خذيه لما في مسلم عن يمينه قالت كان النبي عليه السلام اذا سجد لوشاء تبتمه ان تمرين
يديه لم تروى **ويوجه** اطراف اصابع رجليه نحو القبلة لما في البخاري ان رسول الله عليه السلام
اذا سجد استقبل باطراف اصابع رجليه القبلة ويترك ركعتي في الجهر عن التمسك واما ما وقع
في السجود ففرض لا يتحقق السجود بدون علمه ذكره القدوري وشرح مختصر الكشي حتى لو رفع
كلاهما لا يجوز على ما صرح به في قاضيه ان لا يتحقق عليك ان معنى رجليه عدم وضعا ابتداء
حتى لو وضعهما ثم رفعهما لم يكن مفسدا للوجود السجود ولو وضع احدهما ورفع الاخرى يجوز
على ما صرح به في الخلاصة والبرازية وقيل فيه روايتان في رواية يجوز وفي اخرى لا يجوز ولما
وجهه الاصابع نحو القبلة في السجود فهو سنة على ما صرح به في شرح الشفاة فلا بد من الحاذية
ان توجيه الاصابع سنة ويترك عليه ما نقلناه من البحر من ان تركه مكروه وقال في قاضيه
ويكره ان يحرف اصابع يديه او رجليه عن القبلة في السجود ويكره ان يتركها لانه كراهة
من ترك السنة لان يترك الفرض هذا قال في العناية فلا بد من التماس ان وضع اليدين و
القدمين سواء في عدم الفرضية ثم قال وهو الحق وتعبه في شرح المنة وقال وهو بعيد عن الحق
ولا يخفى عليك ان مراد التماسي وصاحب العناية عدم فرضية وضع القدمين معا والحكم كذلك
واما الفرض وضع احدهما فظهر حقيقة ما في التماسي قال في الخلاصة والبرازية والمراد
بوضع القدم ههنا وضع الاصابع وان وضع اصبع واحد او ظهر القدم بلا اصابع ان وضع
مع ذلك احد يديه مع والا فلا هكذا ذكره في شرح المنة ثم قال وفرض منه ان المراد بوضع
الاصابع توجيههما نحو القبلة ليكون الاعتماد عليها والا فهو واضح فظهر القدم وقد
جعلوه غير معتبر انتهى ولا يخفى عليك انه مخالف لما ذكره من ان توجيه اصابع رجليه سنة
وان ما ادعاه من المفهوم موقوف تأمل **والمرأة تخفف وتزق بطنها بغيرها** لانه استرها
وفي التبيين المرأة يخالف الرجل في عشر خصال يرضع الى منكبيها ويضع يمينها على شاكلتها
تربسها ولا يجافي بطنها عن خذيه ويضع يديه على خذيهما تلمع برؤس اصابعها ركبتيها
ولا تفتح ابطنها في السجود ويجلس متحركة في الشهد ولا يفرج اصابعها في الركوع ولا
تؤم الرجال ويكره جامعته ويقوم وسطه ويبدأ عليه لا يستحب في حقها الجهر بالقراءة
في الجهرية **وهو قول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلاثا وهو ادناه** لما رواه الترمذي اذا سجد
احدكم فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا مرات وذلك ادناه **وسجد بانف** وفي المحيط الانف
اسم لما صلب وفي ذكره دليل على انه لا يكفي ان يسجد على ما لان منه وهو الاربعة انتهى
وجهه لما رواه الترمذي انه عليه السلام كان اذا سجد مكن انفه وجهه فان قصر على
احدهما او على كونه عمامته جاز مع الكراهة فيه اشتباه حيث ان الكراهة في الاقتصار
على احدهما تحريمية وعلى كونه عمامته تنزيهية على ما في البحر **وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف**
من غير عذر والذي ظهر منه انه لو سجد على الجبهة وحدها جاز عند الثلاثة مع الكراهة
ولو على الانف وحده جاز عند ابي ج مع الكراهة ولا يجوز عندها الا من عذر في الجبهة

وهذا مخالف

وعنه

93
وهذا مخالف لما في النخبة والبدع انه لو سجد على الجبهة وحدها من غير عذر في الانف
يجوز عند ابي ج بلكراهة ولما في المعتمد والمزيد ايضا من ان وضع الجبهة وحدها لا ينافي
وحده لا يجوز عندهما من غير عذر **والجواب** اننا في هذه الكتب مخالف المشهور انما في
الاولين فلا بد من المشهور في المعتمد كراهة الاقتصار على الجبهة بلا عذر في الانف لما
رواه الستة مرفوعا امرت ان اسجد على سبغة اعظم الجبهة والانف واليدين والركبتين
واطراف القدمين واما ما في الاخرين فلا بد من المشهور من ذهب الامامين ان الاقتصار
على الجبهة جاز مع الكراهة ولا خلاف فيه بينهما وبين الامام علي ما فهم من لفظ الكتاب
وانما الخلاف في الاقتصار على الانف على ما صرح به في المحيط والعناية فذهب يجوز مع
الكراهة وعندهما لا يجوز الا من عذر لما روينا ولا بد ان الامام في الاية السجود
وهو وضع بعض الوجه على رجليه لا سخرية فيه وهو يتحقق بالانف وحده كما يتحقق بالجبهة
وحدها فالزيادة عليه بغير الواحد على طريق الفرضية نسخ لا يجوز ولفظه امرت لا دلالة
فيها على الفرضية لان الامر عزم من الوجوب والتدبير يقتضيها بالاعتراض مما لا دليل عليه
وقال بعض محقق مشايخنا انه لا خلاف بينهم اصلا فقوله امام الاقتصار على الانف مكروه
يريد به كراهة التعمير وهي ترك الواجب وقوله الامامين الاقتصار عليه لا يجوز يعني
عدم العمل وهو كراهة التعمير فالسجود على الجبهة واجب بالاتفاق وكذا على الانف لما روينا
ثم المعتبر وضع الاذن حتى لو وضع مقدار الانف من الجبهة على الارض لا يجوز لان الانف
عضو كامل بعينه مستقل وهذا المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل ولا كراهة على ما في
المحيط هذا وقد ذكرنا ان وضع القدم في السجود فرض واما وضع اليدين والركبتين
فليس بفرض في ظاهر الرواية وعليه الفتوى على ما في الخلاصة والمحيط بل هو واجب عند بعض
مشايخنا وسنة عند بعض واخاره صاحب الهداية **وقال** ذكره والشافعي ان فرضه لا
بظاهر امرت ان اسجد على سبعة اعظم فلما نزل الكتاب انما افاد السجود فقط على ما
ذكرناه والمزايدة عليه بطريق الفرضية نسخ ويجوز بطريق الوجوب فيكون واجبا وقد
واظبه عليه السلام واما السجود على كونه عمامته فلا في البخاري تعليقا **قال الحسن**
كانا العود يسجدون على العمامة والشافعية انتهى وانما كره ذلك لما فيه من ترك
نهاية التعظيم وفي البحر الظاهر ان الكراهة هنا تنزيهية وهذا بناء على ان المترادفة
نهاية التعظيم لاصل التعظيم ولا يلزم اصلا لان الركعتين فصل وضع التعظيم فاذا ذكر
في التخصيص انه يكره السجود على كونه عمامة لما فيه من ترك التعظيم محمول على ما ذكرناه
لا على اصل التعظيم وهذا لان العمامة جائل الابعاد فان يمنع اصل التعظيم كما في السجود
على كونه او على زياده واما الخائل الذي هو جوفه ضيقه فلو سجد على كونه وهو على
الارض قبل لا يجوز وقبل سجود وصح هذا او على فخذه قبل لا يجوز ولو بين وقيل
يجوز بين عود **وقال** في فتح القدير وليس هذا على الجهر بل هو على ما لا ينفك اليه لا يعمل
عند من يكره كراهة في شهر وصح الجهر في هذا لا بد منه انتهى **وقال** لو سجد على كنبه لا يجوز
بعض من يكرهه **وقال** في فتح القدير ولم يصر فيه خلافا لكن ان كان من كراهه
باعتباره في ضيقه من لا يراه كان عدم الخلاف فيه كون السجود يقع على حرف الركبة
وهو لا يخذل الواجب من الجبهة وفي التخصيص لو سجد على حجر صغير كان كراهة الجبهة

على الارض من سجود ولا فلا ويجوز على فاضل ثوبه لو كان على مكان طاهر لانه لو بسطه على
خامسة لا يجوز السجود عليه على الاصح لان كنهه يتبع له وكذا ان يلبه فيصير حاملا للنجاسة
بجذبه في المنفصل وكان المرفعتان في سجود الجواز فيها وهذا كما اذا حلف لا يجلس على الارض
فجلس على كنهه او على زبله فانه يحسن لانه يتبع له ولو على منفصل لا يجلس والاصل فيه ما
رواه البخاري عن انس قال كنا نصلي مع النبي عليه السلام فوجدنا احدنا على ثوبه وفي الصلاة
اذا بسط ثوبه وسجد عليه ان بسط ثوبه الترابية عن وجهه يكره لانه نوع تكبر وان بسط
ثوبه الترابية عن ثوبه او عمامته لا يكره وعن الزاد لو سجد على كنهه ان كان ثوبه ثيابا رصفا
لا يكره لدفع الارض عن نفسه وان لم يكن جان ويكره ويؤتى عن ارجح انه كانا جلي
وسجد على خرقة يتبع بها الارض او على شيء منفصل كما سجدة وفي البرزخ الاولى في
اما ناسا الصلوة على السجدة لان الناس بها توافقوا في طهارتها ولو صل على القباء يحمل الكف
تحت رجليه ويسجد على الزبل لان طهارة موضع القدم في القيام شرط بالالتقاء وتوضع
السجود مختلف فيه على ما ذكر في طهارة المكان والزبل مساقط الزبل ولان السجود
على الزبل اقرب الى المواضع يجب حمله فصرنا وجد ان الجمع بان السجدة لو بالغ لا يستقل
راسه ابلغ من ذلك واليه اشار بقوله **وتستقر وجهه عليه** فيصنع السجود على الخففة
والخصير والخططة والشعر والسرير والجملة اذا كانت على الارض واما اذا كانت على
الحيطان فلا يجوز لان قراها على الحيوان كالسائل المشدود بين الاشجار وكروك
طائفة السجود على غير الارض والحجة عليهم ما روينا عن انس **لا على ما يستقر لانه** بمنزلة
التساجد على الهواء وفي فتح القدير يجوز السجود على الخشيش والتبن والفلين والصفقة
ان وجد سجود على الارض وكذا الشئ الملبس فان كان حاله غيب فيه وجهه ولا يجزئ السجود
على زكوة في الحيط **وان سجد للرحمة على ظهر من هو معه في صلوة جاز** ورواية الاصل وفي
رواية الحسن وهو قول الشافعي لا يجوز لقوله عليه السلام **مَنْ جِئْتُمْ مِنْكُمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ**
والماء باردا وعرض الله عنه من وجد موضعاً يسجد فيه ومن لم يجد يسجد على ظهر اخيه
ولا ان فيه ضرورة ولذا لا يجوز اذا سجد على ظهر غيره المصلح ولا على ظهر من يصلي صلوة اخرى
لعدم الضرورة فيه وقال في المجتبى لو سجد على ظهر من معه ساجد على ظهر من معه
لا يجوز وهو مند انه لا بد من ان يكون السجود عليه ساجداً على الارض لا على ظهر من معه
في الصلوة وقد ذكرنا في المحقق ان السجود على كنهه او على ثوبه او على ركبته قبل سجود وقيل لا
وفي فتح القدير والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والخذ وقد ذكرنا ايضا في الخلاف
في عدم جوازها على الركبة ولو كان موضع السجود موضعاً من موضع قد بينه مقدار البتة
مختصين جان وان كثرت على ما في الحيط وقدر في البيت بل يفتي البخاري بجمع نافع عن
استصحابه فقد اذ ارتفاع البتة بين المنصوبين نصف ذراع الشئ عشرين اصبعاً وهي
اي السجدة **تتم بالرفع اي برفع الرأس عند سجدة** لان تمام الشئ بانتهائه وانتهاء السجدة
بالرفع وعند ابو يوسف **بالوضع اي بوضع الجبهة على الارض** لان السجود عبارة
عن الاحتفاظ وذا يتم بوضع الرأس على الارض ورواية الرفع عليه زيادة على الكفاية
بل دليله وقيل محمد لا يفسد بوضع القدمين على ما في القفاين وشرع خلافه في ظهره في كل
الظهر خمساً والرفعة في الركبة وقيل الخامسة بالسجدة وسبقنا الحديث فيها لا يمكن

اصلاح

اصلاح صلوة عند ابو يوسف لانه يجزئ الوضوء ثم الخامسة ففسد فرضه لغوات القعدة
وعند محمد لم تتم الخامسة فيقضها ويتم بالقعود وقالوا هذا الخلاف في سجن الصلوة
لان سجن الصلوة لا تتم بالوضوء بالاتفاق في طهارتها الرواية حتى لو تكلم واحد منها عليه
اعادتها **ثم برفع راسه** وقد مر ان هذا الرفع سنة على الاصح وعن ابي حنيفة فرضه واختلف
في مقدار ما يرفع بين السجدة بين قفاي الهداية الاصح انه ان كان الى القعود اقرب
جاز وان كانا الى السجود اقرب لا يجوز لانه بعد ساجداً فلا يقوم عن سجدة في الحيط
والكفاية والعناية انه اذا ازال جبهته عن الارض ثم اعادها جان عن السجدة في ديون
ماروي عن الحسن انه اذا رفع راسه بقدر ما يجري الريح بينهما يجوز ودرجته في الكفاية
الركبة يتعلق بادي ما ينفصل عليه الاسم كالركوع والسجود فكذا الرفع يكتفي بادي ما ينفصل
عليه اسمه **مكتراً** فيه اشارة الى مقارنة التكبير لا انتقاله على امرته تكبير الركوع **ويجوز طمأنينة**
وقد ذكرنا ان هذه الجلسة والطمانينة فيها فرض اوسنة او واجب فارحب اليه **ثم تكبير**
للمنوفض الى القيام الى الركعة الثانية لما روينا انه عليه السلام يكبر عند كل خفض ورفع
في رقع وجهه **ثم يديه ثم ركبتيه وينهض قائماً من غير قعود** وقال الشافعي في جليل خيفة
لما في البخاري عن مالك بن الحويرث انه رأى النبي عليه السلام اذا كان في وضوء صلوة لم ينهض
حتى يستوي قائماً ولنا ما روينا عن النبي عليه السلام كان ينهض في الصلوة على صدى
قدميه وما رواه بحول على ماله الكبر او على قليم الجواز **ولا اعتماد بيد على الارض** لما رواه
ابوداود عن النبي عليه السلام ان يعمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلوة وفيه اشارة
الى جواز الاعتماد على يديه على ما روينا عنه عليه السلام ويكره تقديم احدى رجليه
عند النهوض على ما في الزيلعي **والركعة الثانية كالاولى** في جميع ما سبق من الاركان والواجبات
والسنن والادب **الا انه لا يثنى** لانه شرع في اول الصلوة ولهذا استخضع عام الاستفتاح
ولا يفتوي لانه شرع في اول القراءة لدفع الوسوسة فلا يتكبر الا بتكبير المجلس **ولا**
يرفع يديه الا في المواضع الثمانية التي دل عليها بحروف **فقدس صمغ** ثلاثة منها في
الصلوة فالقاء لتكبيره الافتتاح والقاء للقبول والعين للعين والميم للميم والعين لعزات والجمع
فالسبح لا يستلزم المحر والصاد للصعود على الصفا والميم للميم والعين لعزات والجمع
للجرح والرفع في الثلاثة الاول مجزاء الاذنين وفي الجنة الباقية تفصيل في استدلال المحر
وعند المهرين الاولى والوسطى برفع هذا منكبيه ويجعل باطنها نحو الكمية في ظهره
الرواية وعند الصفا والمروة ويعرفات برفعها كالدرعاء باسطا يديه نحو السماء
كذا في الظهيرة من الماسك ومنه ظهران موضع الرقع شمس تاسمها موضع الدعاء
اكتفى المصنف بما فهم مما ذكرنا او يقال مراده بيان مواضع الرقع على وجه السنة
المؤكدة والرفع في موضع الدعاء مستحب لانه مؤكدة على ما صرح به في الجرد وقد ذكرنا
انه لا رفع ولا تكبير عند الاستواء من الركوع خلافاً للشافعي ولنا ما رواه ابوداود
عن البراء قال رايت رسول الله عليه السلام يرفع يديه حين افتتح الصلوة ثم لم يرفعها
وما رواه مسلم ايضا عن جابر قال خرج علينا رسول الله عليه السلام فقال ما لي اريك
رافع ايديكم قالها اذا نابت جبل شمس سكوا في الصلوة وما رواه الشافعي في الرقع عند
الاستواء من الركوع محمول على ابتداء السلام ثم نفض على ما ذكره مشايخنا **فاذا رقع**

رأسه من السجدة الثانية من الركعة الثانية اقترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب
يماه نصباً لما رواه مسلم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في كل ركعتين **الغنيّة**
الى اخره وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وهو حجة على مالك فيما روى عنه
من التورك وفي الزاهد ان هذا في الفرض وفي النفل بعد كيف شاء كما روي لاث
النفل مبناه على التخفيف لكن من هذا الجمهور انه مثل الفرض في الجلوس على ما في النووي
وايضاً الكلام في السنة والاختفاء في ان السنة في النفل مثل الفرض لا في الجواز والا
فلا خفاء في جواز التورك في الفرض ايضا لكنه تارك السنة **وجه اصابعها** الى ما روي
رجله اليمنى **مخى القبلة** لما رواه النسائي عن ابن عمر من سنة الصلوة ان يمس قدم
اليمنى ويستقبل بامساها القبلة ويجلس على اليسرى **ووضع يديه على فخذه** لما رواه
كان رسول الله عليه السلام اذا قصد وضع يديه على فخذه اليمنى واليسرى على فخذه
اليسرى وذكر الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين اصابعه كحالة الركوع لما
روى عن ابن عمر ان النبي عليه السلام كان اذا جلس في الصلوة وضع يديه على ركبتيه
والاول اصم على ما في الخلاصة وما رواه الطحاوي محمول على الجواز والا في الاضحية
وفي المحيط خبر بين القولين بلا مرجح **وبسط اصابعه** على فخذه **مخى القبلة**
وفيه اشارة الى انه لا يشترط السبابة عند الشهادتين وقد اختلفوا فيه وفي الحالة
المختار انه لا يشترط في الولوج والتجسس وعليه الفتوى وفي سنة المفتي انها مكروهة
وفي التبيين ومنية المصل ان كثير من مشايخنا لا يرون الاشارة وقال في فتح
القدیر ان كثيرا من المشايخ انكروا الاشارة في الصلوة وهو خلاف الدرر في فتح
ان الاشارة قول وقول ابي جبار ان يقبض خصره والتي يليها دحلق الوسطى واليها
ويضم المسبحة وهكذا عن ابي يوسف في الامالي ويكره ان يشير بمسبخته وقيل
يقبض الوسطى والخضر والبصرة ويضع راس يهامه على حرف مفصل الوسطى الاوسط
وعن الحلواني انه يرفع الاصبع عند التفتي ويضمها عند الاثبات اشارة اليها وفي
النووي لاشارة مستحبة عند الشافعي لما في مسلم انه عليه السلام كان يشير
باصبعه السبابة ووضع يهامه على اصبعه الوسطى وله احاديث كثيرة وفيه رسالة
للشيخ علي الفارسي ورجح فيها الاشارة **وقرأ تشهد ابن مسعود** احزاب عن تشهد
ابن عباس وعمر ابي موسى الاشعري وغيرهم فان لكل منهم تشهدا والافضل تشهد
ابن مسعود لما روى عنه رضي الله عنه قال اخذ رسول الله بيدي وعلمني تشهد
كما علمني السورة من القرآن وانما بابكر الصديق علم الناس تشهد ابن مسعود
وهو الخيانت اي الملك والبقاء او العظمة او العبادات القولية لله اي لا غير
كما ذكره ملك العرب فيكون الامر للافراد والصلوات اي العبادات البدنية **والطهارة**
اي العبادات الخالية **السلام عليها** اي النبي ورحمة الله وبركاته وهذا القول
من النبي عليه السلام حكاية لسلامة تفت عليه السلام علينا وعلى عباد الله قبل الاشئ
اشرف من العبودية فمن بين صفات العباد ولذا خصه بالذكر **الصالحين** اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وفيه اشارة الى ان العبودية
اشرف من الرسالة ولا يزيد عليه **في القعدة الاولى** لما في مسند احمد انه عليه السلام

قال ابن مسعود ان كان في وسط الصلوة نهض حين يفرغ من تشهد وان كان في
اخرها دعا بعد تشهد ثم يسلم فلونادعيا يكره تحريما لكونه ترك الواجب فيجب
اعادتها ولو سهوا يجب السهو بزيادة اللهم صل على محمد لتأخير القيام للاجل
خصوص الصلوة على النبي عليه السلام وفيه حكاية مشهورة عن ابي جبار سيما في كرها
في السهو وقيل بزيادة حرف واحد يجب السهو والا وهو المختار على ما في الخلاصة
ويقرأ فيها بعد الاولين من الفرض الفاتحة خاصة اي يروى في سورة وقوف
لما في البخاري انه عليه السلام كان يقرأ بعد الاولين من الظهيرة الكتاب وهكذا
في العصور في الاختيار ان ضم سورة في الاخرين فهو مكروه مراده كراهة تنزيه
زيادتها جائزة فيها على ما صرح به في الخلاصة وبتبعه في غاية اليقين الحديث علم
انه عليه السلام كان يقرأ في صلوة الظهر في الاخرين قور خمسة عشرية لكن
تركها اية لما روي انه حديث مسلم محمول على تعليم الجواز وما روي انه على الاول
وقد ذكرنا في عدد الواجبات ما يتعلق بها **وهو اى القراءة فيما بعد الاولين**
افضل وفي رواية الحسن انها واجبة والصحيح هو الاول على ما في الهداية **وان سج**
ثلاث تسبيحات بدل الفاتحة **او سكت** قد مر تسبيحة علم ما في النهاية اول ثلاث
تسبيحات علمها في الزيلعي **جاء في ظاهر الرواية والقعدة الثانية كالاول** في
افتراض رجله اليسرى والجلوس عليها ونصب اليمنى وكوت التشهد واجبا ليس
مراده المصير بل القعدة الثالثة والرابع الى العاشرة كذلك لا ترى الى ما قاله ابو
الليث في خزانة الفقه واكثر ما يقع التشهد في الصلوة الواحدة عشر مرات وهذا
يدرك الامام في التشهد الاول من صلوة المغرب وتشهد معه ثم يشهد معه الثانية
وعلى الامام سهو فيسجد معه ويشهد الثالثة ثم تذكرا امام ان عليه سجدة
تلاوة فيسجد ويشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويشهد معه
الخامسة ثم اذا سلم الامام فقام الى قضاء ما سبق وصلى ركعة ويشهد السادسة
ثم صلى ركعة اخرى ويشهد السابعة وقد كان سبي فيما يقضي فسجد السهو ويشهد
الثامنة ثم تذكرا في اية سجدة فيما يقضي فسجد ويشهد التاسعة ثم يسجد لهذا
السهو ويشهد العاشرة انتهى ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلوة
في القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة بوضع القعدة في سجود ويسجد يسجد السهو
لبطلانه بالعدد الى سجود التلاوة كذا في البحر **والمرأة تقترئ اي يقعد على ارضها اليسرى**
على اشارة اليه بقوله **وهو ان يجلس على ايتها اليسرى** وتخرج كلتا رجليها من
الحجاب الا يجمع فاذا اتم التشهد فيه اي في القعدة الثانية وقد ذكرنا ان قراءة التشهد
واجب في ظاهر الرواية وقيل انه سنة في القعدة الاولى واجب في الثانية وقيل سنة
فيهما وعامة مشايخنا على الاول وذكر في المحيط اذا قعد قد ارشد وقيل بعضه
فعلى قول ابي يوسف يجوز صلوة كما لو ترك كله لان قراءة التشهد واجب ليس يفرض
فلا تبطل صلوة من تركه وعلى قول محمد تبطل صلوة لانه اذا شرع في القراءة افترق
عليه اتمامه والا فلا يصح **صل على النبي عليه السلام** وهي سنة وقد بيناه في سبيله
في الشن وان موجبا لاية هو الافتراض في العرش لان الامر لا يقضي التكرار

وقد استوفيت مقتضاه أولا فلا يجب علينا ثانيا على ما ذهب اليه الشافعي واحد
وهذا مما اختلف فيه بين اصحابنا واما الخلاف بين الطحاوي والكرخي في وجوبها
كما سمع ذكره من نفسه او من غير موجب للتفسير بالترك لا في افتراءها فاختر
الطحاوي كذا الوجوب وصححه في النسخة والمحيط ثم اختلف على قوله انه لو تكررت
في مجلس واحد هل يتداخل الوجوب فيكفيه صلوة واحدة او يتكرر الوجوب من غير
تداخل صحيح في الكافي من باب سجود التلاوة الاول والزيادة وكذا التمثيل وقيل
يجب ان يثبت في كل مرة الى التلاوة وصحح في المجتبى الثاني وخرق بينه وبين تكرار ذكر الله
تعالى في مجلس واحد حيث يكفي فيه ثناء واحد وروى صلوة واحدة واختار الكرخي
استحباب التكرار لا وجوبه ودرجته شمس الائمة السرخسي قدح في قول الطحاوي بانه
مخالف للاجماع وقال بعض اصحابنا ان الاحاديث التي وردت فيها الدعاء بالرغم والاباء
والشقا والوصف بالخل والجفالم لم يصل عليه اذا ذكر اسمه عنده يرفع قول الطحاوي
فان الوعيد يميل هذه الامور من علامات الوجوب ولعل السرخسي ظن ان الطحاوي في الافتراء
كالشافعي واحد فرده عليه بادعاء الاجماع على خلافه ومراده هو الوجوب المصطلح عندنا
الذي ثبت بغير واحد لا الافتراض ومن هنا ظهر ان الصلوة على النبي عليه السلام تكون
فرضا واجبا وستة ومستحبة ومكرهة فالاول في العروة والثاني ذكر على ما صححه
في النسخة والمحيط والثالث في الصلوة والرابع في جميع اوقات الامكان وللناس في الاول
التي ينبغي ان لا يذكر فيها اسم الله ولا اسم الرسول عليه السلام ثم اختلفوا في كيفية
فذكره عيسى بن ابيان في كتاب الحج ان محمد اسئل عن الصلوة على محمد عليه السلام فقال
يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وكان ابن
زيد وارحم محمدا وعلى آل محمد كما ترحم على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وقيل
انه مكره لا يهاجمه تقصير الانبياء عليهم السلام وذكر الامام السرخسي انه لا بأس به لو روي
به ولا ناصيا وان جاز ان يستغنى عن رحمة الله تعالى حتى جاز ان يقال اللهم الله
اذا ختم الى الصلوة عليهم حين ذكر اسمائهم واما المتن ان يقول اللهم الله ابتداء فان قيل
مال الحكمة في قوله اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم ثم محمد افضل منه اجيب بان مبتدأ
عليه السلام سأل نفسه ولاهل بيته ليتم النعمة عليهم كما اتفق على ابراهيم وآله وقيل
انه سأل ذلك لامتة وقيل سأل ذلك قبل ان يعلم انه افضل عن ابراهيم عليه السلام وقيل
معناه صل على محمد وتم الكلام هنا ثم استأنفت وعلى آل محمد اي وصل على آل محمد كما
صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم **ودعا نفسه** ولو ادعى ان كانا مؤمنين ولسائر المؤمنين
بما يشبه الفاظ القرآن اي ما كان موجودا في القرآن من الادعية لان حقيقة المشاهدة
غير متصورة لان القرآن معجز بلفظه لا يشابهه شيء مثل ربنا لا ترخ قلوبنا ربنا آتينا
في الدنيا حسنة **والادعية الماثورة** معطوف على ما يشبه او على الفاظ القرآن وعلى القرآن
ومن الماثورة ما رواه مسلم اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر
ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال واما اطلاق المدحولة ولم يثبت
بنفسه لان السنة ان لا يخلص بالدعاء نفسه لقوله تعالى واستغفر لذنوبك والمؤمنين

والمؤمنين

والمؤمنات الا ان المستحب تقديم نفسه في الدعاء كما ثبت في سنن ابي داود وغيره
قلن أنفسه ولوالديه واما قوله يا ايها النبي لا يعجزك الدعاء بالمعقود المشركين حتى
قال القرافي من المأثورة ان الدعاء بالمعقود لك في كونه لطلبه كذيب الله تعالى فيما اخبر
بقوله لا يعجزك ان يشرك به ويعجز ما دون ذلك ولا ينقص بالذي يوحى عليه السلام لانها
كانا مؤمنين على ما صرح به اهل التفسير قيل انه عام لا كافر لانهم اختلفوا في جواز منفرة الكفر
عقلا فذهبت الاشاعرة الى جواز عقلا كما جوزه اهل طوالة المؤمنين في النار عقلا مستلذين
بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظنا فيجوز العقول وان لم يسب عن النقل وقال شيخنا الذي يري
لا يجوز عقلا كما لا يجوز في نقد لانه قضية لكن يقتضي التفرقة بين المعنى والحس ويكون
على خلاف قضية لكنه لا يجوز عقلا على الله تعالى لان افضاله لا يتخلو عن الحكمة فاذا كانت
جواز منفرة الكفر عقلا مختلفت فيه فالدعاء بما جوزه العقل ليس بغير ولا ذنب على راي
الاشاعرة لكن جمهور الماترية لما اجمعوا على عدم جوازه قلنا ان الدعاء بما لا يضر
العقل والنقل ذنب ومثل هذا الخلاف يكفي في الحكم بعدم التكفير لا بعدم الذنب وذلك
لان مثل هذا الخلاف مما للعقل فيه مدخل اذ ليس من السميات المختصة فيكون شبهة
في الكفار وهل يجوز الدعاء بمنقرة جميع ذنوب جميع المؤمنين وقيل نعم لقوله تعالى ولا يفر
ما دون ذلك وان الله يعجز الذنوب جميعا وقيل لا مستلذين بانه لا يثبت من تقوى المؤمنين في
طائفة ولو فرقوا من المذنبين الموقنين لكانت كل نصرة من شرع الدالة على الوعيد من الصلوة
بالكيفية وان كان الخلاف في الوعيد بالنسبة الى بعض الاشخاص كونه كرها فيجب فليست بعض
المؤمنين من مركبة الكيفية بمقتضى وعيد لوقا القرافي الدعاء بالمعقود لجميع المؤمنين
جميع ذنوبهم حرام لان فيه تكديرا لاماديات الحقيقة المصروفة بانه لا يرد من تقدي طائفة من
المؤمنين بالناشر يخرجهم من ايشاعة او يفر شفاعته لكنه ليس بغير كراهية الدعاء بالمعقود للشرك
لان في الدعاء بالشرك ما تكذيبا لقاطع وفي دعاء المؤمنين تكديرا للطغي واما قوله الداعي
اللهم اغفر لي ولجميع المؤمنين فيجوز ان يريد بالمعقود نفسه المعقود من جميع ذنوبه واما جميع
المؤمنين فان راد المعقود من حيث الجملة ولم يشركهم في طلبه لنفسه فهو طائر وان راد
المعقود لكل احد من جميع ذنوبه فهو الحرم الذي ذكرناه انتهى وهذا وان رده اكرام في
شرح البخاري لكنه اسند كونه اذ هو للعاصي **لا بما يشبه كلام الناس** ما روي عن صلوات
هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وهذا حجة على الشافعي في قوله انه يجوز الدعاء
بكل شيء على ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الدعاء بالقرآن والادعية الماثورة ولا
ولا حجة له في دعائه من غير ان يثبت من المسئلة ما شاء لان ما روي عن النبي في الدعاء
في كل شيء اعم من الدعاء في نفسه ما يشبه كلام الناس وما لا يشبهه فشرها المظهر وبلا يقول
بشأن الدعاء بالعباد وبما يستحيل سؤاله منهم واختاره في الهداية والكا في وهو رواية
الجمهور الصغير وشره بظنهم بما لا يشبهه بما يستحيل سؤاله من العباد وكان في القرآن
او في السنة وشره ما يشبهه بخلافه فعلى هذا القول اللهم ربنا فلاتة اللهم اكسني
قوله اللهم اكسني قولا اللهم اعطني كذا ردها وقصد صلواته باتفاق الفريقين لانها
من كلام الناس باتفاقهم ولوقا قال اللهم اعطني الجنة اللهم اعوذ بك من النار اللهم
لا توفني الخ اللهم اغفر لي ولوالدي والمؤمنين والمؤمنات لا تقصد لانها ليس من

والمؤمنين

كلام الناس باقتناعها لانها مما يستحيل سؤلها من العباد وانها مروت في السنة
والقرآن وكذا لو قال اللهم اغفر لي ولا تخلف نفسك باقتناعها لانه مما يستحيل سؤلها من العباد
وقد ورد في القرآن حكاية عن موسى عليه السلام رجا غفران ولا تخلف عنه ظهر ضعف ما نقله
في الخلاصة عن انكر انها بنفسه باللهم اغفر لاني ولحق ما نقله عن شمس الائمة الخليلان
انها لا تقبله به **الحج** ولو قال اللهم اغفر لي ولا تخلف لاني ولا تخلف لا تقبل
على تفسير اليهود لان الغفر مما يستحيل سؤلها من العباد فلا يكون من كلام الناس ونفسه
على تفسير البعض لانه من كلام الناس على هذا التفسير لعدم وروده في القرآن ولا في السنة
ولهذا هم في الخلاصة والخرقة بفسادها بهذه الدلائل على اختيارهم تفسير البعض
لكن قال في التمهيد لو قال اللهم اغفر لي نفس اتفاقا ولا تخلف عليك ان دعوى الاتفاق
مشكل بعد اختلافهم في التفسير على ما ترى الان يقال مراده بالاتفاق اتفاق الذين في هذا
التي تفسر البعض قال في الحاوي القدسي من سنن القعدة الاخيرة الدعاء شيء من صلوات
والذي بنا لنفسه ولوالديه واستاده وجميع المؤمنين فظهر منه انه لو قال اللهم اغفر لي ولا تخلف
ولا ستادني لا يقبل صلواتي مع ان الاستاد ليس بذكر في القرآن ولا في السنة في هذا
على تفسير اليهود ولو قال اللهم ارزقني من ثقلها وقتها وقلها وعلها وبصلها لانه
بالاتفاق لان طلب الرزق من العباد محال لان الرزاق هو الله تعالى لا غيره وهو يذكر
في القرآن بعينه ولو قال اللهم ارزقني بقلها وقتها وعدتها وبصلها تقبل على التفسير الثاني
لعدم ذكره في القرآن ولا في السنة وانما على التفسير الاول فاقبال ان لا تقبل بناء على
اختصاص طلب الرزق بالله تعالى وانما في الهداية من انه لو قال اللهم ارزقني الاصح
انه نفس لانه من كلام الناس فلا يخص طلب الرزق لما حكم بالفساد فيه فذكر عليه
شكره بآيات الرزاق في الحقيقة هو الله تعالى وقوله رزقا لا يرزق الجيش مجاز وكذا لان
فيما قاله في الخلاصة اللهم ارزقني فادته الاصح انه نفس ويمكن توجيه ما في الهداية
بمحل كلامه على التفسير الثاني انما هو كذلك مساق كلامه بخلاف كلام صاحب الخلاصة
لانه انما تفسر اليهود وقال في المصنفات لو قال اللهم اغفر لي نفس ففسد ولو قال اللهم
اغفر لي والدي لا تقبل انتي والفرق بينهما مشكل لان صفاء الدين لا يستحيل سؤلها من
العباد فيكون كلام الناس على كلا التفسيرين فالتفسير الثاني ففسد ولو قال اللهم
الوجه ان الذي يشبه كلام الناس انما يقصد الصلوة انما كان قبل تمام فرائضها
انما اذا كان بعد المشهد فلا يقصد بها لان حقيقة كلام الناس لا يظلمها في هذا
كذا في الغاية وقال فيها ايضا عدم فساد الصلوة بطلانها عند هذا وكذا في جرح
لان كلام الناس من المصلي فتتم به صلوة لوجود الخروج بصفه ففسد منه ان
المنع ههنا عن الدعاء بما يشبه كلام الناس ليس بخرق من فساد الصلوة بل
للاصرار عن فساد الجزاء الملا في كلام الناس وعن ترك الصلاة لان الجزاء بالعبادة
ههنا هو الدعاء بعد المشهد والصلوة على النبي عليه السلام ثم يسلم عن يمينه
لما رواه مسلم انه عليه السلام كان يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده
وهو حجة على ما لك في قوله ان السنة تسليمة واهق تلقاء وجهه وفيه إشارة الى
ان السنة تقديم اليمين وفي المحيط ان يسلم اولاً عن يساره فيسلم ثانياً عن يمينه فلا

عن يساره

96
عن يساره واذا سلم تلقاه وجهه بعيد السلام عن يساره وفي البحر لمسلم عن يمينه وعن
عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يشكلم او يخرج من المسجد وهذا بيان السنة
لان الواجب تسليمة واحق باله اتفاق على ما في النوى مع الامام وهو الاصح على ما في
الخلاصة اعتبارا بالتحريم عند ابي ج وفي رواية عنه يسلم بعد الامام وهو قول
الامامين في التحريم والفرق له على هذه الرواية ان في مقارنة التكبير للتكبير الامام سرعة الى
العبادة وفي مقارنة السلام سرعة الى الخروج عنها فيقول السلام عليكم ورحمة الله
وهو المتواتر ولو قال سلام عليكم والسلام بدون عليكم او عليكم السلام اجزاء وكان
تاركاً للسنة ومنهم من اوجب التعريف ولا يريد ويركاه على ما في المحيط وعلله النوى
بانه بدعة لكن قال في الحاوي القدسي انه مروي وقال ابن امير الحاج انها جاءت في سنن
ابن اود من حديث وان ابن حجر باسناد صحيح وقد ذكرنا بعض ما يتعلق به في عقد الواجبات
وعن يساره كذلك لما رواه **وينوي الامام به من يمينه ويساره من الحفظ**
الذي هو معه وقيل ينوي بالتسليمة الاولى من يمينه من الحضور لانه التخلل بالثانية
ينوي جميع عباد الله الصالحين من الملائكة والانس والجن على ما في السراج والاول اصح
لما في المحيط عن محمد ان التسليمة الاولى للجنة والمزوج والثانية للجنة الحاضرة
وانما الختم الى الجنة لانه مقيم للسنة فينويها كسائر السنن ولذا ذكر شيخ الاسلام
انه اذا سلم خارج الصلوة ينوي السنة ايضا وقال بعد السلام لا حاجة للامام الى
النية في السلام واخر الصلوة لانه يجهر بالسلام ويشبه اليهم وهو في النية والاول
اصح لان الجهر للاعلام والنية لا قامة السنة وتجوز الاشارة لا يقيمها وفي كلامه
اشارة الى انه لا ينوي النساء وهم صرحوا انه لا ينوي النساء في زماننا لعدم حضورهن
للمعامة او لكونه كمن ذكر محمد في الاصل انه ينوي الرجال والنساء والتوفيق بينهما على حضورهن
وعدم حضورهن فذكر محمد على حضورهن الجماعة في زمانه وما ذكره المشايخ على عدم
حضورهن ثم اختلفوا في كيفية نية الحفظه فيل ينوي اكرام الكتابين وجعل جميع من
من الملائكة من خمس وستين اومة وستين على الخلاف المعروف وتقدم الحفظه
على الناس في الاصل وعكسه في الجامع الصغير فتجمل في المسئلة روايتان وقيل ان
المسئلة مبني على مسئلة ان الملائكة افضل ادنى آدم افضل فحين صنف محمد كتاب الصلوة
كان من رايه تفصيل الملائكة وصنف الجامع الصغير كان من رايه تفصيل بن آدم والمسئلة
مبسوطة في الكلام وقد بينا هاتئ **والمقتدى كذلك اي مثل امامه فياخر وينوي امامه**
في الجاهل الذي هو الامام فيه اي في ذلك الجاهل **وينوي فيهما** اي في الجاهلين **انما زاده**
اي ان هاتئ المقتدى الامام وعن يوسف بن يوحى ايضا في الجاهل بن اليمين ترجيحاً على
اليسار **وينوي المنفرد الحفظه فقط** ان ليس معه غيرها وفي المحيط ان المنفرد ينوي
جميع من هو على جانبيه من الرجال والنساء من المؤمنين ثم بعد السلام على جانبيه فان
كان اماماً وكانت صلوة يتنقل بعدها فانه يقوم ويتحول عن مكانه يمينه او يساره
او خلفه ويصلي ذلك الفل والجلوس مستقبل القبلة بدعة على ما في البحر وان كان
لا يتنقل بعدها يقعد مكانه وان شاء انخرط يميناً او شمالاً واستقبلهم بوجهه
ان لم يكن بجذاه متصل سواء كان في الصف الاول او في الاخير لان الاستقبال الى المصلي كونه

على ما صححه في البدايع وقال في المحيط يستحب ان يخفف عن يمين القبلة ويمين القبلة ما يجاز
يسار المستقبل قال في المنية اذا تمت صلوة الامام فهو مخير ان شاء ان يخفف عن يساره
وان شاء ان يخفف عن يمينه وان شاء ان يهاب الى جوارحه وان شاء استقبال الناس بوجهه
ان لم يكن بمكانه مصل في الصف الاول والاخر والاستقبال الى وجه المصل المكره وهذا
اي التخيير المذكور بين الانحراف والانحراف والجلوس مستقبل الى الناس اذ لم يكن بعد
الصلوة المكتوبة التي انما تنقطع كالنحر والعصر فان كان بعد ما تنقطع يقع في القطع
بله فصل لا مقدار ما يقول اللهم انت السدوم ومنك السلام تباركت يا حي يا قيوم
ولا كراه وبكره تاخير السنة عن حال اداء الفريضة باكثر من نحو ذلك القدر ثم قال فقلنا
عن شمس الاثمة للحلواني هذا اي ما ذكر من انه اذا كان بعد المكتوبة قطع تقوم اليه بغير
تاخير وبكره تاخير السنة اه اذ لم يكن من قصد الاشتغال بالعبادة بان لم يكن له درج
يعرفه عقيب المكتوبة فان كان له ورد معتاد ياتي به بعد المكتوبة وقال الفاضل للجولي
في شرحه ويرقى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره شمس الاثمة بان يحمل الكراهة على كراهة التبر
ومراد الحلواني بالمراد على عدم الا ساءة وما ينبغي ان ينبت عليه ههنا ان من داب
السلف الصالحين انهم يستحبون ويجدون ويكرهون بعد الصلوات المكتوبة لما رواه
في صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال النبي عليه السلام الا احدكم
بما ان اخذ قربة اذكرته من سبقكم يستحبون ويحمدون ويكرهون خلف كل صلوة
ثلاثا وثلاثين قال فاختلفنا بيننا فقال بعضهم تسبع ثلاثا وثلاثين ومحمد بن ثابت
وكبر اربعين وثلاثين قال فرجعنا اليه فقال يقول سبحانه الله والحمد لله والله اكبر
يكون منهم كلهم ثلاثا وثلاثين قال كرماني في شرحه قوله ثلاثا وثلاثين فيقول ان يكون
المجموع هذا المقدار بحيث يكون كل واحد منها احد عشر وان يكون كل واحد ثلاثا وثلاثين
فهو محل وعام الحديث بين ان الحق هو الثاني انتهى وقال القاضي ذكرنا في شرحه المراد
بالصلوة ههنا المكتوبة وقد اختلفت الرواية في عدد الاذكار الثلاثة ففي رواية ما مر
في الحديث من ان كل واحد منها ثلاثا وثلاثين وفي رواية اخرى احدى عشر وفي اخرى عشرين
وفي اخرى ستا وفي اخرى مائة واحدة وهذا الاختلاف يجوز ان يكون بسبب ان ما ذكر
صدر في اوقات متعددة او انه ورد على سبيل التخيير وانه يختلف باختلاف الاحوال
والاشخاص انتهى ولو زاد على العدد المنصوص عليه لا يضره ونواب العدد المنصوص عليه
يحصل له لانه بعد اتيان المنصوص عليه لا يضره الزيادة على ما مر به القاضي ذكرنا
فصل في القراءة في الصلوة خضع هذا الركن بفصل دون سائر الاركان لكثرته
ما يتعلق به من الاحكام ولو قرأ نائما يجوز عن القراءة عند بعض لا عند اخر وكذا الخلق
في سائر الاركان على ما ذكرناه وما يتعلق بالقراءة مشقة ذلك القاري وهو طوله جدا
والاصل فيها ان خطأ القاري ما في الاعراب والحروف وفي الكلمات والالفاظ
وفي الحروف ما يوضع حرف مكان اخر او يتقدمه او يتاخره او يزيده او ينقصه **اما**
الاعراب فان لم يغير المعنى لا تقصد وان غير فاحشا مما اعتقاد كقوله مثل الباري المصور
يفتح الواو فسدت في قول المتقدمين واختلف المتأخرون قال بعضهم تقصد وبعضهم لا
وفي الخلاصة وبه ينبغي وفي فتح القدير يقول المتقدمين احوط وقول المتأخرين انه

مطلب
في علم التفسيرات
عقيب الصلوات

لا تقصد

لا تقصد اوسع وهو على قولنا في يوسف فلا يستر الا عراب ويتصل بهذا الخفيف
المشقة وعامة المشايخ على ان ثلث المدة والتشديد كالحط في الاعراب فلما قال
كثير بالفساد في تخفيف رتب العالمين وايضا للعبادة والاصل فيه انه لو ترك التشديد
في موضعه او اتي في غير موضعه قال لم يغير المعنى لا تقصد وان غير المعنى انما يغيره
وامتهم على انها تقصد وفي الخلاصة والخطا لا تقصد وهو الاصح على ما في فتح القدير
ولو ترك المدة ان كان لا يغير المعنى لا تقصد وان كان يغير تقصد عند العامة والخطا
لا تقصد واما الحروف فاذا وضع حرفا مكان حرف فاما خطا واما عجزا فالاول
ان لم يغير المعنى ومثله في القرآن لا تقصد بالافتاق وان لم يغير وليس مثله في القران
لا تقصد عندها وتقصده عند اليوسف وان غير المعنى وليس في القرآن مثله تقصد
بالافتاق وان غير المعنى في القرآن مثله تقصد عندها لا عند اليوسف لان البقرة
عنده وجود المثل في القرآن لا يغير المعنى كما هو عندها ولا يجمع عندهم بغير المخرج ومن
واعبر بعض المتأخرين وقال ان امكن الفصل بين الحرفين بالاشقة بعد مخرجها
تقصده كالطاء مع الصاد وان كان لا يمكن الفصل بين الحرفين بالاشقة كالطاء
مع الصاد اختلف فيه واكثرهم لا تقصد وبعضهم تقصد كذا في الخلاصة ورفع
عليه فروعا كثيرة وقال في فتح القدير هذا راي مشايخنا المتأخرين ولم تنضبط
قوله عنهم فاورد في الخلاصة ما ظاهره اتفاق المتأخرين لا في قول المتقدمين
انتهى وفي الثانية لو قرأ متطوئا بآراء موضع التثنية لا تقصد والثاني وهو الصحيح
عجز ان كان يجهد في الليل والنهار في تصحيحه ولا يقدر فصدته جائزة ولو ترك
جهده فضا سوء ولا يسهه ان يترك في باقي عمره **واما** اللفظ الذي يقرأ باسم الله
بالتثنية او مكان اللام الباء لا يطاوعه لسانه لغيره فقل ان بدل الكلام فسدت
فان امكنه ان يتخذ آيات ليس فيها تلك الحروف يفعل ولا يستوعب على قياس
الاول وان بدل جهده لا تقصد وفي فتح القدير وبه فافقه كذا في الخلاصة وان لم يبدل
الكلام ان امكنه آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذها الا العاجزة ولا ينبغي لغير
الاقصاء ان يمان وجد آيات ليس فيها تلك الحروف فقرأها فيها فالاكثر على لا يجوز
صلوة فان لم يجد جازت وهل يجوز بقراءة اختلف فيه المشايخ وقال في فتح القدير
وينبغي ان يكون هذا الخلاف فيما اذا قرأ بما فيها تلك الحروف مع وجود ما ليس فيها
ولم يبدل الكلام اما لو يبدل فيبقى عدم الخلاف في الفساد لانه يتبدل المعنى في غير
ضرورة والفاء فاء الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بتكرار الفاء مثل الالف **واما**
التقديم والتأخير فان غير المعنى تقصد وان لم يغير لا تقصد عند محمد خلافا لابي يوسف
ولما الزيادة ومنه فلك المسمى فان لم يغير لا تقصد عند عامة المشايخ وعن ابي يوسف
روايات وان غير تقصد وكذا النقصان ان لم يغير لا تقصد وان غير تقصد هذا
اذ لم يكن الحرف الناقص من الكلمة **واما** ان كان من الكلمة فقال في فائض ان كان حرف
حرفا اصليا من كلمة وغير المعنى تقصد وفي فتح القدير وبه فافقه بل وراه او زاع
ولو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرفا من اولها او اوسطها تقصد **اما** التغير المعنى او
تكون لفظا **واما** الكلمة مكان الكلمة فان تقاربا معنى وفي القرآن مثله تقصد اتفاقا

واذا لم يوجد مثله فيه فذلك عندنا عن أبي يوسف **ولا يمان** ولو لم يتقاربوا ولا مثل
له فيه نفسه اتفاقا وان كان له مثل فيه وهو **لا يمان** فذلك عندنا عن أبي يوسف نفسه
اتفاقا وقال بعضهم على قياس قول أبي يوسف لا تقصد وفي فتح القدير مذهب كان يعني ان يقال
والصحيح من مذهب أبي يوسف نفسه ومن وضع كلمة مكان اخرى ان ينسب بالنبوة
الى غير ما ينسب اليه فان كان في القرآن فهو موسى بن عمران لا تقصد عند محمد ورواية
عن أبي يوسف وعليه السانعة وان لم يكن كبر اربعة عتبات تقصد اتفاقا وقال في قاضيا
اذا اراد ان يقرأ كلمة بغير على السانعة بغير كلمة فجمع وقرأ الاولى او ركع ولم يتبها ان كان
بغير كلمة لوانها لا تقصد صلوة وان كان لوانها تقصد صلوة تقصد بغير كلمة ولا تقصد بغير كلمة
وهو الصحيح انتهى **واما** المتقدم والتأخير فان لم يعلم تقصد وان غير تقصد ويمكن
ان يراجه في الكلمة مكان الكلمة **واما** الزيادة فان لم يعلم تقصد وهي في القرآن لا تقصد
وان غيرت وهي في القرآن ضدت وان لم يغير وليست في القرآن لا تقصد عندنا عن أبي يوسف
عند أبي يوسف ولو وضع الظاهر موضع الضمير تقصد عند بعض المشايخ وفي الخلاصة
لا تقصد وهو الظاهر لانه زيادة لا تغير ومن الزيادة القراءة بالالمان او زيادة الحركات
فاذا خشي انفسه كذا في الخلاصة هذا الموضع في قاضيان والجملة وغيرها
منها وانما يطلب منه واعلم ان المصلي اذا لم يقرأ بالزيادة او النقص في قراءة الحنا
يغير المعنى كفتح لام الصائين لا يجوز صلوة وان اعادها بعد ذلك على الصواب كذا
في المنظومة وشرحها **بجهر الامام في القراءة** اي يجب عليه الجهر فيها ولو لم يأتها
على القول ان اتيان الاركان ثانيا يجزيه وقيل لا يجزيه والحنا وهو الاول على ما
ذكرناه في القراءة لان ما عداها من الازكار وفيه تفصيل ان كان ذكرها واجبا
للصلوة فانه يجزيه كتكبير الافتتاح وعند كل خفض ورفع ان كان اماما اما المنفرد
والمقتدى فلا يجزيه ان يري وان كان يخص ببعض الصلوة كتكبيرات العبد بين جهر به
وكذا القنوت في مذهب العراقيين والحنا فيه الاخفاء عند محقق شافعيان واما
ما سوى ذلك فلا يجزيه مثل التشهد وآمين والتسبيح لانها اذكار لا يقصد
بها الا سلام **في الجمعة والعبدان** والمحققان هما التراويح والوتر في رمضان للقد است
وفي التلويح ان المتفعل بالليل ان كان اماما فالجهر واجب **والجهر او يبي المشايخين**
اداء لان المعنى عليه السلام كان يجهر بالقرآن في الصلوة وكان المشركون يوزعون
بالسنة فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها واتبع بين ذلك بين
فكان يخافت بعد ذلك في النهارية ويجهر في الليلة لان المشركين كانوا يشعرون
بذلك كل والشرب والنوم في الليل فكانوا يراء من الازاء بالجهر واما الجمعة والعبدان
فلا تقرأ عليه السلام اقامتها بالمدينة بعد الهجرة وما كان المشركين بها قوة يوذون
بها وهذا العذر وان زال بقلية الاسلام فالحكم باق بعد لان بقاؤه لا يحتاج
الى بقاء علقته ولانه خلفه عن امر وهو كثر استغفال الناس في النهاية دون
غيرها وفي البحر قال لا يجهر الامام نفسه بالجهر وفي السراج الوقاح الامام اذا جهر
فوق حاجة الناس فقد اساء **وقضاء** لان القضاء يحكي عن الاداء ولما روي محمد
عن ابي عن حماد عن ابي عن عيسى بن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعالى من زيننا الليلة

قاله بعل

فقال رجل من اصحابنا يا رسول الله احرمكم فخرهم حتى اذا كان من الصبح غلبته عينه
فاستيقظوا الا يجهر الشهي فقام رسول الله فتخشا وتوقشا اصحابه واملوا في قاذن
وملوا كفتين ثم اقيمت فملى الجهر باصحابه وجهر فيها بالقراءة وهذا وان كان من ركعة
حجة عندنا **وخبر المنفرد في نفل الليل** والذي ظهر منه ان لا رجحان بين الجهر والاضاء
فيه ولكن الظاهر من الهداية ان الجهر افضل فيه حيث قال وفي نفل الليل يجزى اعتبارا
بالفرض في حق المنفرد وقال في العتاية وهذا يدل على ان الجهر افضل في حقه لانه الفرض في
حق المنفرد كذلك في نفل الليل لانه يجزى في نفل النهار صما اعتبارا بفرضه **وخبر المنفرد**
ايضا في الفرض الجهر في ان كان في وقت انما قد اخذنا لما في الهداية ان من قاتل العتاء
فصلها بعد طلوع الفجر ان جهر فيها لما رويناه من خبر القدر وان كان رجوعه
حتما ولا يجزى هو الصحيح لان الجهر يجزى اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه
التخيير ولم يوجد احدهما انتهى وفيه بحث لان انحصار سبب الجهر في الامر بالمكوث
ممنوع لجواز ان يكون موافقة القضاء الاداء وتكونا حاكية عنها سببا للجهر ايضا
في حق المنفرد ولذا قال الامام الشيخ في غير الاسلام بالزبدوى وغير الدين قاضيان وانما شافعي
والمجوب في شرحهم للجامع الصغير ان الجهر افضل في قضاء المنفرد الصلوة للجهر لان
القضاء يكون على وفق الاداء وفي الاداء المنفرد تخيير بين الجهر والحنا والقضاء
فذلك في القضاء وصحته في الذخيرة وما قيل ان ما ذكره صاحب الهداية من سبب الجهر
ثابت بالاجماع واما موافقة القضاء الاداء فليس على سببها اجماع ولا نقض فجعلها
سببا يكون اثبات سبب بالراي ابتداء وهو باطل فليس على ما ينبغي لان سبب
الاداء هو عينه سبب القضاء على الصحيح فيجب المماثلة بينهما في الذات والصفة
والافضل الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة **وتخفيان** اي الامام والمنفرد
حتميا **سوى ذلك** اي الظهور والعصر ثالث المغرب واخر في العشاء والكسوف
والاستسقاء ونفل النهار بخلاف نفل الليل الامام فانه يجزيه علما في الزلزالين
عصام بن يوسف ان المنفرد لا يجب عليه الاخفاء فيما يخافت لعدم وجوب سجود
بتركه بخلاف الامام فانه يجب السهو عليه بتركه وروى بان الامام انما وجب عليه
السهولان جنائبه اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعبه في
فتح القدير بان لا يترك ان واجبا قد يكون اكتمل واجب لكن لم ينط وجوب السجود الا
بترك الواجب لا باكدا الواجبات ولا برتبة مخصوصة منه حيث كانت المخافة
واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود **واد في الجهر استماع غيره واد في**
المخافة استماع نفسه في الصحيح اختلفوا في جهر الجهر والاخفاء وتصحيحها
واكثر المشايخ على ما ذكره المصنف تحديدا وتصحيحا وهو قول ابي جعفر الهندي والف
وهذا الكرخي الى ان اد في الجهر ان يسمع نفسه واد في المخافة تصحيح الحروف
باللثا وقال لان القراءة فعل اللسان دون الفم فانه لا يسمع ولا يسمع
وفي المدايع ما قاله الكرخي قيس واصح واليه اشار القدير في تخمير ان المنفرد
يجزى في الصلوة الجهرية ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء فعل قول الهندي وان
ان كل من الجهر والاخفاء من الكيفيات المسموعة وعلى قول الكرخي الاخفاء من الكيفيات

المبصرة اذ لم يصير في مفهومه الصوت بل هو مجرد تصحيح الحروف بالالف والجيم والكوفيات
المسموعة وهما قول ثالث في الاخفاء نقلوه عن بشر المصنف وهو تصحيح الحروف بالالف
بحيث يسمع وهو اخضر من قولنا انكر حتى يهون الحبيثة واختلفوا في تفسير الغيرة ايضا على
ثلاثة احوال ففي الخلاصة والزاهدية الجانية المراد به كل من يكون معه واختاره
مولانا الفرج في حاشية الدرر وصرح به في ذخيرة العقبى وفي المسعودية المراد به
الصفا الاول وفي شرح النقاية المراد به واحد غيره وعلمه بان الغير يعني الحار و
الواحد يعني ثم قال ان كلا من القولين الاولين لا يتخلو عن شيء لانه يلزم منه
ان لو كان القوم كثيرا بحيث لم يسمع الكل لكان مخالفة **وكذلك** لا يخالف اختلاف
المذكور في الجهر والمخافة **كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعقاق والاستثناء**
وغيرها من التسمية على الذمجة والايلاء والبيع ودوجب الجدة بالملء حتى لو قال
انت طالق او انت حر ولم يسمع نفسه لا يقع الطلاق والعقاق على اختيار الهند في
ويقع على اختيار الكرخي وكذا اوجهر بها وخافت الاستثناء والشرط بحيث لم يسمع
نفسه يقعان في الحال على قول الهند واني وعند الكرخي يقعان في الاستثناء اصلا
ويشترط الوجود الشرط في الشرط وفي المحيط عن القاضي الامام ان الصحيح عند
ان في بعض المقررات يكتب بسباع نفسه وفي بعضها يشترط بسباع غيره متل في
البيع لو اد في المشتري صا حة على ثم البائع فيسمع بكني ولو سمع البائع بنفسه دون المشتري
لا يكتفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلا تا فسادا من بعيد بحيث لا يسمع لا يثبت لان شرط
الحث وجود الكلام معه ولم يوجد ولو ترك المصلي **سورة اولى القضاء قضائها**
في الاخيرين مع الفاتحة وجهرهما ولو ترك فاتحتها لا يقضيها عند ابي محمد
وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما وفي رواية الحسن عن ابي جعفر يقضيها وقال
عيسى بن ابيان ويحيى بن اكرم ينبغي ان يقضي الفاتحة دون السورة لان الفاتحة
واجبة دون السورة والواجب اولى بالقضاء وهو وجه الحث في الفاتحة وسيا
وجهه في السورة وجه ابو يوسف ان كل واحد منهما واجب والواجب اذا فات
عن محله لا يقضي الا بدليل ولا دليل ههنا لان الدليل هو ان يكون مثل الفاتحة
مشروعا ليصيرها الى ما عليه والسورة في الشفع الثاني غير مشروعة فلا يصح ما الى ما
عليه واما الفاتحة فلا نها شرعت في الشفع الثاني على سبيل الوجوب على رواية
الحسن او على سبيل الاحتياط على رواية اخرى فلا يمكن ايتانها فيه لا على سبيل القضاء
ولا على سبيل الاداء اما على سبيل القضاء فلا ان القضاء صرفه الى ما عليه لا صرف
ما عليه من الواجب ولو احتياطا الى ما عليه والفاتحة في الشفع الثاني ليست بمنفصل
مطلق بل فيها جهة الوجوب ولو نظرنا الى الاحتياط فلم يستقم صرفها الى ما عليه واما
على سبيل الاداء فلا نه ان قرأها مرة فيصرف الى الاداء لانها مشروعة في الشفع الثاني
اداء وان قرأها مرتين فتكرارها غير مشروعة فلا يوثق فيه بل يسقط كتكثيرات
التشريق اذا فاتت عن محله لا يقضي لان مثلها غير مشروع في غير وقتها **وقال** اسما
ان السورة غير مشروعة في الشفع الثاني على طريق الوجوب والكلام ليس فيه
لان القضاء صرفه الى ما عليه لا ما عليه الى ما عليه وعدم مشروعيتها فلا

تمت

منفع الا ترى انه لو قرأها فيه لا يلزمه التمسك ولا الاثم ولان موضع القراءة محلة الصلوة لعله
عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولعله نعم فاقول ما يترتب من القرآن كمن الشفع الاول يقضي القراءة
بجهر الواحد الذي يوجب العمل والسورة التي يجب ان يقرأها جابري في الشفع الثاني شبهة
كونه محله القراءة لان القيام في الشفع الثاني مثل القيام في الشفع الاول فيكون ركبن الصلوة
والدليل المتيقن غير قطعي بثبوت في هذا الوجه لم يحقق الثبوت لبقا وشبهة المحل في الشفع
الثاني فيجب قضاؤها فيه بهن التبهة وهذا قضاء يشبه الاداء وهوها في عدم
قضاء الفاتحة ولا في قراءة الفاتحة شرعت على وجه يرتب عليها السورة فلو قضاهما في
الاخيرين ليرتبت الفاتحة عليها لان الغرض ان قرأ في الشفع الاول السورة ثم يقضي الفاتحة
في الشفع الثاني وما وقع في الشفع الثاني مؤخر عما وقع في الشفع الاول وذلك لطلب المشرع
بجلاء ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشرع اعني ترتبها على الفاتحة
وهذا وضع الجامع الصغير وقال في الاصل اذا ترك السورة احتياطي ان يقضيها ووجه
ان السورة لم يمكن مراعات وصفتها من كل وجه في القضاء لانها وان كانت مؤخر عن الفاتحة
كأنها غير موصولة بها لان السورة في الشفع الثاني والفاتحة في الاول وقد وقع بينهما
فاتحة الثانية فلذا قال باستصحاب قضائها ثم قوله وجهرهما هو الصحيح على ما في الهداية
لان الجمع بين الجهر والاختفاء في ركعة شفع واحد غير مشروع وفي اخائها معا على ما رواه
هشام عن محمد بن محمد تغيير صفة الواجب وهو السورة لاجل مراعات صفة المنفل وهو الفاتحة
وذلك شنيع وفي رواية ابن سماعة عن ابي جعفر وابي يوسف انه يجهر بالسورة خاصة لانه
في الفاتحة مؤدة فبرأي صفة ادائها في السورة قاض فيجهر بها كما كان في الاداء ولا
يلزم الجمع بين الجهر والاختفاء في ركعة واحدة تقديره لان القضاء يلحق بكل الاداء و
صحة الترتيب في شفعين اختلفوا في كيفية قضاء السورة قال بعضهم يقضيها على الفاتحة
لانها ملحقة بالقراءة في الاوليين وقال بعضهم يؤخرها عن الفاتحة وهو الاشبه على ما
في الكفاية وفتح القدير لان تقديم السورة على الفاتحة غير مشروع **وفرض القراءة في الشفع**
الاول عند ابي جعفر وهي ثلثة واحدة بخمسة هاتمان وثلث او كلثان فصاعدا فان كان
كلمة واحدة قال بعضهم لا يجوز لانه لا يسمى قارئا وقال بعضهم يجوز اما الخي هاتمان
فقط او اما الخي وثلث فلا في ستمها وان كان حرفا غير حرف ثكن اسمها كلمة مفردة
فيصح بها الصلوة وان كانت كلثان نحو ثم نفل جازت عندنا خلاف ولو قل
في ركعة نصف اية طويلة مثل اية الكرسي ونصفا اخرى في ركعة اخرى لا يجوز عند
بعض المشايخ لعدم قراءتها لانه في كل ركعة ويجوز عند العامة لان بعض هذه
يزيد على ثلاث ايات فصاعدا بعد لها فلا يكون اية في من اية **وقال** ثلث ايات قضا
اواية طويلة وهو رواية عن ابي جعفر وذلك لان الاية الواحدة وان كانت قرانا حقيقة
الا انه في العرف ينطلق على ثلث ايات اواية طويلة فصاعدا اليه لان الجائز
المستعارف اولى عندنا من الحقيقة المستعملة فلا يعتد الرجل قارئا في العرف بريد
ثلث ايات اواية طويلة خاشية قراته اية قوله ساء واية فلا يجوز وله قوله
قارئا اما يترتب من القرآن من غير فصل بين اية واهرها **والاية الواحدة** يطلق عليها
القرآن حقيقة والحقيقة المستعملة اولى عندنا من الجائز المستعارف فلا يقول عنها

مع امكان العمل بها فيعمل عليها ويحل باطله وما دون الالفة فيعمل تحت اطلاله بالاجماع
لان المطلق ينصرف الى الكامل والناقص من القرآن ما هو قرآن حقيقة وحكم ومادون
الآية وان كان قرآنا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قرآنه للعين والخاص والآية
الواحدة ليست في معنى ما دونها حتى يلحق به ويخرج عن اطلاق القرآن ايضا وفي الجوانب
لا يحسن الآية لا يلزمه التكرار في حصول الفرض كالأول وعندنا يلزمه التكرار
ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث آيات اذ كثر آية واحدة ثلاث مرات حتى لا يتأخر
به الفرض عندها وفي الخلاصة ان فيه اختلاف في المشايخ على قولها ولو قرأ نصف آية
فمرتين او كلمة واحدة مرارا حتى يبلغ قربة فله لا يجوز **وسنها في السجدة الفاتحة**
وليس سورة شاء لما روى عنه عليه السلام قرأ في سفر في البحر المعوذتين ولا في السفر
اثر في اسقاط شرط الصلوة فلا يؤثر في تخفيف القراءة **اولى وامنة نحو البروج**
وانشئت في البحر لا يمكنه مراعات المستمع مع التخفيف والظهور كما في البحر على ما في المحيط
والهداية وفي العصر العشاء دون ذلك وفي المغرب بالعقار جدا **وفي المصنوع**
آية اوخون سوى الفاتحة على ما في الهداية وزاد في الجامع الصغير وستون واقعة في
الاصول الاربعين وفي رواية الحسن بن ابي ان يقرأ من ستين الى ثمانه ثم هذا المقدار
في الركعتين لا في ركعة حتى يكون على رواية الاربعين مثله في كل ركعة عشر وعشرين في الثانية
قبل في التوفيق رواية الحسن بن محبوب على الراغبين وما في الاصل على الكسائي وما في الجامع الصغير
على الا وساطة **استحسنوا طول المفضل** اي في البحر وفي الظاهر لما روى عن بعض ائمة
كتبنا الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في البحر والظاهر بطول المفضل وفي العصر العشاء بواحدة
المفضل وفي المغرب بقصار المفضل **واساطه في العصر والعشاء وقصاره في المغرب**
لما روي عنه ومن المجرى الى البرج طول ومنها الى المكن واساط ومنها الى اخره
وقيل من المجرى الى بعض طول ومن كثر الى القصي واساط ومنه الى اخره **وفي**
الفروقة بعد احوال وفي المحيط حادثة الضرورة وهو ان يخاف فوت الوقت **قطا الركعة**
الاولى بتطويل القراءة **على الثانية في البحر فقط** للتواتر ولانه وقت نوم فليكن في الركعتين
الجماعة بتطويل القراءة وجاء ان يركوها ويجزئ بتطويل من حيث الآيات اذا كان بين
ما يقرأ في الاولى وبين ما يقرأ في الثانية مقاربة من حيث الآيات اذا كان بين الآيات
تفاوت من حيث الطول والعصر تعتبر الكلمات والجوف على ما في المحيط واختلفوا في
مقته اذا الزيادة منهم من اعتبر الثلث والثلثان بان يكون الثلثان في الاولى والثالث
في الثانية وقيل يزداد مقدار نصف ما قرأ في الثانية وهو الظاهر من الخلاصة **قد اطلعت**
بالاولى لان امالة الثانية مكروهة بالاتفاق اذا كانت ثلاث آيات وفي الاثنين
اختلفوا عندنا **وعند محمد بن طلال** الاولى في الكل اي كل المكتوبات واما النوافل
والثنتين فيستوي بين ركعاتها في القراءة الا في اربع المستنة وفي المحيط يمكن تطويل
ركعة من التطوع ونقص اخرى واصل محمد ما رواه البخاري عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يطول الركعة الاولى من الظهر والعصر والقبض ولما حديث ابي سببة الخديج
انه عليه السلام كان يقرأ في الظهر في الاوليين في كل ركعة قدر ثلثين آية وفي العصر
في كل ركعة خمس عشرة آية وحديث ابي قتادة يجهل ان يكون التطويل فيه ناسيا من صلاة

والنقود

والنقود والشمسية وقراءة ما دون الثلاث فيعمل عليه جمعا بين البيهقي وفي الخلاصة
قول محمد بن ابي **ولا يتعين شيء من القرات لصلوة بجدة لا يجوز غير** والمولد باليقين **في**
الفضيلة والآلة الفاتحة متعينة عندنا على وجه الوجوب وقد يقال ان الفاتحة متعينة
بتعيين الشارع والمولد ههنا عدم تعيين المصل من عند نفسه **وكره التعيين** قبل هذا مسئلة
بعد ذكر ما قبله واجيب بان معنى الآية ليس في شيء من الصلوة مطلقا تعيين شيء من القرآن
بجدة لا يجوز الصلوة بدونه ومعنى الثاني انه يكره تعيين المصل شيئا من القرآن مثل التجر
وهذا في التجزئة للجمعة لا على انه لا يجوز غيرها كما في الاول وقد يقال ان المولد بالاول في تعيين
المصل والثاني بان يحكم لوضعه المصل فلا يكره ايضا واما كره التعيين لايهاام تفصيل بعد
اية على بعض وجه الباقي **ولا يقرأ المؤتمرة في الجمعة والسنة** وقال الشافعي يجب قراءة الفاتحة
في السنة وفي الركعات التي لا يجهل فيها وكذا يجب فيها يجهل فيه على الصحيح من مذهب لعمرو
فلهذا في فخرنا ما يتبين من القرآن وركنية الفاتحة عنده **ولنا حديث** جابر بن رسول الله
عليه السلام قال من كان له امام فقرأه الامام فراءة له وعليه اجماع اكثر ائمتنا
وما نلوه عام فحق منه المدرك في الركوع فيجوز تخصيصه بعد بالمقته ويجوز الواحد
وركنيته من منع علم ما قد ناه **ولو سلم** فالكلام في ان قراءة الامام قراءة للمأموم ولا
فاخرها الاول لما روي عنه فلا يجهل الركنية **بل يستمع وينصت** لقوله تعالى فاستمعوا له
واصغوا لربهم حين قرأ الامام بخلت النبي عليه السلام في الصلوة قالوا لما كان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وجبا الاستماع في خارج الصلوة ايضا وفي البحر
لوقر على السطح في الدليل جهرها والثاني سرها يا ثم القصي اذا كان يقرأ القرآن واهله
يستغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كانوا اشرفوا في العمل قبل قراءة لا يأتون ولا
انما وان وصليته **قرأ الامام آية التوحيد** اي ما يذكر فيه الجنة او الرحمة **والترتيب**
ولا يسهل الجنة والرحمة ولا يتعذر من المناد ان كان اماما او مقديا وكذا المنع
في الفرض اذا اثنى وتا في المنع من الحديث حديثه قال صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلوة الليل فاقرباية فيها ذكر الجنة الا وقت وسأل الله الجنة وما قرأية فيها ذكر النار
الا وقت وتعوذ بالله من النار **واخطب** الامام لما في مسلم انه عليه السلام قال اذا قلت
لصاحبك انصت يوم الجمعة والامام بخطب فقد لغت وفي النووي الانصات واجبة
الى ح والشافعي ومالك واختلفوا في انه هل يجب حالة الخطبة ام يجوز ان يخطب الامام المنبر
والاول قبل الشافعي ومالك والثاني في قولنا **ايح اوملى** الامام في الخطبة **على النبي عليه السلام**
لما روي عنه ولان الذكر والصلوة على النبي عليه السلام تقطوع واستماع الخطبة فرض فلا
يرك للقطوع وعن ابي يوسف روى جواز الصلوة على النبي عليه السلام حين صلى الامام
على النبي عليه السلام وجواز ترك السلام وتسميت العاطس وعن محمد بن ابراهيم في نفسه
ودراسة الفقه والنظر فيه مكروه وقيل لا بأس به وعن ابي يوسف انه كان ينظر في
كتابه ونصحه بالعلم **والثاني** اي البعيد عن المنبر **والثاني** اي القريب الى المنبر بحيث يستمع
الخطبة **سواء** في لزوم الاستماع والانصات على ما اختاره الكوفي وعن بعض مشايخنا
ان الثاني ان يقرأ القرآن احرار الشايب **فصل** في بيان الامامة **للمجاعة** اقلها
اثنان او واحد مع الامام في الجمعة لما في البخاري الاثنان وما في جماعه سواء كان

ذلك الواحد رجلا وامرأة حرا او عبدا وصيبا يعقل في المسجد او في بيته حتى لو طلق لا يبلى
بجماعة وام صبيبا يعقل حدث في بيته كذا في السراج وكذا الوام زوجته في بيته او جارية **شنة**
مؤكدة وقيل فرض وقيل واجب والمختار عند كثير من ائمتنا سنة مؤكدة في وقوع الواجب
لما في الصحة ذكر محمد ان الجماعة واجبة قد سماها بعض اصحابنا سنة مؤكدة وهذا في المني
سواء وفي البدايع عن عامة المشايخ انها واجبة وفي الجعبي الظاهر انهم ارادوا بالتاكيد الوجه
لاستدلالهم بالاجابة الواردة بالوعيد الشديدة في تركها وفي القينة يجب تقدير على
تاركها بغير عذر وباشم الجيران بالسكوت وفي المحيط لا يرخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو
اهل مصر يومئذ بها فان ائمتنا فيها والاصل مقتضى ما في الجعبي ومن سعى الله كره له
الاشتغال بالعمل وفي الخلاصة يجوز التقدير باخذ المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة وفي
شرح النقاية للشعبي عن نجم الائمة رجل يشتغل بتكرار لفظة يلا وهما لا يحضر الجماعة
لا يضر ولا يقبل شهادته وايضا رجل يشتغل بتكرار لفظة فيقوته الجماعة لا يضر بخلاف
تكرار لفظة فيل جوابه الاول فيمن واطب ترك الجماعة فيها وثالثا فيمن لا يواظب
على تركها انتهى فمن الاعذار الرخصة لتركها المرض وتكون مقطوعة اليدين والرجل من خلاف
او مقلوبا او مستغفيا من السلطان او من عزمه للذين ولا يستطيع المشي كالشيخ الفاضل
وعزمه كالزمن والاعى ولو وجد من يقوده ويحمله وفي الزيلعي والاعى عند ابي ج بناد على انه
لا عبرة عنه بقدره الغير وتعبه في فتح القدير وقال الظاهر انه اتفاق والاختلاف في الصحة
لا في الجماعة ففي الدراية قال محمد لا تجب على الاعى ومنها ايضا المطر والطين والبرد الشديد
والظلمة الشديدة في الصبح وعن ابي يوسف سالت ابا ج عن الجماعة في الظلم والركعة
فقال لا احب تركها وفي البحر عن السراج ان الرعي الشديد من الاعذار المسقطه لها في
الليل لا في النهار ثم اختلفوا في انها هل تجوز تكرارها في مسجد واحد فوصل في جملة امه
الراب الجماعة ام تكره فمن ابي ج ومالك والشافعي وابن المبارك انها تكون تكرارها
فيه ويصلون وحدا تابعد الجماعة الاولى وعن ابي يوسف ومحمد ودود وعطاء انها
تجوز تكرارها فيه وعليه العمل اليوم لكنهم يصلون في موضع غير موضع الامام الاول
واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة لما في البخاري ان النبي عليه السلام اشتد حبه
قائم باكر من بين الصحابة بالصلوة بالناس لعله وفضله وسبق ان يقتد الاعلم بالسنة
بان يكون محتسبا عن الفواهي الظاهرة وان لم يكن ورعا على ما في الجعبي **ثم اقراهم** لقول النبي
يؤتم اعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فيها فاقراهم كتاب الله ثم رواه عقبه بن عمر المراد
بالاقراء من كان اعلمهم بالقراءة وكيفيته اداء حروفها ووقفها باعتبار مجرىه على
ما في العناية وقيل المراد من كان اكثر حفظا للقران وهو المتبادر منه على ما في فتح الباري
وفيه ايضا اذا اجتمع اكثر حفظا واجود قراءة يقدم اكثر حفظا **وعن ابي يوسف**
بالعكس لما في مسلم انه عليه السلام قال يؤتم القوم اقراهم فان كانوا في القراءة سواء
فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقراهم هجرت ثم اقراهم سنا وفي رواية
اسلاما واختلفوا في الاختيار كما من اختلفوا في ج ومحمد منهم صاحب الهداية **وابا**
عن ابي يوسف بان اقراهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقون باحكامه فقدم في الحديث
ولا كذلك في زماننا فقد منا الاعلم ولان القراءة يقتضي اليها لركن واحد والعلم

يفتقر

يفتقر لسائر اركان وتعبه في فتح القدير بانه اذا دان معنى الاقراء هو الاعلم باحكام الكتاب
فصار معنى الحديث يؤتم القوم اقراهم اي اعلمهم بالقراءة واحكام كتاب الله فان كانوا
في القراءة والعلم باحكام الكتاب سواء فاعلمهم بالسنة اي المتبحر في مسائل الصلوة وهذا
يقضي اولا ان يكون المتبحر في القراءة وسائر العلوم ومنها احكام الكتاب مقدم على المتبحر
في مسائل الصلوة وهذا خلاف ما صرح به لان المصريح ان المتبحر هو في مسائل الصلوة بعد
احسان القدر والمسنون من القراءة مقدم على غيره ولو كان الغير متبحرا في القراءة وسائر
العلوم وتوهم هذا ما ذكره بقوله ولان القراءة يقتضي اليها لركن واحد والعلم لسائر
الاركان وثانيا ان يكون النقص ساكنا عن الحال بين من اتقن بالعلم عن الاقراءة بعد
احسان القدر والمسنون ومن اتقن بالاقراءة عن العلم لانه استدلال به على تقديم من
اجتمع فيه الاقراءة والاعلمية لا على تقديم الاعلم مطلقا فلم يتنا ولا المنفرد بالاقراءة
والمنفرد بالاعلمية فلا يجوز الاستدلال به على الحال بينهما كما استدله صاحب الهداية
فاحسن ما يستدل به على جحنا وصاحب الهداية وهو جحنا والمصنف ايضا حديث البخاري
مرورا بابكر فليصل مع الناس وكان ثمة من هو اقرا منه لا اعلم منه هذا وقد في
السراج الوهاج تقديم الاعلم بغير الامام الراتب واما الامام الراتب فهو احق من غيره
وان كان غير افضله منه **ثم امرهم** بالاجتناب عن الشهات واما الاجتناب عن
المحرمات وهو التقوى فلا بد منه ولم يذكر الورع في الحديث السابق الا ان صاحب
الهداية روى مرفوعا من صلى خلف عالم تقى فكما صلى خلف نبي وقال بن الهمام
الله اعلم به وقال الحافظ العيني هذا الحديث غريب الا ان الحاكم روى ما في معناه
قال عليه السلام ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤتمكم خياركم فان مع فيها ولا
فالضعيف غير الموضوع يعمل به في فضائل الاعمال ثم محله ما بعد التساوي في العلم
والقراءة والذي في الحديث السابق بعد هذا الجعبي عن بكه وقد انتفع وجوب الجعبي
بعد فتح مكة فوضعوا مكانها الجعبي عن الخطايا والشبهات **ثم احسنهم** لما رويانه
ولان الاكبر كان اخضع قلبا واعظم حرمة ودرجة فيكون في تقديمه كثير الجماعة وقيل
المراد بالاسبق من امتد عمر في الاسلام بان كان اقدم اسلاما على ما وقع في بعض روايات
مارويانه **ثم احسنهم خلفا** والمراد حسن الالفه بالناس لانه يقتضي الى كثير الجماعة
استورا فاحسنهم وجهها اي اكثر صلوة بالليل ثم الاشراف نسبيا ثم يرفع بينهم وهذا كله
اذا لم يكونوا في بيت شخص ولا في مسجد له امام راتب والاضاحا لبيت والامام
الراتب اولي الان يكون معه سلطان او قاض لان ولايتهما عامة **وتكره** تنزيها لقول
محمد في الاصل امامة غيره هؤلاء احبوا في امامة العبد لعدم تفرغه من خدمة مولاه
للتعلم وفيه خلاف للشافعي وفي فتح القدير ولو اجتمع المعتق والحر الاصل واستويا
في العلم والقراءة فالحر الاصل **اولي والاخر** لان الغالب عليه الجعبي والمراد من يمكن
البادية ولم يهاجر لامصار **والاعلى** لعدم توقيه من الجحاسة ولا يمتد الى القبلة
بنفسه ولا يقدد على استيعاب الوضوء غالبا وفي المحيط والزيلعي ان كان الاعلى
افضلهم فهو بالامامة اولي لما روي ان النبي عليه السلام استخلف في المدينة ابن
ام مكتوم وعثمان وكانا انعمين وقاس عليه في البحر العبد والاعرابي وولد الزنا

والفاسق لأنه لا يهتم لأمر دينه ولأن في تقديمه عظيمة وقدمنا بأهانتها وفي فتح القدير
عن الذرية قال أصحابنا لا ينبغي أن يقتدى بالفاسق إلا في الجمعة لأن في غيرها يجد إماما
غيره بأن يجوز إلى مسجد آخر قال علي هذا فيكون في الجمعة إذا عقدت أقامتها في المسجد
محمدا وهو المعنى لأنه بسبيل من التخليج وفي المحيط لوصلي خلف فاسق ومبتدع آخر ثواب
الجماعة لكن لا يجوز ثواب المصلي خلف تقي انتهى **والمبتدع** أي من أحدث في دينه أو نقص على
خلاف الحق المتلقى عن رسول الله عليه السلام من اعتقاد أو عمل بسوء شبهة وصله ديننا
ولا يحكم بكفره لأن من يحكم بكفره لمبدعه لا يجوز إمامته كالمجتمعة وغيرها من الفرق الضالة
المكفرة **وولد الزنا** لأنه ليس له أب يربيه ويؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل وقال الحسن
وعطاء يجوز إمامته بل وكراهة **فإن تقدموا جاز** لوجود الأهلية للصلوة مع أداء الذكر
والشرائط ولأن النبي عليه السلام قال صلوا خلف كل بر وفاجر ولأن ابن عمر رضي الله عنهما
حجاج فمن أظلم منه فإن أمكن له الصلوة خلف غيره فهو أفضل والأقرب إليهم
أفضل من أن يصلي منفردا وفي فتح القدير ويكره الاقتداء بالمشهور بكل الرتب ويجوز
بالشافعي بشرط نذكرها في باب الوتر **ويكره تطويل الإمام** أي زيادته على قدر السنن
من قراءة النبي عليه السلام لما في الصحيحين مرفوعا قال عليه السلام إذا صلى أحدكم لئلا
تليخفت فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير ذا الحاجة وإذا صلى لنفسه فليطول ما شاء
الصلوة عن صلوة الكسوف فإن السنة فيها التطويل حتى تجلي الشمس على ما في فتح القدير
وقته إشارة إلى أن تطويله الركوع والبيحود والادعية مكرهه أيضا كذا قيل قال
في فتح القدير وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة وأصح لا آخر سورة في كل ركعة
فإنه مكرهه عند الأكثر وفي الخلاصة إذا قرأ سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه
والأصح أنه لا يكره لكن لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به وكذا العز أو وسط السورة
أو آخر سورة في الأولى وفي الثانية وسط سورة أخرى وأخر سورة أخرى لا ينبغي أن
يفعل ولو فعل لا بأس به وفي نسخة للولائي قال بعضهم يكره **وكذا جماعة النساء**
وصههن أي تحريمهن لأن إمامهن أمّا أن يتقدّمهن أو يقيف وسطهن وكلاهما مكره
مخرجا أمّا الأول فلما فيه من زيادة الكسوف وأما الثاني فلما فيه من ترك مقام الإمام
وهو واجب على الإمام لمواظبته عليه السلام عليه بترك وترك الواجب حرام
فإن قيل قد ثبت أن عائشة رضي الله عنها أمّت لهم وقامت وسطهن فكيف كره
بل هي مستحقة على ما ذهب إليه الشافعي **اجيب** عنه بأنه كان في ابتداء الصلاة
ثم تسحب السنية فثبت على أصل الجواز وإن كانت مكرهة فأن قيل إن النبي عليه السلام
أقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة على ما في الصحيحين ثم تزوج عائشة بالمدينة
فكيف يصح قوله أن فعل عائشة محمول على ابتداء الإسلام وإن انتفاء صفة الوجوب
والسنية يستلزم انتفاء صفة الجواز على ما في الأصول فإذا انتفت السنية نسخ الجواز
أيضا قلنا أنه عليه السلام تزوج عائشة في مكة قبيل الهجرة على قول علي ما في شراح
البخاري ولو سلم أنه كان في المدينة لكنه يجوز أن يكون المراد بابتداء الإسلام
ما ضل زمان السبع وأن الجواز الباقي هو الجواز في ضمن الكراهة لا وفي ضمن السنية
وإن فعلن جماعة **تقف الإمام وسطهن** لما روينا من حديث عائشة ولأن في تقديمها

زيادة

زيادة كسوف ولا حرج من تقديم الإمام واجبة وترك الواجب هي من ترك
الفرق لا يقال لو لم يستعملوا في وقتها إلى وقتها وتقدمت وأمت النساء فلو كشف
واكتفى به يا فتية ونساء الحكيم بدون العمل غير صحيح لأن ذلك نادر لا يكمله ولأن
تركه لا يقدم ثابت بما روينا من السبق لا بالكشف إلا بضاح ولو اختلفت الإمام
أمره وتقدم رجلان ونساء فحدث صلوة الرجال والنساء والأحبار والمرأة الفقيرة
بأن يقرأوا المشيئة الثلاث على ما في المراجع الوهاج أمّا الرجال فظاهر ما في النساء
فإنه تم في دخل في محرمية فأقصة بعد كاملة فعلم أن هذه المسئلة مستحقة من جمل
أما النساء كما أن جماعة منهن وعدهن في صلوة الجماعة مستحقة عن الكراهة
لأن صلوة الجماعة في حصة وتقدم مقدمه ولا يكره أن يقرأ من فعل المكونة لفعل
تأخير من أو ترك الفرض لترك المكونة فربما لا يكون كذا في فتح القدير **كما المرفوع**
فإن فعل في حقهن الصلوة في إحدى طرقتين صلوة الجماعة تعف الإمام من وسطهن **ويحضر**
أي النساء **الجماعات** أي جماعة المكيك والجمعة والعيدية ويجلس الوضوء في السنة
الجمعة في المغرب والعشاء **فقط** لعدم خوف الفتنة في هذه الأوقات
لأن الفتنة تشتعلون القسام في المغرب والعشاء من العشاء إلى العشاء **ويحرم**
أي يوسف ومحمد **حضورها** أي العجوة في الكحل لأن الجماعة مشروعة في حقهن والفتنة
معدومة لأنها غير مرغوبة فيها فلهذا يكره وفي الكحل في الفتنة يوم على الكراهة في الكحل
الظهور الفساد وحضورها من الوضوء أو طائفة الكراهة **ومن صلى مع واحد** بالانفراد
حيثما **أقامه** الإمام لو قام من بيته أو خلفه ولم يتصل به هو بنفسه **عن بيته** سواء
لدا ولا يشرع منه وعن محمد أنه يرفع أصابع رجله عند عقب الإمام وأما هو في لها
لما في مسلم عن جابر قال كنت مع رسول الله في سفر فصلى وقت ظله فأخذ يذيقني
عن يمينه وهذا ظاهر في المسأوات وعليه أكثر العلماء قلوا قام الواحد عن
الإمام أو خلفه كره على ما في البيهقي ولا تقصد صلوة بها بالتحويل إلى الجنب لا بد على
قليل والغير في المسأوات العظم لا الراس حتى لو كان الإمام أقصر من المقعد عند
قيام الإمام يجوز بعد ما كان أكثر قدمه مساويا لمقدم الإمام أو متاخر عنه
قليل ولو اختلفت قدمه صغر أو كبر أو طوله أو قصره بالمشاق والكعب **وتقدم الإمام**
الاثنتين فصا **عدا** لما رواه الجماعة عن مالك بن النضر النبي عليه السلام تقدم
الاثنتين وعن أبي يوسف أنه لا يقدّمهما بل يقوم بينهما لما في مسلم أن ابن مسعود رضي الله
عنه صلى بعلقة ولا سورت تمام بينهما قلنا هذه رواية الجواز وكان حشا في الأضحية
وقال النبي عليه السلام معتمدا على فعل الصحابة أو يقال أنه منسوخ ولو اختلف واحد
بواحد عن يمينه فجاء ثالث وجذب المقعد على نفسه بعد تكبير الشات وقبله فلو دفع
ذلك ولا تقصد صلوة المقعد على ما في الضيفان لكنه لو كان هذا في الصلاة ينبغي
أن يكره أو لا ثم يجزى ولو جازبه أو لا فآخر ثم كبر هو قبل تقصد صلوة من آخر على ما
في نظم فتح الزندوسى لأن هذا إجابة بالفعل فيعتبر بالإجابة بالقول والإصغاء أنه
لا تقصد لأنه على قليل كذا في البحر **ويصفا** **الرجال** ثم **النساء** لما في مسلم أنه عليه السلام
قال يلين منكم أولوا الأضداد والنبي ثم الذين يلونهم والمراد به الضعفاء لا الضعفاء

صلواتها لتركها ح فرض المقام اعني تأخرها لان التأخير لا يمكن الا امام كونه في الصلوة والصحيح
هو الاول لان كونه في الصلوة لا يمنع ان يفعل فرض المقام بالاشارة ثم اختلفوا في ان المعنى
في المحاذات ما هو مثل هو الساق والكعب وقيل القدم وقيل هو ان يحاذي عضو منها عضلا
من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة ورجلها فيها اسفل منها او خلفها ان كان يحاذي الرجل
شيئا تفسد صلواته كذا في الفوائد النسبية وقال في المجتبى والمحاذات المفسدة ان تقوم بحجب
الرجل من غير جائل او قدامه وهذا هو الاصح لما في الخلاصة وغيرها من الفتاوى امرأة صلت
خلفا اماما فوقف في وسط الصف وقد نوى الامام امامة النساء اجمعوا ان صلوة
المرأة قائمة لكن تفسد صلوة ثلاثة نفر من القوم واحد عن يمينها وواحد عن يسارها
واحد خلفها بجذاتها بناء على ان محاذات المرأة الرجل في صلوة مطلقة مشتركة وقد
استويا في المكان وليس بينهما حائل فوجب فساد صلوة الرجل قلت المحاذات او كثر
ثم قال في الخلاصة عن الجامع الكبير الامام السرخسي اتحاد المكان شرط لتحقيق المحاذات حتى
لو كان الرجل على الدكان والمرأة على الارض والدكان قد رقعة الرجل لا يحقق المحاذات
ويجوز صلواته انتهى فظهر منه ضعف القولين الاولين فان المحاذات بالكعب والساق
والقدم فمن خلفها وما في الفوائد النسبية يشترط عدم اشتراط الاتحاد في المكان واعلم
ان شرط المحاذات على ما اشار اليه ثمانية الاشياء وكون الصلوة مطلقة ومشاركة
بينهما وكون الاشتراك في التسمية وفي الاداء والاتحاد في المكان وعدم الحائل والنية
بامامتها وبقي هنا شرطان اخران احدهما اتحاد الجهة حتى لو اختلفت لما في جوف الكعبة
او بالتحريم في ليلة مظلمة لا تفسد كذا في البحر وانيهما ان يكون المحاذات في مكان واحد
لو كثر في صف وركعت في صف اخر وسجدت في ثالث فسدت صلوة من غير يمينها
وبسارها وظلها من كل صفت لانها اذت في كل صفت ركن كذا في المحيط عن الجرجاني
وعن ابى يوسف انها لو وقفت مقدار الركن تفسد وان لم تزد الركن وقيل لو حاذت
اقل من مقدار ركن فسدت صلواته عند ابى يوسف ويؤيد ما في قاضيهان والخلاصة
المحاذات توجب فساد صلوة الرجل قلت المحاذات او كثر واستشكل هنا بانهم
جعلوا الفرجة كالحائل على امر الرجل الذي هو خلفها بينه وبينها فرجة حتى مقدار رابين
الصفين فكيف تفسد صلوة من خلفها اجيب بان الفرجة التي بينها وبين من خلفها
من الرجل غير معتبر وانما المعتبر من الفرجة ما في يمينها ويسارها حتى قالوا المرأة الواحدة
في صف الرجال تفسد صلوة ثلاثة رجال واحد من يمينها وواحد من يسارها عند
عدم الفرجة وواحد من خلفها والفتن تفسد صلوة اربعة والثلاثة تفسد صلوة
خمس وقيل الثلاث كالصف التام فتفسد صلوة جميع الصفوف التي خلفهن ولا تنقض
امرأة في صلوة رجل بل نية الرجل وقت الشروع لا بد من ولا يشترط حضورهن وقت النية
على ما ذكرناه اياها خلافا لفرع اعتبار ابا رجل قلنا يلحق الامام من جهتها ضرورة لاحتمال
المحاذات فلا بد ان يلزم صلاتها لان الزمير فرع الالتزام فسادا كما مقتضى مع الامام
فانه لا بد للمقتدى من نية الاقتداء ليكون الضرب الاول من جهة الامام ضربا
موضعا واعتبر من عليه بان القار بما اذا اقتدى بالامر فسدت صلوة الامر من جهة القار
ولا يشترط له نية امامة القار ليكون الضرب الاخر من جهة المقتدر ضرورة مقتضا

واجب

واجب بالمتنع بناء على قول الكوفي فانه لا يقع عنده بدو النية سلمنا ذلك لكن كلفنا
في فساد محصل سبب الاقتداء والقارى لو صلى وجوه والاخرى وجوه وامكن الا في الاقتداء
به فسدت صلواته ايضا على ما في العناية فلم يكن الفساد سببا لاقتداء قلت لا يخفى عليك
ضعف هذا الجواب لان المرأة اذا حاذت الرجل خلف الامام وقوى امامتها فسلوة
الرجل فاسدة وانما فسدت بسبب الاقتداء مع انه لا يلزم عليه نية صلوة تلك المرأة
التي حاذت الفساد من قبلها ثم اقول راسا ان ضرب المحاذات الامام انما يلزم اذا نوى
امامتها على ما سبق واذا لم ينو لم يلزم فلو روى من قبلها موقوف على نية
واثبات اشتراط النية يلزم الضرر له من قبلها وود ولو نوى امامة النساء الا خلاصة
فاقتدت به الفتاة وقامت بحجبه لم تفسد صلواته على ما روى عن ابى يوسف عملا بالاشياء
وتفسد صلوة المرأة وهل يصير شارة في المنقل فيه روايتان اطلق الصلوة فمثل صلوة
والعبدن وهو الاصح وقال بعضهم لا يشترط فيها النية بل يصح دخولها في صلوة الرجل
في الجمعة والعبدن وقال في الخلاصة وهو الاصح **وفسد اقتداء رجل امرأة لما رويانه**
من حديث ابن مسعود **اوصى** لان صلواته نقل لعدم كونه مكلفا فلا يجوز اقتدائه به
لا في الغرض ولا في المنقل اما في الغرض فلا يلزم سواء الغرض على المنقل ولا لا يجوز
واما في المنقل فلا ان الامام ضامن والعقبى ليس من اهل الضمان فلا يكون ما صار له
مضمونا عليه حتى لو افسد لا يجب عليه القضاء فيكون دون نقل ابا لغ فلا يجوز اقتدائه
به كونه بناء للعقبى على الضعيف هذا عند العامة وقال شيخنا بل يجوز اقتداء ابا لغ
للعقبى في المنقل قياسا على اقتداء غير الطالان على الطالان فان من قلن ان عليه فرضا ثم
تبين خلافه فالأقتداء به صحيح فلا ريب ان نقل المقتدى مضمونا عليه بالاضافة حتى يجب
عليه قضاءه بالافساد ونقل الامام ليس بمضمون عليه قلنا ان وجوب القضاء على هذا
الطالان مجتهد فيه فان زفر يقول بوجوبه فاعبر الظن العارض عدما في حق المقتدى بخلاف
الصبي وقال المشافعي يصح امامة الصبي البالغ مطلقا بناء على جواز اقتداء المقتدى بالنقل
عنده والمجته عليه ما ذكرناه ثم اذا اقتدى الرجل واحد من النساء او الصبيان فهل
يصير شارعا فيها ام لا ولم يذكر محمد في الجامع الصغير فقال بعض مشايخنا يصير شارعا
وبعضهم لا حتى لو كان تطوعا يجب القضاء على الاول لصحة الشروع ودون الثاني
والصحيح هو الاول على ما في المحيط عن الاصل ووجه الثاني ان الشروع بمنزلة المند
ولو نذر الرجل ان يصلي خلف امرأة اوصى لا يلزمه فكذا اذا شرع فصار كما اذا
اقتدى القارى بالامر والمحدث والجيب واما الاقتداء بالخشي فان كان المقتدى
رجلا او خشي مفله لا يصح لجواز ان يكون الامام انثى والمقتدى رجلا وان كان المقتدى
امرأة يجوز والامام يتقدم ولا يقوم وسط الصف على ما في الخلاصة وفي القنية
يجوز اقتداء الخشي بمثله استسنا وانما لا يجوز الاقتداء بالسكران والمجنون المطبق
والا فيجوز في حال افاقته على ما في الخلاصة **وطا هر بعدد** لان الامام ضامن
والطاهر قوي على الامن المحدث والشئ لا يتضمن فوجه وانما يتضمن مثله او دونه
والمراد بالمحدث وما ظهر عنده عند الوضوء او يطرأ عليه قبل ان يصلي معه لانه لو
نقض على الا نقض اع وصلى كذلك يصح الاقتداء به لانه في حكم الطاهر على ما في البحر المجتبى

فقيت الصلاة وان تغفل في نفسه ما على ما وقع في نفسه لا يعتد به الا في حال الغفلة لا في حال اليقظة
اقتداء واختلاف في الموضع مع عدم الاختلاف لان الغفلة مطلقة والغفلة مقيدة والاطلاق جازم
المقتد لا يمتنع له والمانع وجوه المانع لا يمتنع له الا في حال الغفلة لا في حال اليقظة
الاقتداء فيه المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع المانع
شكر على صلوة نفسه تغفل ام لا فحينئذ لا يكون له في نفسه صلوة ولا يكون له في نفسه صلوة
اصلا وعند هذا يصير شا رافق قلبه لقلبه واخترت قوله محمد على ما في المخطط وقال بعض
مشايخي ان كان الفساد لغفلة في الصلاة كقراءة الطاهر بالخطا ولا يكون له
شاور عاظم والمكان لا يصلح في الصلاة كقراءة الطاهر بالخطا ولا يكون له
لا يمتنع في الصلاة وهو لا يشبه في الصلاة على ما في المخطط على ما في المخطط على ما في المخطط
الاقتداء وهو المانع قال محمد في الاصل ان كان المانع في الصلاة لا يمتنع في الصلاة
الصلوة قال بعض المشايخ ان كان المانع في الصلاة لا يمتنع في الصلاة
خالفه كان غير خليل لا يجوز الاقتداء به في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
والامام حاطب في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
المشايخ في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
عن بعض المشايخ في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
اشبهه عليه حال الامام اوله في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
اذ لم يكن له الوصول اليه في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
نقبت بكنة الوصول منه اليه في الصلاة لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
اوله يشبهه وان كان النقص غير يصلح في الوصول لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
عليه حاله ومنهم من قال ان يشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
اشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
الذي صار مشغولا بالخطا لو كان قاله عنه لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
هو المانع عن الوصول وعلى الثاني هو المشبهة والمفوض هو الثاني على ما صرح به في
المصنوعات وفي الخلاصة العبرة بالاستنباط لا بالمكان الوصول والاصل ان الخطا
اذا كان بحيث يمنع عن الوصول ويشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
وان لم يمنع عن الوصول اليه ولا يشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
كانا يشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
واكتبه لا يشبهه عليه حال الامام لا يمتنع في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة لا في الصلاة
سطح المسجدة واقتدى بالامام على هذا ان كان للسطح باب في المسجدة ولا يشبهه عليه حال
الامام صلح الاقتداء في قولهم جميعا وان لم يكن له باب في المسجدة لكن لا يشبهه عليه حال الامام
صلح الاقتداء ايضا وكذا اقام في المشددة مقتديا بالامام في المسجدة فان قام على الجدار
الذي يكون بين داره وبين المسجدة ولا يشبهه عليه حال الامام صلح الاقتداء وان قام
على سطح داره وداره متصل بالمسجدة لا يمتنع الاقتداء وان كان لا يشبهه عليه حال
الامام انتهى وحكمه في المسئلة الاخيرة بعدم الصحة ليس باقيا في بل هذا اختيارا
الامام علاء الدين في شرح المختار وقال في المسئلة الاخيرة في شرحه انه يصح

الاقتداء

الاقتداء فيه لان سطح بيته اذا كان متصلا بالمسجد لا يكون اشدها لان من منزل يجب المسجد
يكون بينه وبين المسجد حائط ولو صلى في مثل هذا المنزل مقتديا بالامام في المسجد وهو يسمع
التكبير من الامام او من المكبر يجوز صلوة فالتقيا على السطح يكون كذلك كذا في المصنوعات
والمخطط وفي المصنوعات ايضا اذا قامت الصفوف خارج المسجد متصلا بالمسجد كان
المسجد ملائيا صلح الاقتداء وان لم يكن ملائيا ففيه خلاف والصحيح انه لا يجوز وهو اختيار
الطحاوي وعليه ما قال في الخلاصة ولو قام على كان خارج المسجد متصل بالمسجد يجوز
الاقتداء لكن بشرط اتصال الصفوف وله ولو كان بينه وبين امامه طريق اعظم او غير اعظم
او صف النساء لا يصلح الاقتداء ايضا لاختلاف المكان وقد روى المنع عن النبي عليه
السلام والمراد بالطريق الاعظم ما يرفقه الجملة او محل عبور وقيل ما يرفقه العامة هذا اذا
لم يكن الصفوف متصلة على الطريق ولا فلو منع وهذا اذا كان الصف الذي على الطريق
ثلاثة او اكثر وان كان واحدا مقتديا بالامام بركه ولو قام رجل آخر وراء هذا الرجل و
اقتدى به لا يصلح الاقتداء لعدم ثبوت الاتصال بين ذلك الرجل الواحد وان كانا الذين على
الطريق اثنان قال ابو يوسف يصلح الاقتداء من خلفهما بثبوت الاتصال عندهما بالاشين
وقال لا يصلح لعدم ثبوت الاتصال بهما ايضا بل لابد من التفرقة على الطريق والمراد بالابن
الاعظم ما يجري فيه السفن والزوارق على وضع ولو كان بينه وبين الامام حوض
ان كان مجال الوقت الخفاصة في جانب يتفصل الجنب الاخر لا يمنع الاقتداء ولا يمنع وفي القبة
السواق يمنع الاقتداء كالا انها رعدت في يوسف وفي رواية عن ابي جرح وقال محمد لا تنس الا
ما يجري فيه السفن واختلف في مقدار ما يمنع الاقتداء في الصلوة من الفرجة بين الصفيين
فقال ابو القاسم مقدار ما يمكن فيه الصف وقال غيره مقدار ما يمكن فيه الصفان يمنع الاقتداء
بخلاف مصلح الصبي حيث لا يمنع الاقتداء وان كان بينه وبين الامام مقدار الصفوف لا يشبه
بمنزلة المسجد في حق الصلوة فجميعها مكان واحد وقيل المسجد كالمسجد فيصنع الاقتداء منه
وان لم يتصل الصفوف وفي المختار لصلوة الجنازة اختدوف المشايخ على ما في الخلاصة ويجوز
اقتداء غاسل باسم لان المقتد يمنع من رتبة الحدث الى القدم وما اصاب الى الخلف من الحدث
قد زال بالمسح عليه ضاركا نه غاسل وما سح للبيرة اولى منه بالجواز لانه كالفصل لما حث
ومتشغل بغيره لان بناء الضعيف على القوي جائز وقد مر انه لا ممانع بين النقل والفرق
وليس فيه اقتداء المقتد من المتشغل في حق القراءة حتى يمنع الاقتداء فيه **ومع من ينزله**
لاستواء حالهما فلا يصح اقتداء الموي قاعدا بالموي مستلقيا او مضطجعا ويجوز عكسه
وفيه خلاف مرفعه كره آقفا **واقام باحدب** وان بلغ صديقه الى حد الركوع على قول الامامين
خلاف المحدث وفي الظهيرة قول محمد صلح ولم يفرق بينهما في قاضيتان والخلاصة **وكذا اقتداء**
المسوقين بالمستقيمين سواء كان مع المستقيمين ماء او لا على ما يشهر به اطرافه لكن قيل شيخ
الاسلام بان لا يكون مع المستقيمين ماء وقال في فتح القدير اهل هذا التقييد فرع اذا راي
المستوقين المقتدي يتبعهم ماء في الصلوة ولم يره الامام ضدت صلاة لا اعتقاده فساد
صلوة امامه لوجود الماء خلوقا لفرق لان وجوده لا يستلزم علم امامه به وينبغي ان يكون
محل الفساد انما اذا اظن علم امامه به انتهى **والقائم بالقاعد** خلافا لمحمد فيهما له في المسئلة
الاولى ان التيمم طهارة ضرورية والوضوء طهارة اصلية فلا يجوز بناء الاصلية

الكاملة على الضرورة النافضة **وتحتمل** ما روي أن عمرو بن العاص صلى الله عليه وسلم في ليلة باردة ولم يأمه النبي عليه السلام بالعادة ولا تطهارة مطلقة عند عدم الماء لأخرية على ما قومه فعل عمله وتحقيقه أن قسمة جهتين جهة الاطلاق باعتبار عدم توقف وجهة الضرورة باعتبار أن المصير إليه ضرورة عدم القدرة على الماء فتجوز اعتبار جهة الضرورة وهذا الباب فتح الاقتداء وجهة الاطلاق في باب الرجعة وهما اعتبار جهة الاطلاق وجواز الاقتداء وجهة الضرورة في الرجعة وله في الثانية ما رواه جابر بن عبد الله السلام قال لا يؤمن احد بعدى جالساً وبه اخذ مالك ولأنه بناء القوي على الضعيف كما في الصحيحين أن النبي عليه السلام صلى بالناس في مرض موته قاعداً والناس خلفه وحدث جابر بن عبد الله وهو لا ينجح بمسند فضله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينسب إليه بناء القوي على الضعيف لأن القعود قيام من وجه كالتكبر لا انتصاب احد نفسه ثم اختلفوا على قولها فاحتلت طائفة انه يصل خلفه لقاعد قائماً من قدره على القيام لعدم قوله عليه السلام صلى قائماً فان لم يستطع فقاعداً وطائفة ان القادر على القيام لا يصل خلفه الجالس قائماً بل يصل جالساً لما في البخاري وغيرهما انما جعل الامام ليؤتم به فاذا صلى قائماً فاضلوا قائماً واذا صلى جالساً فاضلوا جالساً **واجب** بانه منسوخ **وان علم** اي بعد ما صلى **ان امامه كان محدثاً** اذ ما صلى خلفه لانه في الحقيقة من قبل بناء الموضع على الموضع فلا يجوز ان يفتح القدر من اجل اتم زماناً ثم قال انه كان كافراً او صلى مع العلم بالنجاسة المانعة او بلا تطهارة ليس عليه عادة لان خبره غير مقبول في البيانات لفسقه باعتزافه انتهى فسلم ان محل ما ذكره المصنف بهذا **وان اقتدى في قرائ** **يا حتى فسدت صلوة الكل** عند ايج لان الامام ترك فرض القراءة لقدرته بالاعتداء بالتأخير **وقال** اقتصد صلوة القارئ فقط لانه بناء الموجود على المحدث ومن في حق القراءة وفيه خلاف بيننا الطحاوي والكرخي على ما قدمناه في اقتداء القارئ بالقي ولولا اختلاف الامام القارئ لكانا **في الاخيرين فسدت** صلواتهم فلا فرق وهو رواية عن ابي يوسف لان فرض القراءة قد تادى ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تجوز عن القراءة عتقاً كما في الاولين او تقديراً كما في الاخيرين وليس شيء منهما موجوداً في الاخرى لعدم الاهلية وكذا لو قدم الاتي قبل ان يقع مقدار الشاهد فسدت واتما اذا قدمه بعد ما فقد قدر الشاهد فسدت عند ايج خلافاً لما على اسناني في بيان المسائل الاثني عشر ان شاء الله تعالى وقيل لا يقتصد عند الكل وجعلنا الترتيب اولى لما عندنا ظاهر واتما عندنا فلو جرد الصنع منه **باب**

كونها عورة عند الصحيح انما تمنع كونها عورة على الصحيح على ما في المبسوط والزيلعي وفي الخلاصة عن ابن رستم لا يجوز للمرأة البناء مطلقاً ثم قال فيها وهذا كله اذا لم يستنجي **واما اذا استنجى** فسدت صلوة ولا يجوز البناء رجلاً او امرأة ثم نقل عن احمد بن حنبل لا يستنجي من تحت ثيابه ان امكن والا يستقبل وفي النهاية عن ابي علي الشافعي ان لا يجزى من كسفت العورة بدلم نفسه وان وجد بان تمكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت القميص وادى عورته فسدت وجعل الفساد مطلقاً ظاهر المذهب في الزيلعي واعلم ان البناء شرط الاول ان يكون الحديث بما ولا اختياراً له فيه ولا في سببه فلا يبيى بشجة او غضة ولو منه لنفسه والثاني ان يكون موجبا للوصف لا للفعل والثالث ان لا يندرج وجوده فلا يبيى باغماء وفيه جهة **والا تخرج** ان لا يفعل فقل له منه بد فلو استقى الماء من البئر لا يبيى بل يستقبل على الصحيح وكذا لو كان المذلول من فخره لا يبيى وكذا لو وجد ماء يكفي للوضوء منه فذهب الى الماء ابعد منه من غير عذر والتيسان **وفيه** **والثاني** ان لا ياتي بمناف للصلوة فلو تكلم بكلام الناس بعد ان سبقه الحدث لا يبيى السادس ان يصر في من ساعته فلو تكلم مقدار ركعتين فلا يندرج لايبيى على ما ذكرناه **والسابع** ان لا يؤدي ركعة مع المشي ذهاباً واياباً فلو قرأ حين ذهب الى الوضوء او رجع عنه لا يبيى **والرابع** ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السابق فلو سبقه حدث فذهب للوضوء فانقضت مرة مسحاً او كان متمشياً فزاي الماء او كان مستحاضاً فخرج الوقت لا يبيى **والخامس** ان لا يتذكر ركعة فائتة عليه بعد الحدث السماوي وهو صاحب ترتيب وهذا في المنع وله شرط اخر في المقتدى وهو ان يعود الى ايامه ان لم يفرغ الامام وكان بينهما حال يمنع الاقتداء فان كان امامه قد فرغ فلا يعود ولو عاد اختلفوا في فساد صلوة ولو لم يكن بينهما مانع الاقتداء فله الاقتداء من مكان الوضوء والاصل في هذا ما شرط ما رواه ابن ماجة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله عليه السلام من اصابه قعر او عاف او قلنس او مذي فليستغفر وليتوضأ ثم ليبيى على صلوة ما لم يشككم وصحة الجماعة وارسله الدارقطني وسياتي في تفريعات هذه الشروط عن المصنفين **والاستيناف افضل** وقال الشافعي ومالك انه واجب وابناء مفسد لان الحديث ينافي والاعتراف عن القبلة والمشي يفسد هاكا لحدث العهد وفيه الاستيناف بالاتفاق ولنا ما روينا من حديث عائشة والقياس على الحديث العهد فاسد لان العبادي فيه بلوك فيجعل المكلف به معذوراً بخلاف العدى **فان كان من سبقه حدث اماما جازا كان** ان صلح مكانه والابان كان خلفه صبيحاً او امرأة فسدت صلواتهم وصلوة الامام ان خلفه فسد فان لم يكن قصداً بان لم يكن خلفه غير صبيح او امرأة فخرج وتركه فبياني بيانه قيل لا يب ما يفسد هاذا فسدت صلواتهم لزمهم الاستيناف والتجربان باخذ بتقريب رجل الى الحرب او غير اليه وذهب هو محمد ود باظهم واعتمايون على انفسه بلوككم ولو ترك ركعة ليشربوضغ يرب على ركبته او سجود اشار بوضغها على جهته او قراءة اشار بتوضغها على فقه وان بقى ركعة واحدة اشار باصبع واخذه وان كان اثنين فباصبعين ولسجود التلاوة يوضع اصبعه على الجهة والاشارة والتهويد على الصدر هذا اذا لم يعلم الخليفة والا فلا حاجة الى الاشارة ثم الاستخلاف ليس بتعيين حتى اذا كان في المسجد ملك يتوضأ ويبيى ولا حاجة الى الاستخلاف على ما في الزيلعي لانه يات على امامته

في الحديث فلو سبقه الحدث في صحيح
في غير ذلك فاصد الاداء لا يبيى
ان كان من لا يبيى في كسفت

ما دام في المسجد واذا لم يكن في المسجد ماء فلا فضل الاستحواض على ما في المستحب
بناء على ان الفضل للامام والمقتدى البناء صيانة لفنيلة الجماعة والنفق والاحتياط
تحرز عن الخلاف وصححه في الشراج الوهاج وظاهرهما في الكتاب وسائر المصنفين
ان الاستيناف افضل في كل واحد مما في شرح الجمع من ان الاستحواض يجب على الامام
صيانة للصلوة فيقوم فيظن وحينه على ما في البحر ثم الامام لا يخرج عن الامامة بمجرد استخلافه
ما دام في المسجد او في الصفوف في الصلوة حتى لو اقتدى به انسان من ساعته في المسجد
قبل الوضوء جاز لان تحريمه باق على ما صرح به في المحيط وشرح الجمع ويؤيد ما في الظهير
والخاتبة ان الامام لو توفى في المسجد وظيفته قائم في الحراب ولم يؤد ركعاً فانه يتأخر للظيفة
وتتقدم الامام ولو خرج الامام الاول من المسجد وتوفى ثم رجع الى المسجد وظيفته
لم تؤد ركعاً فالامام هو الثاني انتهى ولو حدث ولم يستخلف هو او القوم ولم يتقدم احد نفسه
مقام الامام قبل خروجه من المسجد او من الصفوف في الصلوة فخرج فسدت صلواتهم بقائه
بلا امام وفي صناد صلو الامام روايتان بخلافه قبل المزج من المسجد او من الصفوف
فان صلواتهم لم تفسد قبله لبقاء الامام على امامته قبل المزج ولو قدم الامام رجلاً والقوم
رجلاً في قدمه الامام اولى بالخطبة الاستخلاف ايضاً اذا احدث **واذا توفى الامام**
عاد واتم في مكانه الا اذا حدث ان كان امامه اى طيفته لم يفرغ وكان بينهما مانع الا قداه
ولا اى وان فرغ امامه اى لم يكن بينهما مانع الا قداه فهو مختار بين العود وبين الامام
حيث توفى كما لم يفرغ لان في العود التادى في مكان واحد وفي الامام حيث توفى
قلة المشى فيحتاج ايتها شاء **ولو احدث عند استأففت** اذا البناء لضرورة البلوك
في السماوى ولا يولى في العمد فليكن من متناولات ما رويناه **وكذا الوجه او غلب عليه**
لان وجودها في الصلوة مما يندرفله بلوى فيها ايضا **واحتل بان نام** فمما يغترافق
للووضوء فاحتل فلو سبى لعدم الشريط الثاني على ما ذكرناه وكذا لا يمتنع من اصابته نجاسة
موجبة للغسل مانعة من الصلوة من غير سبق حدث له عندها خلافاً لا يبرهن
وان سبقه حدث واصابه نجاسة من حدثه يمين افقا والفرق لهما ان هذا الغسل ثوب
او بدنه ابتداء ابتداء وهذا ابتداء للوضوء ولو اصابته نجاسة من حدثه وعجز لا يبرهن
ولو اتحد محلها كذا في فتح القدير **وقهقه** لاستقاء الشريط الثالث ولا يمتنع في معنى
الكلام فتنا في الصلوة فينتفى الشريط الثالث وفيه اشارة الى ان الغسل
غير مانع للبناء على ما في المحيط لانه ليس في معنى الحقيقة **او اصابته نجاسة مانعة**
من الصلوة من غير سبق حدث له هذا عندها خلافاً لا يبرهن ولو اصابته من حدثه
لا يمتنع افقا وكذا لو اصابته من حدثه ومن خارج على ما ذكرناه افقا **او شج راسه**
بفعل انسان او عتقه انسان فادما لا يستقاء الشريط الاول لان سببه اجتناب
هذا عندها وقال ابو يوسف يمين فيها ولو شج راسه سقطت معد من السطح او اجرة
او خشبة او اكثر من الشجر فادما بلا صنع من الانسان اصلاً ودخل الشوك
في رجله او وضع جهته على الارض فسال منه الدم بلا صنع قيل يمين وقيل لا يمين
وهو الصحيح لان السقوط مضاف الى الواضع **او ظن انه احدث فخرج من المسجد**
او جاوز الصفوف في الصلاة خارجة اى من جوانبه الا ان كان منفرداً فالغتر مع دفع

سبحه من كل جانب ولو تقدم قدامه فالحمد السبق ثم ظهر انه لم يجد ان يطلت صلوة
ولا يبنى لاستقاء الشريط الخامس بل يستأففت **ولو لم يخرج من المسجد او لم يجاوز الصفوف**
يبنى استحساناً عند ابو جرح وابو يوسف خلافاً لما وجدنا في بلادنا وهو ان لا يبنى
عن القبلة وهذا يقتضى ان يكون خلافه محتملاً اذا كان باب المسجد على غير جانب
القبلة لتحقيق الانصراف واما اذا كان يمين في المسجد الى القبلة بان كان باب المسجد
على جانب القبلة لا تفسد صلاته **انفا** على ما في النهاية وجه الاستحواض ان انصرافه
انما هو بقصد اصلاح صلاته ولهذا لو تحقق ما توفى من الحدث يبنى على صلاته
فالحنق قوله الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج او بالتحاوط واما قد يظن
الحدث لانه لو ظن انه احدث على غير وضوء او ظن ان في ثوبه نجاسة او ظن ان مرة
مسحه قد انقضت او ظن ان التراب ماء وهو يمتنع او كان في الظاهر فظن انه لم
يصل الخبر فانتقل وتحول عن القبلة في هذه الصور ففسد صلاته وان لم يخرج
من المسجد لان الانصراف فيها ليس بقصد اصلاح بل على سبيل الرفق ولو احدث
الحدث فانصرف ثم سبق الحدث فتوفى ليس له البناء عند ابو جرح ومحمد لانه عرف
نفساً على الخلاف في ايقاظه فيقصر عليه ويؤخر الحدث ليس في معناه فلا يلحق به وقال
ابو يوسف انه يبنى لان خوف الحدث في معناه عنده والاول اصح على ما في المحيط
هذا كله فيما اذا سبقه الحدث قبل التشهد واما اذا سبقه بعد فاشاد اليه
بقوله **ولو سبقه الحدث بعد التشهد توفى بلا توقف وسلم** لان السلام
واجب بالاتفاق فلا بد له من الوضوء لياق به الواجب فلو لم يفعل ذلك كره
عزماً لترك الواجب فوجب عادة ما صلا له لان كل صلوة اذنت مع كراهة تحرير
بحسب عادتها وان كان هذا اماماً استخلف من يسلم بالقوم قال في شرح المنية
لا خلاف بين ابو جرح وصاحبيه في ان من سبقه الحدث بعد التشهد يتوفى وسلم
واما الخلاف فيما اذا لم يتوفى حتى اتي بمنا ففتد ابو جرح يبطل صلوة لعدم الخروج
بصنعه وعندها لا يبطل لانه ليس يفر من عندها انتهى ولحقه في البحر بانه لا يكاد
يصح لانه اذا اتي بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشايج
الزبيلى وكذا الى اسبقه الحدث بعد التشهد ثم احدث متعدياً قبل ان يتوفى كانت
صلواته ولم يحكي خلافاً **وان تعذر اى الحدث في هذه الحالة** اى بعد التشهد قبل السلام
او عمل ما ينافيه من التكلم والمزج من المسجد والتهنئة ونحوها تحت الصلاة **او**
لتمام جميع من انفسها عندها ولو جرد الخروج بصنعه عند ابو جرح والمراد بتمام الصلوة
ههنا تمام من انفسها والا فالحرج بلفظ السلام واجب بالاتفاق ولم يوجد ولذا
قال في البحر ان هذه الصلوة يكون موداه على وجه مكرره لترك الواجب وهو السلام
فيجب عادة **وتبطل صلاته** اصلاً بحيث لا يصح البناء **عند الامام ان راى في**
على الاستحواض لانه الحدار لا يخرج الروية **في هذه الحالة** اى بعد التشهد قبل السلام
سواء قمر استعالمه قبل سبق الحدث او قمره على ما يشعر به الطهارة لكن في الثاني
خلاف قبل تبطل وقبل لا والصحيح هو الاول على ما في المحيط والزميني عند شرح قوله
او تمت مرة مسحه حيث قال فيه الصحيح ان المنية اذا احدث في هذه الصور

فوجد ماء فانه لا يبيح لان وجد ان الماء ليس بحدث وانما يظهر الحدث السابق على
الشرع عنه فكانه شرع في الصلوة من غير طهارة هذا واختار في النهاية الثاني حيث
قال اذا حدث المتيمم في الصلوة فاضرت فوجد ماء فانه يتوضأ ويبيح لان اتفاق
التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السابق ورؤية الماء ههنا بعد اتفاقه
بالحدث فلم توجب القعدة حال قيام التيمم فلا يتحقق اتفاقه بطريق الاستناد
انتهى هكذا ذكر في الزيلعي ثم صرح الاول على ما ذكرناه وذكر في فتح القدير الخلاف
وهذه المسئلة ثم قال والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الزحاف
ثم القيء ان اوجب احدا ثامنة لا يجوز عنها وضوء واحد فلا وجه ما صرح
في المحيط والزيلعي وهذا هو الموافق لقول محمد فيمن خلف لا يتوضأ من الزحاف
فان لم يرفع ثم توضأ انه ينجس وان قلنا انما لا توجب احدا ثامنة فالاثر
ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي انتهى **وهو الذي لا يصلح متيمم ماء** وهذا لان
عدم القعدة على الماء شرط لصحة التيمم ابتداء وبقاء فبعد انتفاء الشرط ينتفي
المشروط فيظهر الحدث السابق فكانه شرع بغير وضوء فلا يصح البناء بخلافه
سبقة الحدث واعتبر بان تقييد البطلان عند رؤية الماء بالمتيمم غير معين
لانه لو كان متوضعا يصح خلف متيمم فرائي المؤتمم الماء بطلت صلواته لعدم
امامه قادر على الماء باخباره وصدالة الامام تامة لعدم قدرته على الماء ولو قال
متيمم او معتد به كان اشمل والجواب ان كلامنا في بطلان اصل الصلوة بحيث
لا يصح البناء ويلزمه الاستيناف والموضوعي المقتضي بالمتيمم اذ اراى ماء
لم يعلم به الا امام لم يطل اصل صلواته بل يتقدم بطلانها عند اراى الماء في المحيط
ان الموضوعي خلف المتيمم اذ اراى الماء او كان على الامام فاشته لا يكرها
والمؤتمم يكرها او كان الامام على غير القبلة وهو لا يعلم والمؤتمم يعلم بقبلة
المؤتمم فعليه الوضوء عندهما قوله فالجهد وز فبناء على ان الفرضية متى فسدت
لا تنقطع التحريمية عندها خلافا لما انتهى انتهى **وقت** بعد التيمم قبل السلام **مدق**
المناسخ اطلقه فمثل ما اذا تمت ابتداء وما تمت بعد سبق الحدث بان سبقه
فذهب للوضوء فتمت المدة حتى كلاهما لا يبيح في الاول بالاتفاق وفي الثاني على
الخلاف قيل لا يبطل صلواته بل يتوضأ ويغسل وجليبه ويبني لانه انما اراد غسل
رجليه لحدث حل بهما لئلا يفسد حدث سبقه لئلا وقيل يبطل ويستقبل
وفي الزيلعي هو الصحيح لان الفناء المدة ليس بحدث وانما يظهر الحدث السابق
على الشرع عنه فكانه شرع في الصلوة من غير طهارة كما في مسألة التيمم ثم انما
يبطل اذا وجد الماء عند تمام المدة والا فلا يبطل بل يصح على صلواته على الاصح
اذ لا فائدة في النزاع لعدم الماء ولا حظ للقدم من التيمم على ما في قاضيهان والى
وقيل يبطل وان لم يجد الماء لان الحدث السابق يسري الى القدم فتيمم كما تيمم
اذ ابقى لغيره من وضوء ولم يجد ماء **الوضوء** بعد التيمم قبل السلام **خفيه** **بجمل**
قليل بان كانا واسعين لان النزاع بطلان صلواته لوجود المخرج بصفته
وحكم نزاع الواحد كذلك **انتمى** **او قل** **انتمى** بعد التيمم قبل السلام **سورة** **اي** **ما** **يجوز**

به الصلوة لانه هو الفرض وذلك بان تذكرها او حفظها بالاعتناء من غير اشتغال بالاعتناء
لان الاشتغال بالاعتناء تمت صلواته لوجود المخرج بصفته اطلقه فمثل الامام والمعتد في الغرض
الا انهم اختلفوا في المعتد في خلف القاري قيل يبطل وقيل لا وهو بخلافه والى الثاني
على ان قراءة الاحاد قراءة له فبطلت كمال اول صلواته وبنا ان كمال على كمال ما يشتر
والا فلا يخفى ان القراءة بناء على ان الصلوة بالقرأة حقيقة فوق الصلوة بالقرأة كمالا
فلا يبيح لان بناء القوم على التيمم لا يجوز **او وجد الطهارة** بعد التيمم قبل السلام
فما يجوز في الصلوة او قد والموتى بعد التيمم **على الاركان او في كراهية** **الوضوء**
بعد التيمم **قائمة** عليه او على امامه وفيه تفصيل سياق في قصاص الفوائد **او**
استخلف القاري بعد التيمم **انما** وقيل لا تبطل صلواته هذا واختار في الاستدلال
لوجود المخرج بصفته بلاك استخلاف مع تمام جميع فروضه **او طلع الشمس** بعد التيمم
في الغرض وفيه خلاف ايضا على ما ذكرناه في الصلوة في الاوقات المذكورة **او دخل**
بعد التيمم **وقت العصر في الجمعة** قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان وفيه المسئلة
ودخول العصر عن اقامه وقيل كل شيء مشترك عند اقامه او احدا ومثله واجب
تارة بان يدعى عن ايقاع ان قوله في المخرج والمخرج مثل قولها واخرى بان هذا
على رواية الحسين بن ابي من ان يرى الظهور العصر وقتا مملدا فاذا صار ظل كل شيء مثله
يتحقق المخرج عندهم جميعا فانه الصلوة عندهم وبطلت عنه لكن هذا في الظاهر كتاب
لانه لم يقبل في خروج وقت الظهور **او زال** بعد التيمم **عن الجمعة** **وأي** **استمر** انقطاعه
يعني اذا انقطع عن بعد التيمم قبل السلام فله امر موقوف فان دام وقتا كاملا
بعد الوقت الذي يصل فيه ووقع الانقطاع فيه في يعلم انه انقطاع فيظهر الصادق عنه
البحر فيقضيها ولا خلاف **او سقطت** بعد التيمم قبل السلام **الجيرة** **عن** **بطلان** **بطلان**
لا يبيح ولا يبطل بالاتفاق وقدرنا ما يتعلق بها في بابها واعلم ان هذه اثنى عشر مسئلة
يبطل فيها الصلوة بغرض تلك العوارض عند ايقاع بناء على ان المخرج بصفته فوضو
وبترك الغرض يبطل الصلوة وقال لا يبطل لان غرض تلك العوارض بصفته فبطلت تلك
والكلام وقد عرضت بعد تمام لان المخرج بصفته ليس بغرض ايقاعه عليه السلام لان
اذا قلت هذا اوضحت هذا فحدثت حلوتك ولانه لو كان فرضا لا يفتن باهوية وكذا
قد يكون بيا هو معصية كالمعصية والحدث قلنا حديثا في مسعود مخرج منه فلا يخرج
به فان قيل ادراج القحاي هو الوقت عليه والموقوف عليه حكمه الرقع قلنا معنى قوله
فقد تمت قاربت تمام لان الشيء يسمى باسم ما قرب اليه وان الغرض هو المخرج
عن ضله لا يفتن بفعله من الحدث وغيره ولا يلزم من قبح السبب قبح السبب ولو سلم ان
الغرض نفس الفعل لكان من حيث انه معصية بل من حيث انه سبب المخرج من الصلوة
وانما كان المخرج بصفته فرضا عنه لان اداء صلوة اخرى فرض في وقتها وذلك لا يمكن
الا بالمخرج من هذه الصلوة وما لا يمكن التوسل الى الغرض الا بركان فرضا ثم اعلم
ان واحدا من هذه العوارض لو عرض له بعد ما قعد قدر التيمم او في سجود السهو بطلت
صلواته عنه وصلواته لو كان اماما ولو سلم عليه سجود السهو ثم عرض له
واحد منها فان سجود بطلت صلواته والا فلا ولو سلم القوم قبل الامام بعد التيمم بطلت

صلوة دون القوم وكذا اذا سجد هو السجدة ولم يسجد القوم ثم عزله واصونها
على ما في النسخة وما يلحق بهن المسائل ما اذا كان يصلي بالتوسيع فوجد بعد الشبهة
قبل السلام ما يسجد به وهدى مستفاد من قوله او وجد العار في وقتها وما اذا كان يصلي
القضا فدخل عليه الاوقات المكروهة بعد الشبهة وهو مستفاد من قوله او طلعت
الشمس وما اذا كانت الامة تصلي بغير قناع فاعتقت بعد الشبهة ولم تستمر ساعته
وهو مستفاد من قوله اذا وجد العار في وقتها **ولو استخلف الامام مسبوقا صحيحا** لما ذكره
في الترجمة لكن الاول ان يقدم مدركا ان وجد لانه قد روي على تمام صلوة الامام وفيه
لهذا المسبوق ان لا يقدم للغير عن السلام قال في فتح القدير فاد هذا التعليل ان الامام
اذا كان مسافرا ينبغي ان لا يقدم مقيما ولا لاحقا لانها لا يقد ران على تمام صلوة الامام
فيحسب فكا لا ينبغي للمسبوق ان يتقدم كذا لا ينبغي ان يتقدم المقيم والواجب ايضا ان لا
تقدم المسبوق ينبغي ان يتقدم مدركا للسلام مع القوم كذا المقيم والواجب ينبغي ان
يقدم ما مدركا للسلام معهم اما المقيم فلا في المسافر في خلفه لا يلزمه الاقامة بالاعتناء
به كما لا يلزمهم الا تمام بنية الاقام الاول الاقامة بعد الاستحالة وادنية الخليفة
لو كان مسافرا في الاصل فلا في اخر فان عتق بقلب فزعم اربعا الاقامة بالمقيم
قلنا ليس هو اما الاضطرورية من الاول من الاقامة لما شرع فيه فيصير قائما مقامه
فيما هو قد وصلته ان الخلف يعمل على الاصل كانه هو فكلوا في مقتدرين بالمسافر
معنى وصارت الفقرة الاولى في هذا على الخليفة لقيامه مقامه اما لو روي الامام الاول
الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلوة المقيم لو علم بنية الاقامة
بان اشار الامام عند الاستخلاف فافهمه قصد الاقامة ثم اذا تم طهيفة المسافر
بصلوة الامام وهي الركعتان يقدم مدركا مسافرا يسلم بهم ثم يقضي المقيمتين ركعتين
منفردين ولو اقتدوا به بعد قيامه بطلت صلاتهم دون المسافر لان اقتداهم انما
يوجب المتابعة الى هذا وانما الواجب فاشا يفتق وجبه تقديم غيره اذا خلف الواجب
بان بداء باتمام صلوة الاقام فانه يقدم غيره للسلام ثم يستقل بما فاته معه انما
اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيشترط اليهم اذا تقدم
ان لا يتأخروا فيضطرون حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتأخرون ويسلم بهم هذا كله وانما
اذا استخلف الامام المسافر مسبوقا في الظهيرة مسافرا صلى ركعة في المسافر
آخر واقدي به فاحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول للوضوء
وتعدى الاقامة والامام الثاني في وقت الاقامة ايضا ثم جاء الامام الاول كيف يفعل
قال محمد بن الفضل اذا حضر الاول يقتدي بالثاني في الذي هو باقي الصلوة واذا صلى
الامام الثاني في الركعة الثانية يقعد قدر الشبهة ويستخلف رجلا مسافرا من الذي
ادرك اول صلوة حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي ثلاث ركعات والامام الاول
يصلي ركعتين بعد سلام الامام الثاني ولا يتغير من القوم بنية الامام الثاني
ولا من الامام الاول انتهى وهذا مثل ما ذكرناه في المقيم من ان فرض القوم لا يتغير
بنية الخليفة الاقامة ثم الخليفة بتداء من حيث انتهى اليه الامام بانما على ذلك
فلذا قالوا استخلف في الرابعة مسبوقا بركعتين فصل الخليفة ركعتين ولم يقعد

فصدت صلوة كما لو استخلف مسافرا مقيما وصلى ركعتين ولم يقعد فصدت صلوة
القوم كذا هذا كذا في فتح القدير وقال في البحر ولو اشار الامام الى المسبوق بركعتين
الذي استخلفه في الرابعة انه لم يقرأ في الاولين لزمه ان يقرأ في الاخيرين لقيامه مقام
الامام واذا قرأ الصلوة بالاولين فخلت الاخيرين عن القراءة فصار كذا في الخليفة لم يقرأ
في الاخيرين فاذا قام القضاء فاستبق لزمه القراءة فيما سبق بين الركعتين فصدت
القراءة في جميع الفرض الرابعة وهذا بناء على ان المسبوق يقضي اول صلوة في حق
القراءة **فان اهم المسبوق** صلوة الامام يقدم **مدركا يسلم بهم** هذا هو وجهه
مدرك ولا فقيهه تفصيل فلو احدث الامام وطلعه قومه كله مسبوق ينظرون
بني على الامام شي من الصلوة يستخلف واحدا من المسبوقين فيتم صلوة الامام
ثم يقوم هو القضاء ما سبق به من غير تسليم وكذا القوم يقومون من غير تسليم
ينقو صلواتهم وان لم يبق على الامام شي فلهذا ان يقولوا من غير تسليم وينقو صلواتهم
وعدنا هذا اذا علم المسبوق بكنه صلوة الامام والقوم وانما اذا لم يعلم فان كان
الامام سبقه الحدث في قيامه صلى المسبوق الذي تقدم ركعة وقعد فغير الشبهة
ثم قام وانتم صلواته والقوم لا يقتدون به ولكنهم يكتفون الى ان يفرغ هذا من صلوة
فاذا فرغ قاموا فيقتضون ما بقى من صلاتهم وحدنا لان من الجائز ان الذي يقضي على
الامام اخر الركعات فحين صلى الخليفة تلك الركعة تلك صلوة الامام فلو اقتدوا
فيما يقضي هو كما لو اقتدوا بمسبوق فيما يقضي فقتصد صلواتهم ولا يشتغلون بالقضاء
حق فرغ لحي ان يكون بعض ما يقضي هذه الخليفة ما بقى على الامام الا ان يكون في ذلك
قد انقضى ولحق فرغ امامهم من جميع اركان الصلوة فقتصد صلواتهم فلا حول
وفي ذلك ما ظننا كذا في البحر من الظهيرة وقال في فتح القدير ويقعد هذه الخليفة على كل
ركعة اجبا طال وان كان الامام سبقه الحدث فهو قاعد واقتدوا به وهو قائم وتختلف
واحد منهم ولم يعلم انها الفقرة الاولى والثانية والفرضين باعي فصل الخليفة ركعتين
وحدن وهم جلوس فان فرغ منهما قاموا وصل كل واحد منهم الوضوء من الخليفة ما
بقي ولا يشتغلون بالقضاء قبل ان يفرغ من الاولين كما ذكرناه لاحقا ان يكون
القدر الذي لا امام هي الاخيرين لا يجوز لهم الاختلاف به ويعلم ان ذكرنا الاولين
لا يجوز لهم الا فراد قبل فرغ امامهم هكذا ذكر في البحر وادعى اختصاصا من ان يقعد
ثم اى بعد اتمام صلوة الامام **لو صلى المسبوق الخليفة** **مسافرا** للصلوة من حيث ادرك
او خرج من المسجد فغير هل يقعد اى بعد الاتمام فقيه استند الى **المسبوق** على المسبوق
ومن خلفه ممن لم يخرج من صلوة الامام لان الثاني وضع في هذا صلواتهم فقتصد ويصير
ايضا لا خلاف **الاول ان لم يكن** الامام الاول في حق من صلوة لا يخرج يصيرها موقفا للخليفة
فيقع المناقاة في خلاص صلوة ايضا **ولا يفر من فرغ** من القوم والامام الاول للوضوء
المناقاة خارج صلواتهم واعلم ان حقيقة المسبوق هو ان يكون اول صلوة الامام
ظلافة المدرك وله احكام كثيرة ففهم انه متفرقا فيما يقضي الا في الموضع الذي احدثها
انه لا يجوز اقتدائه ولا له اقتداء به كما يشاهد في حق الترجمة حتى لو اقتدى مسبوق
بمسبوق فصدت صلوة الخليفة في اول يوم دون الامام ولو قل الامام انما عليه

سهوا فصحى للمسبوق تابعه المسبوق فيه ثم علم الامام ليس عليه سهو ففسد صلوة المسبوق
لانه اقتدر في موضع يجب الانفراد فيه وقال ابو الليث واجوبض الكثير لا تقصد في زمانها
لان الجهل غالب في القرى ولولا علم الامام ذلك لم تقصد بالانفراد كذا في الخلاصة والظاهر
من المحيط وقاضيان ان المسبوق علم المسبوق لانه الامام وتابها انه لو كثر تاويا لا يشترط
يصير مستأنفا فاطما لا ولي بخلافه في المنفرد فانه لو كثر تاويا لا يستأنف لا يصير مستأنفا
ما لم ينو صلوة اخرى وتا لها لو قام لقضاء ما سبقه وعلى الامام سجد تاوها قبل ان
يدخل معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقصد الركعة بسجدة فاذ قبحها بها يجد
له في اخر صلوة بخلافه المنفرد اذ لا يلزمه السجود لسهو غيره ورايها انه ياتي بكثير
الشرقي اتفاقا بخلافه المنفرد فانه لا يجب عليه عند ارجح فان قيل ان ما ذكر في المسئلة
الاولى من عدم صحة الاقتداء بالمسبوق يعارضه صحة خلافته الامام الحديث قلنا
صحة الخلافة مثبتة على الاشتراك في الحرية وقد وجد في المسبوق وصحة الاقتداء
مثبتة على ابتداء الحرية للامام ولم يوجد في المسبوق لانه بان في حق الحرية
فلا نقاضى وقد استنبه هذا الجواب على بعض المفسرين فخرج ههنا فيما وقع ومنها
انه لو سلم مع الامام اوقبله سهوا لا يلزمه السجود وان سلم بعد لزمه السجود وان لم
مع الامام على ظن ان علمه المستلزم مع الامام تقصد صلوة لانه سلام عد ومنها انه
لا يقوم الا قضاء ما سبق بعد التسليمين بل ينتظر فراغ الامام بعدها لا يقال السهو
على الامام ومنها انه لا يقوم قبل سلام الامام بعد قراءته تشهد لانه يكره تحريا الامام
بانه انما يتكلم بمدة يسيرة لو تقصدت على سلام الامام ارجح في حق الجفة والمعيدون والغير
او المعلن وخرج الوقت او قلنا ان يجتهد به الحديث وان يتر المأثرين بين يديه على ما
في فتح القدير ومنها ان الامام لو تذكر سجدة تلاوته وسجد ها بعد ما قام المسبوق
فان لم يقصد المسبوق الركعة بسجدة يرضى ذلك ويتابع الامام ويسجد معه للتلاوة
وللشهور المتأخرين ان سجدة الامام للشهيد على القول بوجوب السجود لاجل سجدة التلاوة
ثم يقوم الى القضاء ولو لم يقصد صلوة لان عود الامام الى السجود والتلاوة
يرفع القعدة وهو بعد لم يصير منفردا لان ما اتي به دون ركعة فيرتفع في حقها
ايضا وان اوتفقت لا يجزى له الافراد لان هذا وان افترضنا المتابعة والافراد
في هذه الحالة ففسد الصلوة ولو تابعه بعد بقبيلتها بالسجدة فيها ففسد صلوة
الراوي واخره لتحقيق انفراد به بالقبيل وان لم يتابعه ففي رواية كتاب الصلوة ففسد
ايضا وهو الاصح على ما في الظاهر لانه لا يعود الى سجدة التلاوة ورضى القعدة فثبت
انه انفراد قبل ان يقعد الامام وفي رواية النوادر انها لا تقصد لان ارتفاع القعدة
في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق لانه بعد ما تم انفراده وخرج عن متابعته من كل
وجه لا يتعدى حكي اليه ومنها ان الامام لو تذكر سجدة صلوة بعد ما قام المسبوق
وسجد ها فان لم يقصد المسبوق ركعة بسجدة عاد الى متابعة الامام والافساد
صلوته وان قبحها بسجدة فصلوته فاسن عاد الى المتابعة اول بعد لانه انفراد عليه
ركعتان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة ومنها انه يقضى
اول صلاة في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب

فانه يقرأ

فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احداهما فسد صلوة وعليه ان يقضى
ركعة بشهادة لانهما ثابته فيشهد فيها ولو ادرك ركعة من الركعتين عليه ان يقضى ركعة
ويقرأ فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضى الاخر في حق التشهد ويقضى ركعة ويقرأ
فيها كذلك ولا يتشهد وفي المسئلة يتخير والقراءة افضل ومنها انه لو ادرك قضاء ما فات
قبل متابعة الامام ثم تابعه قال لا تقصد صلوة ولكنه يركن ذلك وعلمه في قاضيان
بانه خلفا السنة وقبل تقصد لانه عمل بالمنسوخ وفي النزاهة والاول احرى وسكت عليه
في قاضيان بانه طالع السنة وقبل تقصد والخلاصة ولم يتوخا بالقول بالفساد
اصلا وفي الظاهر الامع تقصد صلوة واثبت بان المسبوق لو ادرك الامام في السجدة
الاولى فركع وسجد سجدة تقصد صلوة ولو ادرك في السجدة الثانية فركع وسجد
سجدة تقصد صلوة ومنها انه يتابعه في السجود في التسليم والتكبير والتلبية فان اجه
في التسليم والتلبية فسد صلوة وان تابعه في التكبير وهو يعلم انه مسبوق لا تقصد
وانما تكبير الشريفي ولو فقهه الامام عند الاختتام او احدث عدا فثبت ان عند
الرجح صلوة من كان مسبقا لصلوة الامام والصلوة المذكور اتفاقا على ما بينه
وفي صلوة الاحقر وايتان قبل تقصد وقبل لا ثم فساد صلوة المسبوق عند ارجح
مقيد بما اذا لم يكن المسبوق في ركعة بسجدة قبل ان يجتهد الامام او فقهه
بان قام المسبوق للقضاء قبل سلام الامام تادكا للواجب وهو ان لا يقدر
الا بعد سلامه اما لو قام ففقد ركعة ففسد صلوة ثم فعل الامام ذلك لا تقصد صلوة
لانه تاكد انفراد به بالسجدة حتى لا يسجد لوسجد امامه لسهو عليه ولا تقصد صلوة
لو فسد صلوة الامام بعد سجدة واما قبل سجدة ففقد صلوة بفساد صلوة
امامه وقال في فتح القدير وكذا لو كان في القعدة لاجل ان فعل الامام ذلك بعد ان
قام يقضى ما فات مع الامام لا تقصد ولا تقصد عنده انتهى خلافا لها لان كل
اخرج من المسجد اي عند الاختتام اجماعا لا يخرج ان الحديث والفقهية العبرين
مفسدان للحد الذي لا يقد من صلوة الامام والمأموم الا ان الامام لا يحتاج الى
البناء لتمام اركانه وكذا المذكر معه والمسبوق يحتاج اليه والبناء على القعدة
فاسد بخلاف الكلام والخروج عن المسجد لانهما منتهيان كالسلام لا مفسدان
وهذا قالوا لا يخرج المقتضى عن الصلوة بسلام الامام وكلامه وخرجه
من المسجد بل يخرج عنها بسلام نفسه فيلزمه السلام ويخرج منها بغير السلام
وفقهته عمدا فلا يسلم بعد بل يذهب كذا في فتح القدير والبحر وظهر اعتبار
صلوة المسبوق بصلوة الامام والمذكر واعتماد الفقهية والحديث المذكور
والخروج قلنا كلا الاعتبارين فاسد لما ذكرناه من الفرق وفي المحيط ان وصفا
الامام باطل بهذه الفقهية العبرين فاسد لما ذكرناه من الفرق وفي المحيط ان وصفا
وان تمتا وكما يتبين من سبقه الحديث في ركوع او سجدة اعادها حقا ان يجزى
لان تمام الركن لا يكون الا بالاشتغال مع الظاهرة الى ركن اخر ومع الحديث فيها
لا يتحقق الاشتغال فلا يتم فيعيدهما ولا تقصد صلوة وهذا ظاهر على قول
محمد من ان تمام الركن عند بالوضع واما على الجوابين فممن انه بالوضع على ما سبق

فالسجدة وان تمت بالوضع لكن الجلوس بين السجدين وكذا القومة وضعت ولا
يتحقق ذلك بعينها ولا الاستقام من ركن الى اخر فرض بالاجماع ثم لا بد ان يبين المنفرد
لان الحديث في الركوع او السجود لو كان اماما واستخلف غيره وام الخليفة على كونه
سجودا ولا يصحها لانه يمكنه الاقام بالاستدانة عليه على ما صرح به وبما اذا لم يرفع
راسه من الركوع او السجود مريضا به الا اذا حتى لو سبقه الحديث في الركوع او في السجود
فوضع راسه قائما سمع الله من عباده اوله الله اكبر مريضا به او اذا ركن فسد صلوة من صلوة
القوم على ما في الكافي لا شغاله اداء ركن مع الحديث واذا ضدت لا يصح البناء عليه
ومن تذكر سجدة تلاوة او طسه او ركوعا من الركعة الاولى في ركوع او سجدة من الركعة
الثانية فحجها عقيب التذكرة انه ان يؤخرها الى اخر الصلوة فيقضئها هات
على امرج به في فتح القدير **ندب اعادة تمام** عند بعض شايخنا واختاره صاحب الهداية
ليقع الاصل مرتبة بقدر الامكان والمخرج عن خلافه في المشافعي لان عند
حجبا لاعداد واختاره بعض شايخنا منهم قاضيها ن بناء على ان بالعود الى
المتروك يرتفع المتذكر فيه لانه قبل الرفع منه يقبل الرض بخلاف ما في حيث يقبل
الرض لانه تأكد بالاقام قال في قاضيها ن في اخر فضل ما هو جليل هو ان كان اماما
ضلي ركعة وترك منها سجدة وصل ركعة اخرى وسجد لها فتدرك المتركة في السجود
فانه يرفع راسه من السجود ويسجد المتركة ثم يعيد ما كان فيها لانها اذ وقعت
فيحيد استحسنانا قائما ما قبل المتركة هل يرتفع ان كان ما تحلل بين المتركة وبين
التي تذكر فيها ركعة تامة لا يرتفع بقا الروايات فلا يلزمه اعادة ذلك وان
لم يكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن بن ابي اثير تفتن انتهى وخرج
ابن الهمام ما اختاره صاحب الهداية حيث قال **والاصح** ما في الهداية لقاعه التي
قد منها في اول باب صفة الصلوة من ان الترتيب بين ما يجتمع في كل الصلوة من الادراك
وهو العقل الاخيرة وبين غيرها مطلقا شرط لابن المتجد في كل ركعة وهو المقتد
في كل الصلوة وبين المتعد في كل ركعة لان الشرع على اتمام بالقعدة فلما جاز تأخر
شيء عنها كان ذلك الغير متعلقه وهو منقطع شرعا بخلاف تقديم سجود الركعة
على ركوعها والركوع على اتمام لان الركوع شرع وسيلة الى السجود بهن والقيام
الى الركوع فلا يتحقق ذلك الا بالانقضاء المقهور وكذا تقدم القراءة على الركوع لانها
ذمته فلا يتحقق الا فيه فلا يصحون تقديمه عليها وتذكر السجدة في ركوع الثانية
مثلا من الاولى لم يتحقق تقديم له على ركوع الاولى بل هو في محله من البعدية غاية
الامانة صاد بعد ركوع الثانية ايضا ان الم بعد على ما هو الامر الجائر وهو في التقدير
قبله لا لتمام محله من الركعة الاولى انتهى فان قيل ان الترتيب بين سجدة الركعة الاولى
وبين سجدة الركعة الثانية وكذا بين ركوعيهما وبين ركوع اديهما وسجود الاخرى
وان لم يكن قرضا الا انه واجب على امر في بيان رعاية الترتيب فينبغي ان يكون اعادة
المتذكر فيه من الركوع والسجود واجبة كما قال زفر والشافعي قلنا نعم الا ان
وجوب سقط بالشيء حتى الاولوية والندب فان قيل ان الترتيب الساقط
بالشيء هو الترتيب بين الفوات من الصلوة وانما الترتيب بين افعال الصلوة

فكذلك اذا ترك شيئا من السجود لا الشك في قلنا انهم لم ينعن عنها وجوب التمسك
واعادتها في الزوم اعادة المتذكر فيه فالمحل له هو عدم لزوم الاعادتها وترك الترتيب
نسيانا لعدم وجوبها المسمى قول واحد فيه نظرا لان هذا انما ينبغي ان لو عمل
الفرقة الثانية وجوب الاعادة المتذكر فيه باشرط الترتيب بين الركوع والسجود
المتذكر فيه من الركعة الثانية وبين السجدة المتركة من الركعة الاولى كما تقدم علوه
بأن تضاف المتذكر فيه بالعود الى المتروك على ما ذكرناه لا بوجوب الترتيب بينهما
نعم لو منعنا الاقتصار بالعود الى المتركة لاستقام وانما قيد بذكر السجدة في
الركوع والسجود لانه لو ترك سجدة صليبة في القعدة الاخيرة فحجها انقص القعدة
الاخيرة لقضية الترتيب بينهما وكذا لو ترك في الركوع ان لم يقرأ فاقضها انقص
الركوع لقضية الترتيب بين اركان ركعة واحدة من قيامها وركوعها وسجودها
فكذلك من بين ما شرع في القيام من القراءة وبين الركوع كذا قبلوا في كل الامر
في بيان رعاية الترتيب بين الادراك ان الترتيب بين القراءة والركوع واجبا في
والحاصل ان الترتيب بين الركن المتروك والركن المتذكر فيه ان كان فرضا يلزمه
قضاء المتروك واعادة المتذكر فيه وقضاء ما بينهما من الادراك التي قد انقضت
ويلزمه الشهوا ايضا وان كان واجبا يلزمه قضاء المتروك وسجود السجود لقضاء
ما في بعد المتروك من الادراك واختلف في اعادة المتذكر فيه لانه من وجوبه او
واجبة على امرج **ومن ام قح افاهد** الامام وخرج من المسجد لانه ما كان في المسجد
فهو على امامته لم يتبين له الا سقلا ف **فان كان المأموم رجلا** صاحب الامامة
فخرج الحديث والعشي والمرأة والاق والافس والحق والمستقل خلفه من يقين ذلك
الرجل **لا يستخلف وان لم يستخلفه** الامام لان فيه صيانة الصلوة بالمقتد
وهل فيه صيانة لصلوة الامام الحديث ايضا فظاهر في النهاية ان فيه صيانة
لصلوة المأموم والامام الحديث بناء على قضاء صلوة الامام اذا لم يستخلف حتى خرج
عن المسجد ووقع القديران في قضاء صلوة الامام الحديث اذا لم يستخلف وخرج عن المسجد
روايتين ثم قال وعندنا انه يشك في قضاء صلوة الامام اذا لم يستخلف وخرج لانه
لا يستخلف ليس من اركان الصلوة حتى يفسد الصلوة بتركه بل غاية الوجوب عليه
فصينا لصلوة غيره من الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد في حق نفسه فغاية ما
في جرده بلوا استخلافه تامة لبعيه في قضاء صلوة غيره ضار كما كان بعد التاخر
عن خلفه حتى فسدت بتقدمهم عليه صلواتهم انتهى **والا** اي وان لم يكن رجلا صاحب الامامة
للامامة بان كان واحدا كما ذكرناه **فيل يتقين بنفسه** ففسد صلواتهما لانه لما
تقين بنفسه صار كانه استخلف من لا يصلح للامامة ومثل نفسه صلوة الامام
المقتد ولانه لما تقين كان الامام مقتدا به لا يصلح ففسد صلواته بخلاف مقتد
والاصح انه لا يتقين ما لم يعينه الامام **ففسد صلواته** لانه لو كان امامه دون صلوة
الامام لانه لما لم يتقين لا بنفسه ولا بتعيين امامه صار الامام الحديث منفردا
ينسب الى الوصف فلا يفسد صلواته قيد بالزم لان مقتدى لو قد يحتاج
الى قوين الامام او القوم او يتقدم واحد بنفسه ولو عين الامام واحد والقوم

في ما شئنا الهداية نلوه اعرف وقال في فتح القدير وكذا اف مشدداً تحتها لا تقصد
عند ابي يوسف لما روي انه عليه السلام نفع في صلوة الكسوف فقال انما قلنا انه لا
حال لا يعمومها فيكون كونها قبل تحرير الكلام في الصلوة وفي المحيط عن شيخ الاسلام
ان على قولنا في ج ومحمد تقصد الصلوة بالصوت المسموع في جوف واحد او اثنين ويصدقها
ايضا **البكاء بصوت لوجع او مصيبة لانه كجثة او نار الظاهر ان كل واحد من قولنا لوجع**
او مصيبة وقوله لا لانه كجثة او نار متعلق بجميع ما ذكر من قوله والظاهر ان الجوز والبكاء
بصوت لان كل واحد من الثلاثة الاول ثمة انما يصير مقسوم على كونها من وجع او مصيبة على
ما ذكرناه وانما قد البكاء بالصوت اعترافاً من البكاء بالصوت لما في الخلاصة عن
الحامض الصغير لو كان في صلوة ان سأل الدمع من غير صوت لا تقصد صلوة وان وقع صوت
او حصل به حروف ان كان من ذكر الجنة والجنة لا تقصد وان من وجع او مصيبة تقصد
اعندهما ظاهراً فالذي يوجب وعنه محمد انه ان كان بحيث لا يملك تقصده لا يطرأ ذلك
الشيء وظاهر في قاصديان قول محمد بان ما لا يمكن الاستماع عنه يكون عفو كما لو عطش
وحصل به حروف ثم ظاهراً اطلاق المص الصوت بتكلم على ما روي عن شيخ الاسلام
عن ان الصوت المسموع تقصد بها ولو لم يسمعها المارة عنده هو السماع لحدوثه في الخلاصة
قانه فخص الصوت بحصول الحروف ثم الظاهر من الخلاصة ان خلاصة ابي يوسف جاز في
المسكار ايضا والشيخ وهو ان يقول لا ج بالفتح انه والضم لا عذر بان يستطيع على الرفع
ولا يضطر اليه فان اضطر ولا يستطيع الرفع لا يقصد بها الا تقا في حصول به الحروف ولا
لا يقصد كالمطاسر والمشاخص من قبل من له الحق وكذا الا بين ونحن ان كان يذ
لوان استطاع على الرفع وحصل به حروف فاذ كان له عزم من وجع من تحسين الصوت
والقراءة او لا يعلم انه في الصلوة اوليته اي انما له عند خطاه فبغيره اختلاف
المشايخ فقال شيخ الاسلام لا تقصد لا يضره معنى القراءة بمعنى كالمشايخ البناء
بانه يكون لا صلاح الصلوة صار من الصلوة وهكذا ذكر الامام شمس الدين
وقال في المحيط عن اسمعيل الزاهد انه تقصد عند الرفع ومحمد لا يضره حروف في صلاة
وهكذا اذكر في الهداية واعترض عليه في العناية بان من هب اليه يوسف في حصول
الحروف وهو المقرض في المسئلة مثل من هب الامامين في الاضداد فلو معنى التصريح
الخلاصة بانه انما ان جعل الجمع على المشقة قلت وهو مذهب من ان كان من الخلاصة
من ان اصل ابي يوسف ان في الحروف الثلاثة لا تقصد على الاصح فثبت الخلاف على
الاصح وان لم يكن له عزم من وجع بما ذكر فهو مقصد عندها فلا لا في كونها على ما
في البحر والكلوم فيه كالكلوم في الشق الاول قيدنا بحصول الحروف في هذين الشقين
لان لو لم يظهر له حروف هجاء لا تقصد كونه مكرره ان كان عمداً فثبت الخلاف على
الكلوم مقصدي ما ذكرناه عن شيخ الاسلام من ان الصوت المسموع ولو لم يسمع تقصد
عندهما بان هذا الاتفاق قيدنا بالمتخلف لا لو شارب وحصل منه صوت او عطش
وحصل منه صوت من الحروف لا تقصد كذا في البحر عن الظهيرية **وتسمى عاطس**
الظاهرة مضافاً الى مقوله لانه اذا قال العاطس انشبه في الصلوة برحمتك الله يا
رحمن لا يشترط ان يقرأ الله تعالى في الصلاة والخلاصة قال فيها وجعل عطش

هذا هو الوجه في قولنا لا تقصد
بأنه لا يقصد به الحروف
بل يقصد بالصوت المسموع

فقاله رجل

فقال له رجل في الصلوة برحمتك الله تقصد من قوله اما لو قال العاطس في الصلوة برحمتك الله
وقاطب به نفسه لم يضره ولو قال الحمد لله لا تقصد وينبغي ان يقول في نفسه والاصح هو السكون
انتهى ووجه الاضداد في تقصد ان حصره في كلام الناس لا يجرى في مخاطباتهم **قصد جاز**
اي العاطس او لم يخبر بمصيبة **بالجدة** اي الحمد لله ولو قال العاطس ذلك في نفسه لا تقصد
صلوة على ما ذكرناه قال في الخلاصة لو عطش في الصلوة فقال له رجل في الصلوة او في غير الصلوة
برحمتك الله فقال العاطس امين تقصد صلوة انتهى اي صلوة من قال امين وكذا تقصد صلوة
من قال برحمتك الله على ما ذكرناه من قبل وفي البحر عن الظهيرية رجلان يصليان عطش
فقال رجل خارج الصلوة برحمتك الله فقالا لا يجتمع امين تقصد صلوة العاطس لا صلوة
الآخر لانه لم يدع له انتهى فلا يقع تأمين الا من جازا له لحصول الجواب بتأمين العاطس
بخلافه اذا امن المصلي دعاء رجل ليس في الصلوة فانه مقصد لو وقع تأمينه جواباً عنه
او لا يجب عنه على في الاخيرة **او الهيلة** اي قال لا اله الا الله خير نجية **او السجدة** اي
قال سبحان الله خير نجية ايضا **او الاسترجاع** اي ان الله وانما اليه راجعون في جوارحهم
او الحقولة اي لا حول ولا قوة الا بالله في غير السجدة **خلافه** اي يوسف من قوله انما الله الى الله
على ما اختاره بعض مشايخنا وقال بعض اخر منهم ان الاسترجاع قاطع الصلوة بالاتفاق
ولا خلاف فيه لابي يوسف وله على القول الاول انها دعاء وذكر بصيغته فلا يغيره غيره
والرضاء لا يبطل الصلوة وهذا هو الوجه له في الباقي ايضا ولها انما خرجت خارج الجواب
وهو يحتل به فيقول عليه فليكن بكلام الناس ولهذا قالوا قال اللهم صل على محمد وقال
الله اكبر ان لم يرد به الجواب لا تقصد صلوة بالاجماع وانما راد به الجواب تقصد عند الكل
وكذا لو قال رجل بين يدي المصلي امع الله فقال المصلي لا اله الا الله فريادة الجواب
تقصد صلوة وكذا لو كان بين يدي المصلي كتاب وعلم وجعل اسمه يحيى فقال يحيى قد
الكتاب بقوة مريادة الجواب تقصد او كان في السفينة وابنه خارج السفينة فقال
يا بني اركب معنا فريادة الجواب تقصد الخيرة ذلك مما يقصد به الجواب من الاذكار **ولو راد**
بذلك اي بكل من الحمد لله والهيلة وغيرهما **وعلمه انه في الصلوة لا تقصد اتفاقاً**
اصلاح صلوة فيكون من الصلوة كالمشي الى الوضوء للبناء ولو فتح المصلي على غير امامه سواء
كان مصلياً معه في صلوة واحدة او منفرداً في صلوة اخرى او لم يكن مصلياً اصلاً فثبت
صلوة القاطع ان قصد التعليم لانه دخل في صلوة ما ليس من اصحابها لانه ما يقصد بها
في الصلوة ولا ان التعلم في معنى كلام الناس فليكون به وهو القياس في الفتح على امامه ايضا
لكنه ترك استحضار ما لا يشرع على ما ساق وفيه خلافاً لابي يوسف بناء على اصله لما روي
لا يخرج عن كونه قرأنا وذكر يقصد التعليم هل يشترط تكرار الفتح والاصح انه لا يشترط
على ما في الخلاصة وهو رواية الحامض الصغير لانه لما كان في معنى التكرار يقصد الجواب يقصد
قليله وكثيره كالكلوم وقيل يشترط وهو رواية الاصل هذا في صلوة القاطع واما صلوة
المستفتح فان كان القاطع خارج الصلوة او كان مصلياً غير صلوة المستفتح فانه المستفتح
من واحد منهما تقصد صلوة ولو كان كل من القاطع والمستفتح عتقدين خلف امام
واحد الظاهر من صلوة كل منهما لا تشمل معنى على عن القراءة خلف الامام لا تقصد
ان يفتح على امامه مطلقاً اي سواء قرأ الامام بعد اذما يجوز في الصلوة او لم يقرأ

فاما الحافظ فانه قد صلوته وقوله حقيقا وتبعه على ان الامام المرحوم في جامعه
 الصغير والوضوء الصغار مطلقا بما ذكرناه من المحيط ويؤيد ايضا في الخلاصة قال ان
 كان يحفظه لكن مع هذا ينظر في المكتوبات على الحجاب ويقرأ لا تشك ان يجوز صلوة النبي
 ولو نظر الى مكتوباته في شي من الشرع والفتنة او غيرهما من الحجاب والكعبه وتامل فيه
 وفيه من غير ان يقرأ بلسانه فالصحيح على ما في الهداية والخلاصة لا تقصد صلوة بخلاف
 ما اذا خلعت ان لا يقرأ كتاب فلا يفتقر فيه وفيه ما فيه فانه يجب عند خلوها
 بوضوءه فلا لا يوجب وسف والفرق لحد ان الحق في اليقين الغم وقدره وانما فساد
 الصلوة في الغل الكثير ولم يوجد ويفسد ها ايضا **اكله** وهو ايصال ما يتاقي فيه المضع
 الى جوفه مضمغه او لا حتى لو اكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينا ثم دخل في الصلوة ووجد
 صلاوتهما في فيه واستلمها لا تقصد صلوة ولو اذ دخل السكين ونحو وفيه ولم يصفه
 وهو في الصلوة والحلاوة نقل الى جوفه تقصد كذا في الخلاصة لان في الاطعم ياكل شيئا
 مما يضر وفي الثاني اكل وان لم يضر المصلحة فمثل العسل والسكر لان حاله الصلوة
 مذكرة لها لغتها العادة فلا يعنى شيئا فيها بخلاف الصائم فانه لا يترك فيبقى
 المشي فيه وشمل القليل والكثير ايضا وهذا افسد الحاد وما لعدي الاكل والشرب
 بما يصل الى الحلق ويتبعان يكون هذا اتفاقا لان المراد بالاكل ههنا الاكل من
 خارج الغم ولم يتصل عن احد الفرق بين قليل وكثير وانما الفرق بين قليل الاكل من
 بين اسنانه وكثيره عند بعض شيئا على ما سياتي بيانه ثم ادخل ههنا ان الاكل
 من خارج الغم عمل كثير وان كان المأكول قليلا لا حياجه الى عمل اليد والفرق والاسنان
 على ما علكه فاضيقان ولا يرد عليه ما لو اخذ سمسة فابتلعها تقصد صلوة لانه قد وجد
 فيه اكثر الاعمال وهو عمل اليد والفرق **وشربه** وهو ايصال الماء ما لا يتاقي فيه المضع الى
 جوفه قليلا او كثيرا او سهوا او نسيانا على ما ذكر في الاكل حتى لو رفع راسه الى السماء
 فوقع في فيه برة او نجاسة او قطرة مطر وصلت الى جوفه فسدت صلوة وكذا صومه
 على ما في الخلاصة لعدم ويفسد ها ايضا **سجده** على غير ما خلافا لا يفسد
 فيما اذا اعاده **على طاهر** اعتبارا بما لو ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى واعادها
 اخر الصلوة وطما ان السجدة جز فيفسد اكل بقسا وجزء وانما لم تقصد بتأخيرها
 اخر الصلوة لان الترتيب في افعال الصلوة ليست بضرر في شئها على ما ذكرنا في القياس
 عليها فاسد وعن ابي يوسف مثل قولها ايضا في المحيط انه لو سجد على الدم لا يفسد الصلوة
 عند ارجح خلافا لها ولو وضع يديه او ركبتيه لا يفسد ها اتفاقا بناء على ان وضعها
 ليس بضرر وفي النظم لو وضع ركبتيه على الجنب لا ينجس في ظاهر الاصول وقد بيناه
 من قبل **والعمل الكثير** لان الاحتراز عنه ممكن دون القليل لعدم امكان الاحتراز عنه
 بل هو مرجح واختلفوا في الفاصل بينهما فقليل الكثير ما يشمل على عود ثلاث ولو بيد واحد
 وما دونه قليل حتى لو رفع بمروحة او بكفة ثلاث مرات تقصد وبما دونه لا تقصد
 وقيل الكثير عمل يكون مقصودا للفاعل في مجلس على من والقليل خلافا له حتى لو اذهن
 راسه او حيت او جعل ماء الورع على راسه بتناوله القارورة فصد لا تقصد ولو
 كان الدهن او الماء في يده فضع راسه او حيت لا تقصد وقيل كل عمل لا يمكن اقامته

الابا المدين

الابا المدين فهو كثير وما يمكن اقامته بيد قليل كشذا السراويل والجماد دأبه واسرجه
 فانها لا تقام الابا المدين بخلاف نزع السراويل والجماد فانه يقام بيد واحد وقيل
 كل عمل شك النافر في عمله انه في الصلوة او لا فهو قليل وان يتقن انه ليس في الصلوة
 فهو كثير واختاره العامة وقيل يفرض الى راي المصلي ان استكثر فهو كثير ولا قليل
 قال شمس لائمة الخوان وهذا اقرب الى ذهب ابي ح لانه من جنس هذه المسائل
 يفرض الى راي المبني به خذه من الاصول فان بعضهم في بيان الفروع ينطبق على بعض
 دون آخر وهكذا الاتزان قوله لو ضرب انسانا بيد واحدة او بسوط واحد
 تقصد صلوة لا ينطبق على القول الاول والثالث وما قاله في الظهيرة لو ضرب دابة
 مرة او مرتين لا تقصد ولو ضربها ثلاثا في ركعة واحدة تقصد لا ينطبق على القول
 الثالث وما فصله في التلبيح انه اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة اخرى
 وسكن ثم ضرب مرة اخرى لا تقصد صلوة ينطبق على اعتبار الثلاث وكذا لو ضرب
 لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تقصد وان كان بين القتلات فربة لا تقصد
 ينطبق على اعتبار الثلاث وقوله لو قتل المصلي امرأة بشهوة او غير شهوة او مشها
 تقصد صلوة لا ينطبق على الاول والثالث بل ينطبق على الثاني والرابع وهكذا ونحو
 الاشكال بما في الخلاصة لو كانت المرأة في الصلوة دونه فقتلها هو بشهوة او غير شهوة
 فسدت صلوةها ولو كان هو المصلي فقتلته هو ولم يشتهها فسلوة تامة وهذا لا
 ليس من المصلي فمثل في الضرورتين فلا ينطبق شيئا من الاقوال المذكورة فالقياس على عدم
 فيها وان جعلنا تمكينة من الفعل بمنزلة فعله كتمكين المرأة فالقياس لفساد دينها
 بناء على تطبيقه على القول الرابع قال في الهداية لا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة
 لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولا تفرجه ازاله الشغل فاشبه
 دورا الماد ويستوي جميع انواع الحيات على الصحيح لا طلاقا ما رويناه انتهى وقيل لا يقتل
 الحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل اكل لانه عليه السلام اهد
 الجن ان لا يدخلوا بيوت امته ولا يظهروا انفسهم فاذا اخافوا فقد تقصوا عنهم
 فلا حرمة لهم وقال في فتح القدير الجن الحيات التي في قتل اكل ثابت ومع ذلك فالاولى الاستئذان
 عما فيه عداوة الجن لا الحرمه بل دفع الضرر المتوهم من جهتهم لانه قد حصل في عهد النبي
 عليه السلام وفيه لعن الضرب بقتل بعض الحيات من الجن وانما قتل القملة في الصلوة
 فقال ابو ح لا يقتلها فيها بل يفضها تحت الحصى ثم قتلها وقال محمد قتلها احب الي
 من دفنها وقال ابو يوسف يكره كلاهما وقالوا قتل الحية والعقرب لا يفسد الصلوة
 ولو ضربا باثا مرتين يديه وخشي ان يودي به وان كان على عكس هذا يكره قتلها وقيل
 تقصد في ضربات والاصح هو الاول لانه مرخص فيه بنقض فساد كما لمشي الكثير للوضوء
 بعد الحدث ويفسد ها ايضا **شروعه** في غيرها اي في غير ما صلى بان ركعة من الظهر
 مثلا ثم افتتح العصر والخطوع بتكبيره فقد بطل ظهر لانه صرح بشروعه في الثاني
 لانه نوى تحصيل ما ليس بجاصل فصحة نيته ومن ضروره صحة الثاني بطلان الاول
 وهذا اذا لم يكن صاحب ترتيب بان سقط عنه تكبيرة الغوات اوضح الوقت وانما
 اذا كان صاحب ترتيب فلا يصح ما انتقل اليه من العصر ايضا بل ينقلب عند ارجح

وابي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان اصل عندهما وبطلان اصل عند محمد
وان انتقل الى عصر سابق على ما صلي من الظهر فقد انتقض وصفا لفرضية قبل كبرية العصر
السابق للترتيب فيصير منتقلا عن التطوع لاعتبار الفرض على ما في شرح الوقاية لعلاء الدين
لا يفسدها شروعه فيها ثانيا بان صلى ركعة من الظهر مثله فكبر له ايضا يتوى
الاستيفاء لا يفسد ما اذا به بل يحسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيها بقي رأس
الثالثة يزعم ان ما اذا به بطلت بفساد صلوة تركه العقدة الأخيرة فاذالم يبطل ما
اذا به بل احتسب فتاة النية الثانية لانها تحصل الماصل قال في الخلاصة هذا
اذا فو قلبه اما اذا فو بلسانه من غير رفع اليه حتى لو قال في وقت ان صلى الظهر
بطلت صلوة لانه كلام والكلام مفسد **ولا ان نظر الى كسوف** فيه القرآن وغير
وفهمه اي فهم ما فيه بلا قراءة لان حكم القراءة من المكتوب قد سبق مفسدا لطلعت
فمثل المستقيم وغيره في القرآن وغيره اما فهم القرآن فلا يفسد بالاعتقاد
مستفها اوله واما فهم غير القرآن فعلى الصحيح على ما في الهداية وقال بعض مشايخنا
ان كان غير مستفهم لا تقصد بالاعتقاد وان كان مستفهما تقصد عند محمد وبطلان
ابو الليث ولا تقصد عندهما وبطلان عند مشايخنا وجه محمد باعتباره مع الذين فانه
لو طفت لا ينظر كتاب فلو ان فطر فيه وفهمه فانه يحسب وجه الصحيح ان يرد
الفساد ضد رالفعل منه ولم يوجد لان الفعل ليس بفهم بخلاف الذين فان
المؤجبه الفهم لا الفعل القراءة واذا لم يكن مفسدا فهل يكره في الجهرانه يكره ان
كان عمدا **او اكل ما بين اسنانه دون المحصة** لانه قليل لكنه مكره **وتقصد في**
قدرها لانه كثير واعلم ان الاكل من خارج الفم يفسد الصلوة مطلقا عمدا او نسيانا
قليلا او كثيرا على ما بيناه واما اكل ما خرج من بين اسنانه فقال محمد انه لا يفسد ولا يفسد
وقالوا هذا في القليل وان كان كثيرا يفسد ثم اختلفوا في الحد الفاصل بين القلة والكثرة
الكثره فقال بعضهم المعتبر فيه ملء الفم حتى لو ابتلع ما بين اسنانه وكان ملء الفم
تقصد صلوة كثرته والا فلا تقصد وان كان قدر المحصة لانه قليل وهم فرقوا
بين الصلوة والصوم فان قدر المحصة يفسد الصوم وقال بعضهم المعتبر قدر المحصة
لا الملأ حتى لو ابتلع ما بين اسنانه وكان قدر المحصة تقصد صلوة وصومه
وان لم يكن ملء الفم وان كان دون المحصة لا تقصد كما لا تقصد الصوم وهم لم
يفرقوا بين الصلوة والصوم والاول اوسع والثاني احوط ولهذا اخذه المصنف
وشبه الاسلام فخره اذ ما الى الاكل حيث قال لو اكل بعض اللقمة وبقي البعض
في فيه حتى شرب في الصلوة فابتلع الباقي لا تقصد صلوة ما لم يكن ملء الفم وقدر المحصة
لا تقصد وفي الخلاصة والتقدير بالمحصة رواية احمد عن ابي جعفر في غريب الرواية
وفيها وفي البزاية لو ابتلع دما خرج من بين اسنانه لم تقصد صلوة ان كان اقل
من ملء الفم ومزادها بالدم وههنا المصنف لا المانع لان المانع لا يخلو من ان يكون
مختلطا بالزاق او لا فان كان مختلطا بالمعتبر فيه مساوات الزاق لا الملأ فان
كان مساويا له ينتقض وصومه وتقصد صلوة لا تقصد وصومه لا كثرته والا
فلا ينتقض ولا تقصد لانه يتبع الريق وان لم يكن مختلطا به فقليله وكثيره ناض

للموضوء مفسد للصلوة على ما تم في النواقض وملأ الفم غير معتبر وانما يعتبر الملأ في المجدد
اذا كان قريبا وما خرج من بين الاسنان ليس بقوي وهو ظاهر ولا يدم ايضا لا يفسد
فلا يكون ناقضا للموضوء وانما يفسد الصلوة لكثرة وذلك ملأ الفم ثم حمل النزاع ما
اذا ابتلع ما بين اسنانه بلا مضغ ولا اخراج لانه اذا مضغه كثيرا يفسد بلا خلاف
وان كان دون المحصة كما في مضغ العلك وكذا اذا اخرجته ثم ابتلعه **وان تمزق رطل**
او ارمه مؤخرنا او كما في اخراضا او طاهرة حمارا او كلبا اسودا وغيره لما رواه البخاري
عن عائشة قالت رايت النبي عليه السلام يصلي وانا على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة
فتبدلت الحاجة فانسيت من عند رجليه وهذا لا في المرة لما لم تقطع مع اشتغال النفس
بها اكثر من غيرها وهو المناط في المنع فالرطل والحمار والكلب اولى وكذا الاضطجاع
مع دواحه اذا لم يكن قاطعا للمرو راوي قيل تقطع حوز المرأة مطلقا وقيل مرود
لما مضى وقيل مرود الحمار وقيل مرود الكلب مطلقا وقيل مرود الكلب اسود وقيل مرود
الكافر والكل يفسد عليه باطلا وما رويناه **في موضع سجوده اذا كان المصلي**
على الارض اختلفوا في الموضع الذي يكره المرو فيه قيل انه موضع سجوده او صلوة
من موضع قدمه الى موضع سجوده واختاره صاحب الهداية وكلامه البخاري في المصنفين
وتبعهم المصنفان هذا القدر من المكان حتى المصلي وفي تحريره ما رواه تقي الدين على
الماز وقيل اذا صلى رايها يصير الى موضع سجوده ولم يقع بصره على المار لكرهه وان
رفع كرهه واختاره في غير الاسلام ومصحفه في المدايع وقيل انه مقدور بمقدار اصبعين
او ثلاثة وقيل ثلاثة اذرع وقيل خمسة وقيل اربعين هذا في الصحيح واما في المصنفين
لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين قبلة المسجد وقيل يمر ما وراء خمسين ذراعا وفي الحديث
لو شرب بعيد في المسجد فلا صحت له ان يركب وهذا في المسجد الكبير واما في المسجد الصغير
فيكره في اي موضع كان على ما في الذخيرة **او جادى لا يعضاء** اي اعضاء المصلي **الاعضاء**
اي اعضاء المار اذا كان المصلي على الدكان وانما اشترطت المحاذات لانه لو صلى على
الدكان الذي كان مثل قامة المار يكون ذلك ستره بينهما فلا يضر المرو على ما في النهاية
اشم المار لما رواه البخاري وابو يعلى المار بين يدي المصلي ما اذا عليه من الائمة كان ان
يقف اربعين بخيرا له من ان يمر بين يديه **ولا تقصد** صلوة لما رويناه من حديث عائشة
كتبه يكون ذلك لما رويته لما رويناه من تخرج المار عليه **ويضيئ ان يضيئ المصلي**
في الصلوة ستره لما صححه ابن حبان عن ابن عمر فروعا اذا صلى احدكم في الصلوة
فليصل الى ستره ولا يدع احدا يمر بين يديه والظاهر منه ان ترك السترة في الصلوة
في موضع الخوف حرام وقد مر حواجرها ههنا وقيل وضع السترة في الصلوة مستحب
فعل هذا يكون تركها كراهة تنزيه ويكون الامر المذكور للتعبد **طول ذراع وغلف**
اصبع لما رواه مسلم فروعا اذا وضع احدكم بين يديه مثل مؤخرة الرطل فليصل ولا
يبال بين مراره ذلك **ويقرب منها** لما اخرج احمد فروعا اذا صلى احدكم الى ستره فليست
منها قيل في تقدير القرب انه بقدر المشد وقيل ثلاثة اذرع وقيل ستة اذرع **ويجلبها**
على احد حاجبيه لما اخرج ابو داود عن المقداد قال لما رايت رسول الله عليه السلام
يصلي الى عود او شجرة اجعلها على حاجبيه الايمن او الايسر **لا يكتفي بالوضع على الارض**

لعدم حصول الحق به وهو المروي عن ابي جعفر ومحمد وعنه النخعي انه ذكره الوضع وقيل ليس الوضع
عند تعدد الفرز وهو المروي عن ابي يوسف وقيل وضعه طولا وقيل عرضا **ولا الخط** لما
ذكرناه وقيل الخط كافتاد المصباح ما يصلح للاستصحاب المستند في حرية ان يخرج ما
ينصب فيخط خطا اخرجه احمد واذا صلى بين يديه ما يمنع الاستطراق من بين يديه
فصل هو ستة قالت طائفة نعم وقالت اخرى لا **وبدر المصلي المار بالاشارة** باليد او بالركبة
او التسبيح لاهما كفاية احدهما وفي الهداية للمعكرونة قالوا هذا في حال الصلاة واما
النساء فيصنعن لما رواه مسلم مرفوعا التسبيح للرجال والتسبيح للنساء وهو ان يقرأ
بعض كقوله الامين على ظهر كفه الا يسره وهذا لما قالوا ان صورته النساء عنده **ان عكس**
المسرة او قصد المروءية اي بين المصلي وبينها اي بين المسرة لما رواه البخاري في
اذا صلى احدكم الى شيء يستمر من الناس قال لا يد احد ان يجاز بين يديه فليدفعه فان ابى
فليقلعه فانما هو شيطان وهذا وان دل بمفهومه على ان الدفع محقق لم يصل الى المسرة
لكن هذا المفهوم ليس معتبرا عندنا بل هو من ابحاث بعض الفقهاء الذين لا يلبسوا
الاحاديث التي لم يذكر فيها اشتراط المسرة منها ما رواه مالك مرفوعا اذا كان احدكم
يصلي فلا يدع احدا يمر بين يديه وليدعه ما استطاع فان ابى فليقلعه فانما هو شيطان
اخرجه مسلم والمراد بالمقلعة الدفع العنيف **وجاز تركها عند المروءية** ولا يفتقرها
وسرها لا ما يجزئ عن القوم لما في البخاري عن ابن عباس انه قرأ بين يديه بعض الصفات التي
خلف رسول الله ولم يذكر عليه احد ومع هذا الواجب القوم ايضا كان اولي على ما في
صلاه والذين لكنه قال في فتح الباري لا يشرع للمؤمنين اتخاذ ستر خلف الامام بعد
اتخاذها الامام ولو جعل في المشرعية على نفي المزمع لم يكن منافيا للاولية المذكورة
وهذا في ستر المروء واما الستر للنساء فظاهر اطلاقها في انها مثل ستر المروءية
ولنا فيه كلام سيأتي في المكروهات **ولو صلى على ثوب** بطائفة نجسة صح ان يكون مضربا
بخطوط لانه في حكم ثوبين بخلاف المضرب فانه في حكم ثوب **وكذا الوصل على الطرف الظاهر**
من بساط طرف اخر منه نجس سواء تحرك احداهما بحركة الاخر ولا على الصحيح وقيل
لا يجوز ان تحرك **فصل** فيما كره في الصلوة **وكره عيشه** واختلف في تفسيره
قال في فتح القدير العيش لفرض غير صحيح فلو كان لفتح كسكت الفرق وجهه والركبة
قليلا باس اسنى وفي غاية البشاعة والمراد من العيش في الصلوة قبل ما ليس منها العيش
المشروع **ثوبها وبدر** كراهية تحريم لما اخرجته القضاة في مستند الشهاب من روايات
البيهقي عليه السلام قال ان الله قد كره لكم ثوبا العيش في الصلوة والركبة في الضباب
والفضك في المقابر ولا مكروه في خارج الصلوة ففيها اولى **وقل للمصلي ان يركب**
المجود لما اخرجته الجماعة مرفوعا لا تسمع المصلي وانت فصل وان كنت لا توافاه
مخاضة وفي الخلاصة ان التسوية مرة رخصة والترك اولى لانه اقرب الى المشرع
وفي الهداية ما يدل على ان التسوية مرة اول من الترك حيث قال ولان في التسوية مرة
اصلاح صلوة اي فيه تحصيل السجود على الوجه المستحسن فيكون اولى في القيد بالركبة
جواب ظاهر الرواية وقيل يسويها مرة او مرتين **وفرقه الاصابع** بان يفرقها او يركبها
حتى تقصرت لما رواه ابن ماجة مرفوعا لا تفرق اصابعك ولا تلتصق بصلتك وهي مكروه

تحريرا في الصلوة وتزيتها في خارجها بلا ضرورة وكذا كره تشبيل الاصابع لقوله عليه
اذا صلى احدكم فلا يشبك الاصابع فانه من الشيطان وان احدكم لا يزال في صلوة
ما دام في المسجد حتى يخرج اخرجه احمد وقيل دلالة على كراهية التشبيل في المسجد
مطلقا وروى كراهية ايضا لما ذهب الى المسجد واما التشبيل بين سواه فلا
كراهية فيه لما رواه البخاري عنه عليه السلام تشبك اصابعه خارج الصلوة
وكذا الفرقة لما شئ الى الصلوة او المستطرها مكروهة **والنخضر** وهو وضع اليد
على الخضر على وسطه او على الخاضع لما في سنن ابو داود عن ابي هريرة انه قال قال النبي
عليه السلام عن الاختصار في الصلوة فلي هذا ينبغي ان يكون الكراهية مخبرية **والانقباض**
لما رواه البخاري في الالتفات في الصلوة اختلاس تخيلته الشيطان هذا اذا لم يكن قائما
ولا فلا كراهية ثم المراد بالانقباض المكروه هو الميل وجهه عن القبلة يمنة ويسرة على ما
في الزيلعي واما النظر بموقع عينه فلا كراهية فيه **والاقفاد** قيل هو ان يضع البيهقي
الارض وينصب ركبته نصبا وهو الصحيح على ما في الهداية والخلاصة وقيل هو ان
يضع البيهقي وينصب ركبته ويضعها الى صوره وصحته في الزيلعي وقيل ان ينصب
قويمه ويقعد على عقبيه واصفا يديه على الارض واختادا ما كره في الكل مكروه فان قيل
قد ثبت في صحيح مسلم ان الاقفاء على القدمين هي السنة قلنا انه محمول على حالة القد
او يقال ان الحرم مقدم على البيع لما اخرجته احمد ان النبي عليه السلام نهى عن الاقفاء
كاقفا والكلب **وافتراش السبع** لما اخرجته مسلم ان النبي عليه السلام نهى عن افتراش
الرجل ذراعيه **وافتراش السبع** و**مرقا السلام** بيديه او راسه او ابعده وقيل انه يشد
وقد ذكرناه في المفصلات **والترجيع بالعود** وفي الخلاصة وهكذا مكروه خارج الصلوة
ايضا وفي فتح القدير ولا يكره خارج الصلوة مطلقا لانه عليه السلام كان جل قعوده
في غير الصلوة مع اصحابه التراجع وكذا عذر من الله عنه **وكف ثوبه** اي تشبيل لقوله عليه السلام
امرت ان اسجد على سبعة اعظم ولا تكلف شرا ولا ثوبا خروجه ابو داود لانه نوع تحية
وفي القبة يرسل ركبته في الصلوة لان في مساكها كف الثوب وقيل يسكنها وكيف
كفيه وهو حويل وتشبيل ركبته الى المرفقين في الصلوة اولى بالكراهية **وسوله** اي اماله
من غير ثوبه جانيه على ما في المصباح وهذا في القباء ونحوه واما في الخليلك فهو ان يجعله
على راسه وكفيه ويرسل جوابه على ما في شرح الوقاية وكلاهما مكروه لما صححه الحاكم
عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام نهى عن السدل في الصلوة وفي فتح القدير ان السدل
يصدق على ان يكون السدل بل من سله من كفيه كما يعتاده كثير فيسبغ لمن على عنقه منديل
ان يضعه عند الصلوة ولكنه قال في الخلاصة المصل اذا كان لا يسبقه او فرجى
ولم يدخل يديه اختلعت المتأخرون في الكراهية والمختار انه لا يكره ويكره اشتغال الصبا
في الصلوة وهو ان يلتفت بثوب واحد راسه وسائر يديه فلا يدع منفذ اليدين هل
يشترط عدم الاذراع مع ذلك عن محمد انه يشترط وعن غيره لا يشترط كذا في فتح القدير
والاصح ما رواه ابو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله عليه السلام اذا كان في احدكم
ثوبان فليصل بينهما فان لم يكن الا ثوب فليترديه ولا يشتمل اشتغال اليهودي الصبا
والشأوب اي السفس الذي يقع منه الغم لدفع الجوارح وهو يشتمل من ابتداء المعصية

وقتل البطل لما في القومين ان النبي عليه السلام قال انما اوتيت من الشيطان فاذا
تأذينا بكم فليكنتم ما استطاع فان لم ينعقد فليصنع بين اوتيه على فيه وفي ان اهد
يصنع بين المعنى والقيام والسير في غير **والتمطلي** في قوله في الصلوة للنبي عنه **فمن**
تتمينه لان المسنة ان يزعم ان من سجد في سجدة وفي التيميم وكذا وينبغي ان يكون الكراهة
تتمينه لعدم ورود النبي وما رواه ابن عبد بن عباس في قوله اذا قام احدكم في الصلوة
فلا تمطط عينيه فقد مضى من اجل المذهب **والصلوة معقوفة** من المشرك وهو ان يلقى بغيره
حول راسه كما فعله النسا وقال بعضهم هو ان يجمع الشركه من قبل القناء وبمسكه
بخط او خرقه كيلا يصيب الارض والاصل فيه ما اخرج الطبراني في النبي عليه السلام
عن ان يصلي الرجل ورأسه معقوف ولو فعل ذلك في الصلوة لنفسه صلوة لا عمل
كثير **واحواس الرأس** اي تكاثره بان استعمل قفطيه ولم يرها من تحتها في الصلوة
لان ذلك هو الخوف لان ذلك هو الخوف في الصلوة فالاولى تركه ولو فعل ذلك بقلبه
وفي شاكب البذلة اي ما يليه في اوقات الخدعة والامتنان على ما في الصباح وقيل ما
لايمان من الناس ونحوه وقيل ما يليه في البيت ولا يذهبها الى الكبار **ومع جملة**
فيها اي في الصلوة **من التراب** وفي الحديث لا يركع مع بيته من التراب في وسط الصلوة
لان ما يزيل الاذاء وفي بعض الروايات يركع الا لا يركع وهو الصحيح **ونظر الى السماء**
لما في البخاري عن النبي عليه السلام في ذلك وفي النووي في كراهية على النبي عن
ذلك واختلفوا في كراهية في الدعاء خارج الصلوة قيل انه مكره وقيل لا وعليه
الاكثر ولو رفع راسه فرفع في غير مطر ونحوه فسدت صلوة على امره **وعدا الاى**
او السجدة او التسبيح في الركوع والسجود لان ليس من اعمال الصلوة والحفظ او
تجزيها صابغة او غيره لا يابس عليها في الخلاصة وانما العبد بالثبات فيفسد الصلوة
واختلفوا في هذا التسبيح في خارج الصلوة عقيب المكتوبات قيل انه مكره لكونه بعد
من الرياء وقيل لا وهو الصحيح ومن افترق الصلوة يريد بها وجه الله ثم دخله الرياء بعد
ذلك فالصلوة على ما اتفق ولا يدخل الرياء في الفرائض على ما في الخلاصة ولا يابس في اتخاذ
السجدة من النواحي وغيرها فجمعة في خط لاجزاء عدد الاذكار والتسبيحات على ما
في الجوز وقد اختلفت الرواية في عدد التسبيحات عقيب الصلوة على ما ذكرناه قيل
فصل القراءة **فلا فاعلم** الحديث عن النبي عليه السلام في الاثم في الصلوة
ولان فيه مراتب سنة القراءة والتسبيح واجب عن حديث عمر بن الخطاب في حديثه ولو سلم
فهو محمول وقيل الخلاف في النوافل وفي الفرائض لا يجوز بالاتفاق وقيل الخلاف في الكل
وهو الاظهر على ما في الزيلعي **وقام الامام في طاف المجد** لما فيه من الشبه لاهل الكوا
واما اذا كان قريبا من خارج الحراب وسجد فيه فلا كراهة فيه علمها شي عدم الشبه
والاشتباه ولو كان الحراب مكشوفاً بحيث لا يشبه حال الامام وقام الامام فيه كره
على الوجه الاول لا الثاني **والفراشه** اي الامام على الدكان والقوم اسفل منه لانه تشبه
او على الارض والقوم على المكان المرتفع خلفه لانه ادراء بالامام واختلفوا في قدر
الارتفاع قيل قدر القاعة او دونه ومقدار النزاع اولا وقيل مقدار النزاع اعتبارا
بالشدة وفي التبيين وعليه الاعتماد ولو كان مع الامام بعض الناس لا يكره بالاتفاق

والقيام

والقيام خلف صفت فيه فحجة لقوله عليه السلام لا يكره من كبر وصف ثم التفتي بصف
لان الله حرم ما ولو اتى الجماعة ولم يجده في الصف فحجة بقوله وحده ولا يجزئ له
وقيل لا يجزئ له وانما من الصفين خلف صف معه وعن محمد بن عيسى في الكعب فان جاءه رجل
فيها ولا يجزئ له واحدا **وليس يوجب فيه نكاحا** ويرى حيوان لانه يشبه حامل الضمن
المطقة فمثل الصلوة وخارجها وحملها عادتها وفي طلبة اشار الى انها لا يجب
لكن ذكر في الترمذي انه لو صلى في ثوبه صورة وجبها عادتها وقال ابو اليسر هذا هو
الحكم في كل صلوة اذيت مع الكراهة انتهى وفي المحيط رجل في ثوبه نكاحا وهو يرمي ان
لا كراهة امامته لانها مستوية بالثياب فصار كصورة في نقش فاتم وهو غير مستبين
انتهى فظهر منه ان المستبين في الخاتم يكره الصلوة معه ولا يكره مع غيره فيها صورة
وهي خفية **وان يكون فوق راسه اوبين يديه او يجذله صورة** لما في الصفيين
منه لا يذلل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة والمراد ملائكة الرحمة لا المظنة
ولانه يشبه العبادة لها وفي الهداية واشبهها كراهة ان يكون امام المصلي
ثم فرق راسه ثم على يمينه ثم على يساره ثم خلفه وفي الاصل لا يكره من خلفه بالكره
فيه رواية الجماعة مع الضمير ولا يكره في موضع قيامه او جلوسه لانه استهانته لها
لان تعظيم وكذا لا يكره على الوسادة المفروشة على ما في المحيط وذكر في فتح القدير
عن شرح الثاقب لو كانت الصورة خلفه او تحت رجله لا يكره الصلوة ولكن تكره
كراهة جعل الصورة في البيت لما روينا من الصفيين تأمل **لان يكون صغيرة**
لا تبد وللشافعي عن محمد بن صالح لا يكره الصلوة لان الصغيرة لا تعبد فاتفق على كراهة
وفي فتح القدير فلا يكره في البيت ايضا لانها حكم الوثوق وتقل ان كان على ما تم الى
هرق ذبا بجان وعلى ما تم باسئال اسه ولو بينا صبي او يكون الصورة **فغير ذي روح**
مثل صورة الغل لعدم العبادتها ولو راي صورة ذي روح في بيت غيره يجوز له
محوها على ما في الخلاصة **او يكون مقطوع الرأس** او يحو الوجه او العين او فصل راسها
من بينها لما ذكرناه وفي فتح القدير لو قطع راسها بحيث لا يشق الكراهة لان
بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعها الا بجمع بان يجعل على راسه شي يخفيه او
يطلب بطله يخفيه او يفسله ونحو ذلك اما لو قطع يديها ورجليها لا تقع الكراهة
لان الانسان قد يقطع اطرافه وهو حي لا يكره **قتل الحية والعقرب** لما في الصفيين
اقتلوا الاسود في الصلوة الحية والعقرب ولا فرق بين القليل والكثير والنوع الحيوان
في جميع المواضع من الدار والبستان والصحارى لا طروق ما روينا ولا رخصة
كما لمشي للتوضي عند سبق الحدث في الصلوة وقيل ينبغي ان لا يقتل الحية البيضاء التي
يمشي مستقيمة لانها جاث قلتا انه عليه السلام عاهد بهم ان لا تخرجوا سيوت امته
ولا يظهر انفسهم لهم واذا اتفقوا العهد فلا حرمة لهم وقد ذكرناه في المصنفات
وقيل الاول في غير الصلوة ان يذبح الحية ويقول ارجي يا ذن الله تع او طيسيل
المسلمين فان ابقت قتلها ولا قيام الامام في المسجد مساجدا في طائفة لعدم الشبه
والاشتباه على ما ذكرناه **ولا الصلوة الى ظهر قاعد** يتجشأ والى ظهر قاعد لا يتجشأ
والنائم ولا يعدم الكراهة لما روينا في بعض الصحابة يستذاكون العلم والمحافظة

الاعم لا يستلزم وجود المذموم وعدم الكفاية بالمجد ثابت في الوجوب ايضا فلا بد من على
 الستة وكذا الاستدلال عليها بما روي في ثلاث كتب على ولم يكتب عليكم كقول
 والضحى والاضحى ضعيف لانه في ابتداء الاسلام ولا يوجب قوله عليه السلام ان الله زادكم
 صلوة على صلواتكم الحسن الا وهي الوتر فما خطوا عليها والامر بالوجوب فان قيل روي في الصحيحين
 انه عليه السلام او تر على يد غيره فلو كان واجبا لما صلاها عليه بل ينزل قلنا انه واقعة
 فلا يدل على العمود لجواز ان يكون بعد من طين او من غيرهما على انه يجوز ان يكون قبل
 وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الحسن بل متاخر عنه ولهذا قال في المحيط لا يجوز
 الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على ما علمته من غير عنده لانه واجب عنه واداء
 الواجب والغرض على الرخصة بلا عن ولا يجوز وعندها وان كان سنة كمن صبح عن النبي
 عليه السلام انه كان يتنفل على ما علمته بلا عن في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على
 الارض انتهى فافاد انه لا يجوز اداء الوتر قاعدا او راكبا من غير عمد بل اتفاق ابي
 وصرح في الهداية بان يجب قضاؤه اذا فاتته بالاجماع وصححه في التبيين اما عنده
 فلكونه واجبا واما عندها فلقوله عليه السلام من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا ذكره
وهو ثلاث ركعات بسلام واحدة لما صححه الحاكم كان رسول الله عليه السلام يوتر بثلاث
 لا يسلم الا في آخرهن وعليه انعقد الاجماع على ما روي للحسن وهذا جهة على الشافعي والقول
 بانه ان شاء او تر بركعة او ثلاث ركعات او خمس او سبع او احدى عشر لقوله عليه السلام
 من شاء او تر بركعة او ثلاث او خمس او سبع وهو محمول على ابتداء الاسلام قبل استقرار
 الوتر وفي القول عنه ايضا انه يسلم على راس الركعتين الوتر ولا يجزئ له في ذلك ولذا
 قال اصحابنا لا يجوز اقتداء المذنب في الوتر لمن سلم في راس الركعتين من الوتر على الصحيح
 كذا في التبيين **يقول في كل ركعة منه الفاتحة والسورة** اي بالاتفاق القادر مطلق
 القراءة فلقوله فت فاقروا ما تشر من القرآن واما وجوبها في كل ركعة منه فلكونه مفقود
 عندها لان التعليل يجب القراءة في جميع ركعاته وعند ابي فلكونه وجوب ثابت بالاشنة
 فلو يفيد القطع فيجب القراءة في جميع ركعاته احتياطا واما تعيين السورة والفاتحة
 فلما رواه ابو جعفر عن حماد انه عليه السلام كان يوتر بثلاث ويقر في الاولى بسم الله الرحمن الرحيم
 وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد وقراءة السورة بلا فاتحة لم
 يشرع في صلوة احد فلا يقرأ بها ايضا وفي الصحيحين لو ترك القراءة في الركعة
 الثالثة منه لم يجز في قولهم انتهى فافاد ان القراءة فرض في جميع ركعاته ثم نقل عنه
 ايضا الوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم
 قائما في الثالثة قبل العود ثم تذكر لا يعود لانها صلوة واحدة وفي النفل يعود لان
 كل شع صلوة على حدة انتهى فافاد هذا ان الفقرة الاولى من الوتر واجبة لا فرض **ويقنت**
 اي قرا دعاء القنوت وهو واجب عند الامام وليس فيه دعاء معين لما روي عن القضاة
 يقنتون با دعية مختلفة واعتبارا على القراءة لشبهه بها لكن عمن بعض المتأخرين من
 مشايخنا اللهم انا مستعينك وتستعينك وتؤمن بك وتوب اليك الى اخره لا تقا
 القضاة عليه ولو قرأ غير مجوز ولو قرأ بعد هذا اللهم اهدنا فين هديت وعافنا فين
 عافيت وتولانا فين توليت وبارك لنا فيها اعطيت وقنا شرما فضيت انك تقضي

ولا تقضي عليك وانه لا يذلل من واليت ولا يعز من عاديته شاكركت وقعايت فلك الحمد
 على ما قضيت تستغفر لك اللهم وتوب اليك ربنا اغفر وارحم وانت ارحم الراحمين
 لكانا حسن لو رددنا لافز فيه ايضا ومن لم يعرف القنوت يقول ربنا آتينا والينا حسنة
 وفي الاخر حسنة وقنا عذاب النار وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل ارب
 ثلث مرات هذا بيان الافضية والايحوز لمن يعرف القنوت المعروف انظر احوالهم
 الثلاث وقيل القنوت عبارة عن طول القيام لا الدعاء واختلف في انه هل يجزئ او يجزئ
 والمختار الحنفية وهو قول محمد لا بد دعاء والاوى في الدعاء الاختار **في ركعة ثالثة قال**
 في الزخيرة وقاضيان ولو قنت في احدى اوليين ساهيا لا يقنت في الثالثة اذ لم يشرع
 تكرار في الصلوة الواحدة وفيه نظر لما في التبيين شك في الوتر وهو في القيام في الثالثة
 او في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد ويقوم فيصلي
 اليها ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا وهو المختار انتهى لانه اذا جاز تكراره مع الشك
 فيكون في محله ليقع في محله فمع اليقين يكون في غير محله اولى ان يجوز تكراره ليقع في
 محله ولعل ما في الذخيرة مبنى على القول بغير المختار على ما اشار اليه في التبيين بقوله
 وهو المختار وقد مر في المحيط بخلاف ما في فتح القدير والبحر انهم اجمعوا ان المسنون
 بركعتين في الوتر في رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلوة الامام لا يقنت
 فيها اذا قام الى قضاء ما سبق لانه ما موربان يقنت مع الامام فصار ذلك محذورا للقول
 فلو ان كان ذلك في موضع ايضا فلا يجوز لان تكراره في موضعه لا يجوز
 بخلاف مسألة الشكر والتهنئة لانه ليس تكرارا في موضعه لان اصددها في غير موضعه
دائما اي في جميع السنة خلافا للشافعي فانه قال لا تقنت الا في النصف الاخير من رمضان
 لما روي عن عمر بن الخطاب لانه لا يقنت الا في النصف الاخير من رمضان ولما روي
 عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقوله في الوتر فقرأه
 ما رويناه وما رواه الشافعي مما صنفه النووي في الخلاصة وغيره فلا يجزئ به **قل**
الركوع بعد ما ذكره في ركعة يعني في ركعة ثالثة فانه قال يقنت بعد الركوع لما روي انه
 عليه السلام يقنت بعد الركوع ولما رواه ابن ماجه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يقنت قبل الركوع وما رواه الشافعي كان شهرا فقط ثم نسخ واستقر الامر على ما
 ويدل عليه ما في الصحيح عن عاصم الاحول سالت اسما عن القنوت في الصلوة قال نعم
 فقلت كان قبل الركوع او بعد قال قبله قلت فان فلا فانا اخبرني عنك انك قلت بوجه
 قال كذبنا قنت رسول الله عليه السلام بعد الركوع شهرا وعاصم كان ثقة جدا
 فاذا ثبت ان محله ما قبل الركوع خرج ما بعد الركوع عن كونه محله فلا روي عن
 ابي انه لو سئ عن القنوت فذكر بعد الاعتدال عن الركوع لا يقنت وسجد للسهل
 ولو ذكره في الركوع ضيقه روايتان احدهما انه لا يقنت والاخرى يعود الى القيام
 فيقنت قال في فصل مسائل الشك من قاضيان والصحيح انه لا يقنت في الركوع ولا هو
 الى القيام فان عاد الى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تقصد صلوة لان ركوعه قائم
 لم يرتفع وفي الخلاصة بعد ما ذكر الروايتين قال في رواية يهود ويقنت ولا يعد الركوع
 وعليه السهو قنتا ولم يقنت وهذه المحقق خروج القنوة عن الحلية بالكلية الا اذا اذنت

هذا الخبر على ما رواه انه في يوم
 التقى في المنية وقال بعضهم ان كان الله
 لا يهلك القنوت يجزئ
 بيمينه القنوت
 فله الضمان

بمن يقنت في الوتر بعد الركوع فإنه يتابعه اقتضاها أما لو نسي السجدة والقنوت فلو شك
 أنه يعود إذا تذكر في الركوع ففرقها وترتفع الركوع فلو لم يكن بطلت كذا في فتح القدير
 وفي الحاشية رجل نسي القنوت ولم يذكر حتى رجع رأسه من الركوع فإنه لا يقنت لأن القوة
 التي بين الركوع والسجود ليس لها حكم القيام وسجد لسبح وفي البرزانية ركع ناسيا القنوت
 ولم يتابعه القوم فرجع وقت ركع وتابعه القوم في الركوع الثاني فسد لأنه اقتداء بغيره
 بمقتضى الركوع الثاني تذكر كما تركنا القنوت لم يعد إلى القيام وإن عاد وقت لا يركع
 ثانيا وإن ركع والقوم ما تابعوه في الأول والثاني لا يقصد **ولا يقنت في صلوة غيرها**
 خلافا للشافعي فإنه قال يقنت في الصبح أيضا الحديث أبي جعفر أنه عليه السلام كان يقنت في
 الصبح ولما أخرجه ابن ماجه عن حديث أبي هريرة كان رسول الله عليه السلام لا يقنت في
 الصبح وأبو جعفر ضعيف ولو سلم فهو منسوخ ولو سلم أنه كان دعا فيه القوم وأبى القوم
 وذلك جائز ولذا قال مشايخنا إن نزلت بالمسلمين نازلة فقت الإمام في صلوة الغير
 وحيل أنه مشروع في الصلوات كلها عند النازلة ويدل على قلنا ما أخرجه أبو جعفر عن
 حماد بن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الجهر قط إلا
 شهرا واحدا لم يركب ذلك ولا بعد وإنما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين
 ولهذا لم يكن لنفسه يقنت في الصبح على ما رواه الطبراني وإذا أراد أن يقنت نازلة
 في الصبح يقنت بين الركوع والسجود بعد أن رفع رأسه من الركوع من الركعة الثانية
 وهن ثلاث خلافيات والبحث من الطرفين مطلوب فليطلب عن عمله **وتبع الموثم**
قانت الوتر ولو بعد الركوع على ما هو من ههنا الشافعي كما ذكرناه يعني يقنت المقتدى بالإمام
 القانت في الوتر مع الإمام ولو كان الإمام شافعيًا لكان هذا في رمضان عندنا إذا لم يجز
 في الوتر في غير رمضان عندنا على الصحيح قال في قاضيان اختلافان أداء الوتر في رمضان
 بالجماعة أفضل أم الأداء في منزله وصره والصحيح أن الجماعة أفضل ثم قال وإذا قنت كلها
 يقنت المقتدى أم يسكت روى عن أبي يوسف أنه بالخيار إن شاء قنت وإن شاء امتنع
 وعنه في رواية يقنت المقتدى إلى قوله أن عذالك بالكثرة لم يخطئ في سكت وعند محمد
 لا يقنت المقتدى ثم ماذا يصنع في رواية عنه يسكت وفي رواية يسكت إلى أن يبلغ
 الإمام موضع الدعاء بعد القنوت المأمور في يؤمن واختلفوا أيضا أن الإمام يجهر
 بالقنوت أم لا يجهر في بعض الروايات لا يجهر في قول محمد ويجهر في قول أبي يوسف وفي
 بعض الروايات الخلاف بالعكس وقيل أن كان غالب القوم لا يعلمون دعاء القنوت يجهر
 الإمام ليستعلم القوم وإن كان القوم يعلمون القنوت لا يجهر الإمام لأن الأصل في الأذكار
 والدعاء هو الإخفاء وأما المنفرد بالخيار أنه يخفيه على ما ذكرناه **ولا يتبع قانت الجهر**
 لأن القنوت فيه ليس بشأنا الأصل ولو سلم فهو منسوخ لأنه عليه السلام قنت في الجهر
 شهرا ثم تركه والمنسوخ لا يتابع فصار كما لو كبر خمس في الجنازة فإنه لا يتابعه فالحاشي
 هذا عندنا **خلافه لا في يوسف** لأنه تبع الإمام والقنوت مجتهد فيه فلو تركه الأصل
 بالشك ثم أصح عن قوله ولا يتبع بقوله **بل يقنت ساكنا في الظاهر** من الرواية وهو المختار
 لأن فضل الإمام يشمل على مشروع وغير مشروع فما كان مشروعا يتبعه فيه وما لا فلا يتبعه
 فيه كذا في الحاشية فإن قيل طول القيام بعد دفع الرأس من الركوع غير مشروع قلنا نعم

في غير المجتهد فيه وما نحن فيه مجتهد فيه وقيل لا يقنت قائما بل يقعد تحقيقا للحاشية
 لأن المساكين شرايا له أي فإن قيل كيف يقعد تحقيقا للحاشية وفيه منسوخ للصلوة
 قلنا الحاشية فيها هو من الأدكان أو المشرط مفسد لا في غيرها فإن قيل المساكين
 إذا كان شريكا للداعي ينبغي أن لا يقعد في تحقيق الحاشية لأن المسكوت موجود
 في القعود أيضا قلنا أن المسكوت إنما يكون دليل لشركة إذا لم توجد الحاشية وقد
 وجدت لأنه قاعد وإمامه قائم وقيل يسلم قبل الإمام لأن الإمام اشتغل بالنية
 فلا معنى لانتظاره وفيه مخالفة ظاهره للإمام فيما هو مشرع وهو السلام
 ودلت المسئلة على جواز اقتداء الحنفى بالشافعي وقد منع أبو اليسر لما روى مكحول
 النسفي في كتابه عن أبي جح أن من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه قصد
 صلوة وجعل ذلك عهدا كثيرا لحصوله بالميدان فسدتهم فأسرع عندنا فلا يصح
 الاقتداء بهم وروى بأن فساد الصلوة عند رفع الرأس من الركوع برفع الميديين
 لا يمنع صحة الاقتداء في الابتداء بحجوز صلوة الإمام إذا كان كذلك لكنه إنما يصح الاقتداء
 به إذا احتج بالإمام مواضع الخلاف بأن يتوضأ في الخارج الجهر عن غير السبيلين وأن
 لا يخفف عن القبلة الخرافا فاحش ولا يكون شاكيا في إيمانه ولا يتوضأ في الماء الزكد
 القليل وينسل قوبه من المني ويغفره وإن لا يقطع الوتر ويراعى الترتيب في الغوات
 وإن يسبح رجب رأسه ولا يرفع يديه عند الركوع ولا عند الرفع منه فإن علم منه شيئا
 من هذه الأشياء لا يصح الاقتداء به وإن لم يعلم جاز ويكره هذا الحكم الفساد الرجح إلى
 زعم المقتدى وأما حكم الفساد الرجح إلى زعم الإمام وقد اختلفت مشايخنا في ذلك
 فقال الهنداوي وجاعة من مشايخنا أن المقتدى إن رأى إمامه من امرأة ولم
 يتوضأ لا يصح اقتداء به وذكر الترمذي أن أكثر مشايخنا يجوزوه وقال في النهاية
 وقول الهنداوي في اقتداء الإمام أن صلوة ليست بصلوة فكان الاقتداء
 ببناء الموجود على المحدث في زعم الإمام وهو الأصل فلا يصح الاقتداء كذا في
 الحاشية وغيرها من حواشي الهداية ونقصه في فتح القدير بأن نقصه إنما يوجب
 فسقه وانعاده الغاسق جائز وبأن المسلم لا يشك في إيمانه وقوله الموثم
 أن شاء الله ليس بالشك ابتداء في إيمانهم بل باعتبار إيمان الموافات وهو المختار
 أو للترك وبأن رفع اليدين عند الركوع أو عند الرفع منه لا يقنت في الاقتداء
 ابتداء على ما ذكرناه على أن المختار في العمل الكثير ما رواه بخلافه من غير أنه ليس
 في الصلوة لاحتياجها إلى اليدين وبأن المختار هو اعتقاد المقتدى ولا اعتقاد الإمام
 فيصنع الاقتداء لمن رأى إمامه من امرأة ولم يتوضأ ثم قال وفي الفتاوى اقتداء
 جنح في الوتر يجرى إلى سنة قال الإمام محمد بن الفضل يصح لأن كلا يحتاج إلى
 نية الوتر فلم يفتل بينهما فاهذا اختلاف الاعتقاد في صفة الصلوة واعتبار
 مجرد الاحتادانية التي قد يشك في أطرافه بما في التجنيس وغيره من أن الغرض
 لا يتأدى بنية الفعل ويجوز عكسه وبني عليه عدم جواز صلوة من صلى الخمسين
 ولم يركع النافلة من المكتوبة مع اعتقاده أن منها فرضا ومنها نفلا فافاد هذا
 أن مجرد حرقه أهم الصلوة ونيتها لا يجوزها فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز ذلك للمقتدى

الذي اقتدى به من اعتق سنة لانه بناء الوجود على المعدوم في دفع المقتضى هذا اذا
كان في اعتقاده عند الاقتداء به وجوب عند نفسه وسنة عند امامه وانما لو لم يخطر
بخطره عند السنة صفة اصله من السنة والوجوب بل يوجب الوجود واقتدى به
فقال في دفع القدير ينبغي ان يجوز اقتداءه لانه ينتفي المانع لكن المذوق مسألة
التجسس التي ذكرناها يقتضي عدم جوازها ايضا وان لم يخطر بخطره وجوبه وفعليته
ثم شرع ابن التوفيق في **السنة قبل الفجر** بدأ بها لتأكيد ما تقدم في الروايات
فلا حاد في الصحاح حتى يفي عن الحسن البصري عن ابي جريح وجوبها **وبعد الظهر والمغرب**
والعشاء ركعتان وقبل الظهر الجمعة وبعد الظهر الجمعة اربع ركعات والاصل في
الجمعة ما رواه الترمذي عن حديث عائشة قالت قال رسول الله عليه السلام من
ثابر على ثني عشرة ركعة من السنة نزل الله تعالى به بيتا في الجنة اربع ركعات قبل الظهر
وركعتين بعدها واربعا بعد المغرب والعشاء وقبل الفجر الجمعة يومئذ بدل الظهر
فصل قبلها اربعا واما بعدها فلما في مسلم فروعا اذ اصاب ركعة الجمعة فليصل بعدها
اربعا ثم اخلفت في لزوم سجدة السهو لو صل على النبي عليه السلام سهوا في الركعة الاولى
من اربع قبل الظهر والجمعة وبعدها قبل يلزمه وقيل لا وهذا بناء على انه هل يصل على النبي
عليه السلام في الركعة الاولى منها وهل يستفتح اولها ولا يجزئ لا يصل ولا يستفتح فيها
وعند ابي يوسف **بعد الجمعة ست** يصلي اربعا ثم ركعتين بحرمة وتسليمه وعن محمد بن
عيسى بن السنن والاربعة واكثر المشايخ على قول ابي يوسف واعلم ان اختلافهم هذا انما
ما يصل بعد الجمعة يدل على ان ما يصل بعد الجمعة بثنية الظهر الاخر مما لا يثبت له في الحديث
وهو كذلك على ما صرح به في المحرر في مواضع وسببته ان شاء الله تعالى **وتلا**
الاربعة قبل العصر لقوله عليه السلام رحمه الله امر ابي بكر في العصر اربعا **اوركعتان**
لما روى ابو داود انه عليه السلام كان يصل قبل العصر ركعتين **ونرى السنن**
بعد المغرب لقوله عليه السلام من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاولين
وتل قوله نعم ان كان من الاولين وفي التجسس انه يستحب ان يصل الست بثلاث
تسليمات بناء على ان افضل عند الامامين في صلوة الليل الاثنان بتسليمه
ونرى **الاربعة قبل العشاء** وبعدها لما رواه البخاري انه عليه السلام صلى العشاء
ثم جاء الى منزله فصل اربع ركعات ثم نام وقال بعض مشايخنا يستحب الاربعة بعد
الظهر ايضا قبل ان يتسليمه وقبل بتسليمتين **وكما الزيادة على اربع تسليمات في**
نقل النصارى لان التوافق شرعت نواحي للفرايض والاتباع لا مخالفت الاصل وهو ان
وترك هذا في الليل بالاثلاث **فصل الليل الى ثمان** لما رواه انه عليه السلام يصلي
من الليل ثمان بتسليمه **خلافا لها** والاختلاف في الفضيلة لا في الكراهة **ولا خلاف**
على الثمان بتسليمه لعدم كراهته فلو زاد فهو مكروه على ما صرح في البداية في
الامام الشافعي لا يكره ويؤثر ما ذكرناه ان الخلاف في الفضيلة لا في الكراهة
والا فضل فيها اي في الليل والثمان **رباع** بتسليمه واحدة عند ابي جريح **وقالا**
في الليل المشي افضل لما في الصحيحين صلوة الليل ثني مثنى وطول القيام افضل
من كثرة الركعات عليا روى عن محمد لما في مسلم فروعا افضل صلوة طول القيام

ولان

ولان بطول القيام يكثر القراءة ويكثر الركوع والسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل
منه وعن محمد ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله عليه السلام عليك بكثرة السجود
ولان في الركوع والسجود غاية العبودية وهي افضل العبادات واشرفها وما قاله
حتى الرسالة ولذا قال عبيد بن ربيعة **والقراءة في ركن** اي على الاعتقاد لا لاخذ
فيها لان ابا بكر الاصم والحسن بن صالح وسفيان بن عيينة قالوا انها ليست بركن
في الصلوة بل هي مستحبة وعن زيد بن ثابت انها سنة علمادواه اليه في **ركعتي**
الفرض بلا تعيين على ما قدمناه وقال الشافعي فرض في جميع ركعاته وقال مالك فرض
في اكثر وقال زكريا ركعة واحدة منه والجمعة عليهم قد تقدمت **وكل النفل لان كل**
شفع منه صلوة على وجه والقيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة ولهذا لا يجب
بالحرمة الاولى اركعتان في المشهور عن اصحابنا فان قيل لو كان كل شفع
منه صلوة لما صححت مع ترك الركعة الاولى سهوا مع انها تقع ويلزمه سجن السهو
ويجب العود اليها ما لم يقيد الثالثة باليمين **اجيب** عنه بان القياس فيها هو
وهو تركه قول محمد بن علي ما يصرح به وبما اخذ زكريا وترك القياس استحسانا لان
القطوع شرع اربعا ايضا كما شرع ركعتين فاذا تركها امكننا تصحيحها بجعلها
صلوة واحدة فلو فرض ترك الركعة الاولى لكان افتراضها الختم فاذا لم يختم الا بعد
الاربعة صادت من ذوات الاربع فيكون الركعة الاولى واجبة فيجب بالجمعة
واما وجب العود بعد تمام القيام ولزمت القراءة في الشفعين لشيئها بالظهر
من وجه ومفادها من وجه فالشبه لا يوجب العود اذا قيدتها بالجمعة والمفاد
بعود وقيل السجدة كما اذا قام الى الخامسة من الفرض وهو صلوة اخرى كما تقدم
في كمال **والوقت** لا يحاط عند ابي جريح وكونه سنة عندها على ما بيناه **ويلزم** عندنا خلاف
الشافعي لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع قلنا ان المؤدوة قرية فيجب صيانه عن البطون
لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن ذلك الا بلزوم المصطفى فيه اذ لا صحة للمؤدوة
عبادة بدون الباقي لان الكلي عبادة واحدة فان قيل فليقل هذا في مات في شاة
العبادة ينبغي ان لا يثاب عليها لعدم اتفاق العبادات قلنا الموت منه لا يبطل
نقل صلوة او صوما فيلزم قضاءها بالافساد بعد ركعتيها وبغيره **شرح فيه**
قصدا احتراز عما شرع فيه طائفة على اسياق **ولو عند الطلوع والغروب** هذا في
الصلوة في ظاهر الرواية بخلاف الصوم فانه اذا شرع فيه في وقت مكروه لا يرد
ولا قضاء عليه بالافساد وعن ابي جريح ان الصلوة لا تقضي ايضا قياسا على الصوم والفرق
بينهما على ظاهر الرواية عنه سياتي في الصوم ان شاء الله تعالى واعلم ان الفرض والوجوب
والمندور والمطلق من الصلوة لا يصح عند الطلوع والغروب والاستواء لادله ولا
قضاء على ما ذكرناه في المحققين وانما لو شرع في النافلة فيها فاضلها فيه قبل الافضل
قطعا ثم يصارها في وقت كامل وقيل يجب قطعها ثم اعمادتها وعلى العقابين لو
لم يقطعها وانما يخرج عن العهد ولا يلزمه الاعادة والمراد بالشرع ههنا
الدخول في الصلوة مطلقا سواء كان بتكبيره الافتتاح او بالقيام الى الشفع الثاني
بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا قصد الشفع الثاني من الاربعة النفل لربطه

اي القصة الاولى

سقط ولا يصرى الى الاول لما استند ان كل شفع منه صلوة على صرة وقد ادى بعضها فلا يصرى
 الفساد اليه الا اذا صلوا ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وبغير الشفاعة
 الى الشفع الاول لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة لان النقل بالركعة الواحدة
 غير مشروع لان البتراء ممنوع فيفسد بفساده ما قبله ايضا على ما صرح به في البدائع فيبقى
 الادب فان قيل هل النقل يخرج عن التقلية بلزومه بالشرع اوسبق عليها قلنا يبقى عليها
 لانهم قالوا لو اقتضى مستقبل امام مفترض ثم قطعه ثم اقتضى به ايضا ولم ينو القضاء
 فانه يخرج عن عهدة ما شرع او لا ولو نوى تطوعا اخر ذكر في الاصل انه ينوب عما زنه
 بالافساد وهو قولنا في ج وادى يوسف وذكر في الزيارات انه لا ينوب كذا في البدائع
 لا يلزمه ان شرع في النقل **ظنا انه عليه** كما اذا شرع في الظهر فتذكر انه قد صلوه وهذا
 لان شروعه فيه غير صحيح لانه شرع فيه مسقطا له لامتزاجه وكذا الوضوء في صلوة امرأة
 او جنب او محدث لعدم انقضاء التيممة ولو نوى **اربعاً** من النقل **واحد بعد القعود**
الاولى وقبله حتى يكتمن اي الشفع الاول سقط ان افسد قبل القعود لان الفاسد
 هو الاول لا الثاني لعدم شروعه فيه بعد او الشفع الثاني سقط ان افسد بعد القعود
 الاول والشرع في الشفع الثاني بالقيام اليه وان افسد بعد القعود قبل النزول في الثاني
 لا يلزمه قضاء شيء اصلا لان الاول قد تم ولم يشرع في الثاني وهذا لانه لا يلزم تجزئة النقل
 اكثر من ركعتين وان نوى اكثر منهما في ظاهر الرواية لان كل شفع منه صلوة على صرة قضاء
 احدهما لا يصرى الى الاخر الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان شرع في صرة فساد الثاني الى
 الاول فيبقى الاربع على ما ذكرناه انما وكذا يقتضي الاربع فيما اذا اقتضى على الصلوة
 متطوعا ثم قطعها سواء اقتضى في اولها او في اخرها لانه بالاقضاء التزم الاربع
وقال ابو يوسف يقتضي اربعاً لو افسد قبله اعتبارا بالثبوت لانه لو نذر صلوة ونوى اربعاً
 لزمه اربع بالاتفاق فكذلك فيما لزمه بالشرع يجامع ان كلاهما سبب لزوم قلنا ان الشرع
 سبب الوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الاولى ولو وجب ما لا يصح ما شرع فيه الا به وهو
 الركعة الثانية لاننا منعتا عن البتراء والشفع الثاني ليس ما شرع فيه لان الشرع فيه
 بالقيام اليه ولم يوجد على ما هو المفروض ولا ما يتوقف صحة ما شرع فيه عليه فلا يكون
 واجبا بالشرع في الشفع الاول فلا يجزئها في غير محلها لانه قد انقضت اربعة ركعات
 سبب الوجوب وهو النذر فيلزم القضاء بالافساد وفيما نحن ان النية لم يقارن بسبب
 الوجوب وهو الشرع لان المفروض انه لم يشرع فيه وهذا الخلاف جار في سنة الظهر
 ايضا وقبل يقتضي اربعاً في السنة احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة حتى ان الزبح اذا
 خيرا امرأة وهي في الشفع الاول من هذه الصلوة او اجرت بشفعة لها فاعتدت اربعاً
 لا يبطل خبارها ولا شفعها بخلاف سائر التطوعات وفي الخلاصة وفيه الغيرة ان
 ابا يوسف رجح عن هذا الخلاف الى قولها **وكذا الخلاف** مشروع لبيان المسئلة الملقية
 بالمسئلة الثانية والوجه الاية فيها ستة عشر هـ وقرأ في الجميع ترك في الجميع
 ترك في الشفع الاول ترك في الشفع الثاني ترك في الركعة الاولى ترك في الثانية ترك في الثالثة
 ترك في الرابعة ترك في الشفع الاول والركعة الثالثة ترك في الاولى والرابعة ترك في
 الركعة الاولى والشفع الثاني ترك في الثانية والثاني ترك في الركعة الاولى والثالثة ترك

في الاولى والرابعة ترك في الثانية والثالثة ترك في الثانية والرابعة فهذه ستة عشر
 وجهها ولا فساد في الاول فليس فيما نحن فيه والاصل فيما بقى ان عند محمد ترك القراءة
 في الاوليين او في احدهما يوجب بطلان التيممة لانها تعقد للافعال فاذا افسدت
 الاضال بترك القراءة بطلت التيممة وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول
 لا يوجب بطلان التيممة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد ولهذا كانت
 صلوة الاثم جائزة وفساد الاداء لا يكون اقوى من تركه وترك الاداء لا يفسد التيممة كما
 لو قد بعد التيممة فساد اوله وعندنا في ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان
 التيممة وفي احدهما لا يوجب اما الاول فلا في كل شفع منه صلوة على صرة فترك القراءة
 فيه اخله بالصلوة عن القراءة بالكلية ففسد وتبطل تيممها وانما الثاني فكان الثاني
 فيه مثل الاول كما لو تركها في احدى ركعتي الفجر لكان فساد الصلوة بترك القراءة في ركعة
 واحدة مجتهد فيه لم يقل به الحسن البصري فكان بالفساد في حق وجوب القضاء كما في الفجر
 وحسن بقاء التيممة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا في كل من الحكيم فاذا ثبت هذا
 فقول اذا لم يقوى في الحكم يقتضي ركعتين عندها بطلان التيممة فلا يصح الشرع في الثاني
 ولا يلزمه القضاء وبقيت عند ابي يوسف صحة الشرع في الثاني ثم قد اكمل فليزمن
 الكل ولو قرأ في الاوليين فقط فعليه قضاء الاخرين بالاجماع لعدم بطلان التيممة في حق
 الشرع في الثاني ثم قد بترك القراءة فيه فيلزم قضاء في حق ان تعد بينهما ولا فساد
 قضاء الاربع لان الفساد يصرى الى الشفع الاول ولو قرأ في الاخرين فقط فعليه قضاء
 الاوليين بالاجماع ايضا لان الشرع في الثاني لم يصح عندها وصح عند ابي يوسف فقد
 اذاها ولو قرأ في الاوليين واحدى الاخرين فعليه قضاء الاخرين بالاجماع ولو قرأ في
 الاخرين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع فصارت سبع صور الاول
 خلافة والست الباقية اجماعية ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخرين فليزمن
 يوسف يقتضي الاربع وكذا عندنا في ج على رواية محمد عنه لبقاء التيممة وعلى قول محمد يقتضي
 الاوليين لبطلان التيممة عنده ولو قرأ في احدى الاوليين فقط يقتضي اربعاً عنده وعند
 ركعتين ولو قرأ في احدى الاخرين فقط يقتضي عند ابي يوسف وعندها ركعتين فالجمله خمسة
 عشر صورة فاشاد اليها بقوله **لوجرد الاربع من القراءة** اشارة الى الاولى **او قرأ في احدها**
الاخرين فحسب اشارة الى الصورتين ففي هذه الصور الثلاث يقتضي عندها ركعتين عند
 ابي يوسف اربع ركعات على ما ذكرناه وقوله **ولو قرأ في الاوليين والاخرين فقط او تركها**
في احدى الاوليين واحدى الاخرين فقط اشارة الى الست صور ففي كلها يقتضي اربعاً عند
 ابي يوسف وكذا عندنا في ج على رواية محمد عنه لعدم بطلان التيممة وقال محمد يقتضي ركعتين
 لبطلان التيممة على ما بيناه قبل اعتمد اكثر المشايخ على قولنا لان الاصل المذكور
 يساعده ولهذا لم يرجع مجموع هذا حين انكر ابو يوسف عليه ولو ترك القعود **الاولى**
فيه اي في النقل الرابع لا يبطل صلوة عندها استحسانا لان القعدة الاولى انما
 فرضت في النقل عند تحققها والمستقل لما تركها وقام الى الثالثة وانما صار لكل صلوة
 واحدة فكان القعدة الاولى في حقها واجبا كما في الظهر على ما ذكرناه لان العمل على
 الصراح او لمن الخلل على الفساد فلا تبطل بترك الواجب **خلافاً** محمد حيث قال يبطل

الشفع الاول وهو القياس تركناه بالاستحسان على ما بيناه ثم شرع ببيان ما يجب بالنذر
فقال **ولو نذر صلوة في مكان فاذاها او في شرفا منه جان خلا فالنذر ولو اذها او على**
شرفا منه جان بلا شقاق واعلم انهم اختلفوا في ان اراد النذر هل الاصل ان ينذر
ثم يصلي النذر او يصليها ابتداء بلا نذر واحتج الفريق الثاني بما في مسلم من النبي صلى الله عليه وسلم
ودرجه في البحر واحتج الفريق الاول بان الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب
الواجب به بخلاف الفعل وحديث مسلم محمول على النذر المعلق على شرط لانح يصير
حصول الشرب كالعرض للعبادة فلا يكون مخلصا فيها ثم المندور قسمان مخير ومكفر
فالخير يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجبا فيجب عليه
عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه نذر مباح من اكل وشرب ورجع وليس بواجب و
طلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كند ودخول المسجد ومشي المصطفى والاذان
والوضوء لكل صلوة ولا بنذر ما ليس من جنسه واجبا كخر كعبادة المريض وتيسير
الحفازة فلو قال الله على ان اصلي او صلى صلوة او على صلوة لزمه ركعتان لانه اذا نذر
وكذا لو قال الله على ان اصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية ولو نذر صلوات شهر
فعليه صلوات شهر كالمفوضات مع الوتر ون التسن ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعة
وان نذر ثا فاربع لان ذكر بعض ما لا يجزئ كذكر كركلة ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان
عند ابى يوسف وهو المختار على ما في الخلاصة ولو نذر ان يصلي الظهر ثمان وان ترك
المضارب عشر او حجة او سلام مرتين لا يلزمه الزايد لانه التزام غير المشرع ولو نذر
صلوة بغير قراءة او بآياتا يلزمه بقراءة مستورا على المختار اما المعلق في ظاهر الرواية
انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرة واختار بعض مشايخنا ان كان نذرا
معلقا على شرط يرد كونه كان شفى الله مرضي او مات بعد عدوى فله على قوم او صلوة او
صدقة لا يجزئ الاصل عنه من الصوم وغيره وان كان معلقا على شرط لا يرد كونه
كان ذلك ظنا لادراكه او كلفه فلا نكاحا كان مخيرا بين الوفاء وبين كثارة البين وصحة
في الهداية وقال ان اباح رجوع عن غيره ثم في المعلق على الشرط لا يجوز تجيله قبل وجوب
الشرط لا يجوز تجيله قبل وجوب الشرط بخلاف المضاف كان قال الله على ان اصلي
في عذا واصوم فيه فانه يجوز تجيله عند خلا فالنذر والفرقان المعلق لا ينفقد سببا
في الحال بل ينفقد عند وجوب الشرط والمضاف ينفقد في الحال وسنبت مسأله النذر
في كتابا لايمان ان شاء الله تعالى **ولو نذر صلوة في عذر فخاصته فيه لزمها القضا**
لانه نذر مضاف فينفقد سببا في الحال **ولا يصلي بعد صلوة مثلها هكذا** اورع في ارواه
ابن ابي شيبة عن حماد بن عمار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يصلي بعد صلوة مثلها وقالوا ظاهره من
لانه خص منه البعض فانه يصلي بعد سنة الفجر فزمنه وسنة الظهر فزمنه وهما مشدود
فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد اداء الظهر اربع ركعات منه
بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني لا يصلي النافلة كذلك حتى لا يكون مشدودا للغير
في جميع ركعاته وقال قاضيان في شرح الجامع الصغير ولو حمل على النبي صلى الله عليه وسلم تكرار الجماعة
في المسجد على الهيئة الاولى لاذان والاقامة او على النبي صلى الله عليه وسلم كراهة الفرائض لوقوعها في
الخلل في المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه وفي البحر ان تكرار الصلوة ان كان مع الجماعة

في المسجد

في المسجد على هيئة اخرى فمكروه والا فان كان في وقت يكره فيه التقل بعد الفجر فمكروه ايضا
كما بعد الصبح والعصر والا فان كان خلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل حقيقا انما يتردد
او بار تكاب مكروه فغير مكروه بل واجب وان كان ذلك الخلل غير حقيق بل شاعن وسوسة
فهو مكروه **ومع النذر قاعدا محتميا** كان او متزعا او كما في التمسيد وهو المختار لانه
العقود المعقود وهذا في حالة القراءة واما في حالة التمسيد فيقعده كما في سائر النذر
بالاجماع على ما في النهاية وفي طحاوية اشارة الى ان جميع التسن والتواكل سواء في
الحكم لكن قال في قاضيان من باب التواضع الاصح ان سنة البحر لا يصح قاعدا بلا عذر
والفرقان سنة الفجر مؤكدة بخلافه والتواضع دونها في التاكيد انتهى **مع القدر على القضا**
لما رواه البخاري ومروان عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما
قال النوى هذا في النافلة اما الفريضة فلا يجوز العتور مع العتور على القيام حتى قيل
يكفر ان استعمله فان عجز عن القيام لم ينقص من اجره وهذا في حقا واما نقل النبي صلى الله عليه وسلم
فما رواه حلة قائما او قاعدا لا ينقص من اجره وهو من خصايصه على ما صححه في مسلم ثم هذا
في الابداء فشرع في جواز طال البناء فقال **ولو قد بعد ما فقه قائما جازعا** اي ج
استحسانا لان ترك القيام لما جاز ابتداء فهو اولى في البقاء لانه اسهل من الابداء
واما عكر هذا فاجاز ان يقرأ في عتور ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يفتح المقلوع قاعدا فيقرأ مرة حتى اذا بقي عشر ايات ونحوها قام للمركبة هكذا
كان يفعل في الركعة الثانية ومحمد وان قال ان التحريم المنعقد للعقود لا تكون
منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في اثناء الصلوة فسدت عنه فلا
يتبها قائما لم يخالف في الجواز هنا لان تحريمه التطوع لم يتعقد للعقود البتة
بل القيام لانه اصل وهو قاعد وعليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر
على القيام فاما انعقدت الا للقدور وحديث عائشة السابق يدل على هذا التحصا
كذا في فتح القدير **ويكره** تركه ما هو الاصل وهو القيام مع العتور عليه فذلك ان تركه
جائز بلكراهة لا بابتداء الاصل **ولو بلا عذر** لان العذر يبيح المحذور بلكراهة **وقا**
لا يجوز الابداء وهو القياس لان الشروع معتبر بالنذر ومن نذر ان يصلي ركعتين
قائما لم يجزه ان يقعد بينهما من غير عذر فكذا اذا شرع قائما ثم قد في الركعة الاولى والثانية
لم يجزه بلا عذر والجواب ان هذا قياس تركناه استحسانا لما ذكرناه والوجوب بالنذر
باسم التعلق فوجب اداؤها ومنها القيام وفي الشروع بالتحريم وهو لا يوجب القيام
في النذر **ويقتل** راجعا على ما بينا اخبره مسلم عن ابن عمر قال راي رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصل على حمار يوعى ايماء ولان المواقف غير محققة بوقت فلو ان ساء النزول لا يتقبل
تقطع عنه النافلة ان لم يترك ولم يستقبل او يقطع هو عن النافلة ان نزل واستقبل
اما الفريضة فمحقة بوقت فلا يشق الزام النزول في بعض الاوقات ولان الرضا
متظا فزمنه على ذلك فلا يقطع حتى لو لم يقفوا له وخاف من النزول للقران السبع
جاز له ان يصليها راجعا وكذا اذا كانت الدابة جوبا لا يقدر على ركوعها الا بمعنى اوجه
شيخ كبير لا يجزئ من يركب وكذا الطين والمطر والواجبات من الوتر والتمتع ورواها شرع
فيه فاضوم وصلوة الحفازة والسجدة التي تلي على الارض كالعرض في الحكم واما التسن

الروايات فتكون على الدابة وعن ابي جريح انه ينزل لسنة الف ليلة واحدة تأكد هاشم لا يشترط طهارة
الدابة عند الاكثرين سواء كانت النجاسة على السرج او على الركابين او على الدابة على ما
على ما في المحيط لان فيها ضرورة فسط اعتبارها وميل ان كانت النجاسة في موضع يمس
او الركابين اكثر من قدر الدرهم يمنع الجوان على قول محمد بن معاذ والي صفين الكبير وميل
اذا كانت النجاسة في الركابين لا بأس وان كان في موضع الجلوس منع وأشار الى ان يجوز
النفل واكباً فرادى وجماعة على ما هو قول محمد لكنه اذا كان البعض نجساً البعض طاهر
يكون دوابهم قريباً للدابة الامام على وجه لا يكون الفرقة البعيدة الضيق قياساً
على الصلوة على ما ذكره في المحيط وان كانا ركبتين في دابة في محل واحد فأتى
احدهما بالاخر جاناً كانا في شق واحد وان كانا في شقين ففعل ان كانا في الشقين
مربوطين بالاخر جاز ولا فلا وفيل جاز كيف ما كان قال في قاضيهان الرضا اذا حمل
امرأة من القرية الى المصركان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب
والنزل انتهى والذي ظهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معيّن حتى اذا قدر على الركوب
والنزل يجوز لها ان توجها فانه لا يجب عليها النزول ويجوز لها الصلوة على الدابة
في الطريق ولا يعارضه ما في المنيّة انه اذا لم يكن معها محرّم فانه يجوز صلواتها على الدابة
اذا لم تقدر على النزول والركوب انتهى فاشترط فيه عدم المحرم وهذا لان ما في قاضيهان
مبنى على قول ابي جريح من ان الانسان لا يبعد قادراً بقدره الغير مطبقاً وما في المنيّة مبنى
على قول الاماميين لانها اعتباراً بقدره الغير ولو كان في شق محض وامرأة او امرأة وشق
اخر منه وهو يقدر بنفسه على الركوب والنزل ولا يقدر امرأة او امرأة لكنه اذا نزل
يسقط المحمل او يميل الى السقوط ففعل ينزل ويصلي واكباً في البحر ينبغي ان يجوز صلوة
راكباً وعدم ذلك عند خارج المصروميا مسافراً كانا في موضع خارج الى بعض المواضع
قدرا للنزول او لا على الصحيح لان مبنى النفل على التماسه وعن ابي جريح مسافراً
قيدت بخارج المصركان النفل راكباً في المصركان وذكر في ظاهر الرواية ورواية محمد بن ابي
يجوز مع الكراهة على ما في الخلاصة ورواية عنه لا يتنفل راكباً في المصركان ابو جريح
لا بأس به واختلفوا في جواز المصركان في المحيط عن الاصل اذا خرج من محله او نزل
فله ان يصلي على الدابة وقيل ان كان بينه وبين المصركان يكون بين المصركان وبينه وبين
العبد جاز له ان ينطوق على الدابة وان كان اقل لا وقيل للمعتبر مخالطة البيئات
ومخالفتها فادام مخالطتها لا ينطوق عليها واذا زادها جازاً واخذها للولان
وعن ابي جريح انه ينطوق خارج المصركان الدابة من غير تفصيل وقيل للمعتبر مقدراً يميل الى
أي جهة توجهت دابته فيه اشارة الى ان مدار الجواز سير الدابة بنفسها لا بتسيير
الراكب لان جواز الصلوة عليها اصلاً فرضاً ونفلاً العمل الكثير كما في حال المشي
فانه لا يجوز اصلاً بالاتفاق والى انه لا يشترط الاستقبال ابتداء والى انه لو صلى
الى غير ما توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة والمخلة ان كان على وجه الدابة
وهي تسيّر ولا تسيّر فالنفل عليها جائز لانه على الدابة لا العبد وان لم يكن على وجهها
عليها ففي السرير يجوز عليها الفرض والنفل وتجي بنزوله يعني اذا اقتنع النفل
راكباً ثم نزل يعني في ظاهر الرواية عنهم خلافاً لابي يوسف فانه يستقبل عنده

كأنه عكس

كما في عكسه المشار اليه بقوله **وبركوبه لا يبي** وهذا الظاهر ان احرم الركاب ان يركبوا
للكوع والسجود لقدرته على النزول بلا مبطل فكان ما صلى بايما وراكباً وما صلى
نان لا يركع وسجود موجي عزيمة واحدة فجاء ببناء احدهما على الاخر فاذا انى بالركوع
والسجود بناء عليه صح بخلاف احرام انزاله فانه انقعد موجياً للركوع والسجود لعدم
قدرته على الركوب بلا مبطل لكونه عالماً كثيراً قد يكون ما صلى نادراً لا يركع وسجود وما صلى
راكباً بايما موجي عزيمة واحدة فلا يجوز بناء احدهما على الاخر فانه قيل يمكن الفرق
على الركوب بلا مبطل كالنزل بان يركبه احد ويوضعه على السرج قلنا لا تقدر بقدره
الغير غير معتبر عند ابي جريح ووجه ابي يوسف فيما اذا كان نازلاً ثم ركع هدم ما ذكرناه
بنيته في وجه الظاهر واثابنا ان كان راكباً ثم نزل فلا يبي بناء القوي على الضعيف وهذا
لا يجوز كالمرضى الموحى اذا قدر في صلوة على الركوع والسجود يستقبل ولا يبي قلنا ان
عدم بناء المريض في العزيمة لا في النفل وكلاهما فيه ولا رواية عنهم فيه في النفل فاجاز
ان نقول يبي المريض في النفل فلا يحتاج الى الفرق بينه وبين النازل بعد الركوب وان
نقول انه لا يبي وتبين الفرق بينهما بان ايماء المريض اعتبر شرعاً بابل من الركوع و
السجود وهو المانع فيه لاستلزامه الجمع بين البذل والاصل لان ان لا يعقل
وجه امتناع كون بعض الصلوة قوتاً وبعضها ضعيفاً منه بعد كون كل منهما باذن
الشرع ومعنى البذل هو الذي لا يجوز الصلوة به الا عند اعوان الاصل وهو متفق
في الركبات لا يملكه الانتصاب في الركابين والركوع والسجود على ما امامه فكان
ايماء معتبراً اصلاً مستقلاً وهذا الحالة لا بد لا فكان قوتاً كالركوع والسجود
ففتح البناء بها عليه وقيل لما جاز للراكب ان يفتح بالاياء مع القدرة عليها جاز
له ان يبي بها عليه بعد الافتتاح به بخلاف المريض ليس له ان يفتح به مع القدرة عليها
وليس له ان يبي بها بعد الافتتاح به وهذا يفيد ان لا يبي في المكتوبة اذا افتتحها راكباً
اذ ليس له ان يفتحها راكباً مع القدرة عليها بالنزول وروى عن محمد بن عيسى في ظاهر الرواية
مستدلاً بان الركبات اذا نزلوا واستقبل كان مؤدياً بجميع صلواته بركوع وسجود وهو
اولى من اداء بعضها بها وبعضها بالاياء والنازل اذا ركب لو استقبل كان مؤدياً
جميعها بالاياء ولو نزل في بعضها به وبعضها بها وهو اولى وعنه في رواية انه اذا
ترك بعد ما صلى بركبة راكباً استقبل لانه صار صلوة فله يبي فيها القوي على الضعيف
واما اذا لم يصلها فهو مجرد عزيمة وهي شرط والشرط المنعقد للضعيف شرط للقوي
ايضا كالطهارة للنافلة طهارة للفريضة ايضاً فليس فيها بناء القوي على الضعيف
فصل في التراويح جميع تراويح سميت الاربع بها لاستلزامها تراويح
اي استراحة النفس فلذا قيل ويجلس بين كل تراويحين مقدار تراويح كذا في فتح القدير
سنة مؤكدة للرجال والنساء على ما رواه الحسن عن ابي جريح لانه قد ثبت ان النبي
عليه السلام واطب عليها وبين العدد وترك المواظبة وكذا ثبت المواظبة عن
عمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم اجمعين وما وقع في عبارة بعض مشايخنا
انها مستحبة فالمراد بان يجمع الناس في رمضان ويصلون التراويح بالجماعة
لان التراويح مستحبة بل هي سنة واجتماع الناس مستحب وبه صرح في العشاية

في كل ليلة من رمضان بعد العشاء قبل الوتر وبعد وهو لا يصح على ما في الهداية لا يقرأ
فواصل سنتت بعد العشاء الى آخر الليل فلو صلى قبل العشاء لا يكون تراويح ولو صلى بعد
الوتر جاز وقال عامة مشايخنا في صحة في الخلاصة ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر
الى آخر الليل لانها سنة تتبع العشاء فكان قبل الوتر ورجمه في غاية اليأس بالهداية
كذلك وقال جماعة الليل كله وقتها قبل العشاء وبعد على الوتر ويصح لانه تمام الليل
بجماعة متعلق بسنة وقد اختلف في نسبة الجماعة في التراويح وفي غاية البيان قال امام
حميد الدين النوري نفس التراويح سنة واما ما رواها بالجماعة فحققت ثم نقل عن الشيخ
وعيسى بن ابيان وكبار تقيته قضا محاسبنا وعن احدهما بكاد والمن في الجماعة افضل
وهو الاصح انتهى وقال في التراويح ان الجماعة في التراويح سنة عند عامة قضاة فظاهر
بذلك لجماع الصحابة على ذلك والبناء عليه السلام بين العبد في تلك المواظبة عليها
بالجماعة انتهى وفي حال المداومة على الحيط واقامتها بالجماعة سنة في تراويح
في الجماعة وصلوها فيها في البيت قبل فقد اساء والصحيح ان اقامتها بالجماعة سنة
في تراويح في الجماعة على الكفاية حتى لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة اساءوا
وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وقتل بعضهم فصل في بيته من غير المكن مسبا
وان صلوا بالجماعة في البيت فقد حازوا على فضيلتين وهي فضيلة الجماعة دون
فضيلة الجماعة في المسجد انتهى فظهر ان مرجع اقوالهم الى ثلاثة استجابا مطلقا
وسنيتها مطلقا وسنيتها على الكفاية في المسجد او في البيت **عشرون ركة** لما روى
عن ابن عباس قال كان رسول الله عليه السلام يصلي عشرين ركة في رمضان ثم يوتر
وروي بسنها ان الصحابة كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركة وعلى عهد عثمان
كذلك فصار اجاعا وهو حجة على ما لك انها سنة وتلاوتين ركة سوى الوتر لان عمر
وعليا كانا يصليان كذلك قلنا انه محمول على انهما يصليان بين كل ركة وركعة اربع ركعات
منفرة او انه ليس بشهور فلا يعارض ما رواه **عشر تسليمات** وسلم على راس كل
ركعتين التوازي فلو صلى الامام اربع ركعات بتسليمه ولم يقعد في الثانية قبل يقعد
وهو القياس وقيل لا وهذا ظاهر الرواية عن ابي ابي يوسف ثم اختلفوا على قولها
هل تنوب عن تسليم او تسليمين قال ابو الليث تنوب عن تسليمين وقال ابو جعفر وابن
الفضل تنوب عن تسليم وهو الصحيح على ما في قاضيهان والظاهرية والخلاصة ولو كعد
على راس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمين على ما في قاضيهان وهو قول العامة
ولو صلى ثلاث ركعات بتسليمه فهو على وجهين ان يقعد في الثانية جاز عن تسليمه
ويجب عليه قضاء ركعتين للثالثة لهصة شرعية في الشفع الثاني وقد اصره ترك
الرابعة وان لم يقعد في الثانية فهو اداء عمدا فعل في الجحد وزفر وهو القياس في
صلوته ويلزمه قضاء ركعتين لا غير وعلى قول ابي ابي يوسف وهو الاصح
قال بعضهم تقصد ولا يجوز عن شيء وقال بعضهم يجوز عن تسليم واحد وجهان
انه لا يجوز عن شيء وصح في قاضيهان انه ترك القعدة المشروعة والعقد على راس
الثالثة غير مشروعة في النفل فصار كانه لم يقعد اصلا فلا يجوز بخلافه اذا
صلى اربعا ولم يقعد في الثانية لان القعدة في الرابعة مشروعة جازت فاذ لم يجز

القول

128
انثروا عن شيء على هذا القول لزمه قضاء ركعتين اوليين لهصة شرعية وهل
يلزمه للثالثة شيء ان كان ساهيا لا يلزمه شيء لانه مطلق وان كان عامدا يلزمه
ركعتان في قول ابي يوسف لان عند التهمة لم تقصد فيصير مشروعة في الشفع الثاني وعند
ابو ابي لا يلزمه شيء لانه شرع في الثالثة بحرمة فاسن وانما على القول بين انثروا
يجوز عن تسليم واحد فهل يجب عليه لاجل الثالثة شيء فان كان ساهيا لا يجب
وان كان عامدا يجب عليه ركعتان في قول ابي ابي يوسف لهصة شرعية في الشفع الثاني
وقد اصره بترك الرابعة على هذا اذا صلى التراويح عشر تسليمات كل تسليمات ثلاث ركعات
ولم يقعد في كل الثلاث على راس الثانية صلى قول محمد وزفر وهو القياس عليه قضاء التراويح
لا غير على قول ابي ابي يوسف وهو الاصح لا يلزمه قضاء التراويح على قول لا يجوز
ذلك عن التراويح عندها وهل يلزمه للثالثة شيء على قول ابي ابي يوسف لا يلزمه ساهيا او
عامدا وعلى قول ابي يوسف ان كان ساهيا فذلك وان كان عامدا يلزمه ركعتين كل
ثالثة فيصير مع التراويح عشرين ركة اخرى وعلى قول من قال يجوز ذلك عن التراويح
عندها هل يلزمه للثالثة شيء آخر ان كان ساهيا لا يلزمه وان كان عامدا يلزمه قضاء
عشرين ركة ولو صلى التراويح ست ركعات او ثمان ركعات او عشر ركعات بتسليم واحد
وقعد في كل ركعتين فالجواب فيه ما في الاربع اذا قعد في الثانية من قال يجوز عن تسليم
يقولها ايضا يجوز عن تسليم واحد وعلى قول العامة يجوز عن تسليمين وقال بعضهم في الزيادة
على الاربع خلاف بين ابي ابي وصاحبه اذا صلى ست ركعات بتسليم ساهيا وقد في كل
ركعتين على قول صاحبه يجوز عن تسليمين لان عندها الزيادة على الاربع مكررة فلا
تنوب الزيادة عن التراويح وعلى قول ابي ابي يجوز عن ثلث تسليمات لان عنده لا يكون
النفل الى الست بتسليم واحد وان صلى ثمان ركعات بتسليم واحد وقعد في كل
ركعتين صلى في صاحبه يجوز عن تسليمين وعلى قول يجوز عن ثلاث تسليمات كما في
الست في رواية الجامع الصغير وعلى رواية الاصل يجوز عن اربع تسليمات لان على
رواية الاصل الزيادة الى اثلاث غير مكررة وما زاد عليه مكررة وان صلى عشر ركعات
بتسليم واحد وقعد في كل ركعتين عندها يجوز عن اربع ركعات الاعن تسليمين
وعند ابي ابي في الرواية المشادة يجوز عن خمس تسليمات وفي الرواية الظاهرة عن اربع
تسليمات وفي قول العامة وهو الصحيح على ما في قاضيهان كل ركعتين يجوز عن تسليم
واحد ولو صلى التراويح كلها بتسليم واحد عمدا وقعد في كل ركعتين يجوز عن الكل
عند العامة وعند البعض يجوز عن تسليم واحد كما في الاربع وان لم يقعد في كل
ركعتين وقعد في آخرها تقصد في القياس ويجوز عن تسليم واحد في الاصح
وهو الصحيح على ما في قاضيهان وكذا يجوز سورة واحدة **وجلسة بعد كل اربع**
يقعد رها اي يقعد كل اربع في كل انها سنة وهو الظاهر من كلام المصنف والاختار
عند اكثر مشايخنا انها مستحبة واختار في الهداية وقال وكذا ابن الخاتمة
وبين الوتر لعادة اهل الحرمين وفي البحر عن حاتم الدين بسقت الاستراحة عند تمام
كل ركة وهي خمس ركعات فقد نصروا ايضا ان للجلسة بين الخامسة وبين الوتر
سجدة ثم هو غير فيها ان شاء سبح وان شاء همل وان شاء صلى وان شاء سكت

وكان اهل مكة يطوفون سبع اشواط ويصلون ركعتي الطواف وانما استحبوا ان يتفادوا هذه الاشواط
لان التراويح مأخوذة من الراحة فيفعل ذلك تحقيقا للمعنى الاسم وهو متواتر ايضا والشيء
فيها للفتنة مرة من غير فصل بين ما يقرأ في كل ركعة على ما هو المختار عند اكثر المشايخ وقيل يقرأ في كل
شفع مقدار ما يقرأ في صلاة المغرب لتخفيف على الناس وهو ضعيف لان بهذا المقدار لا يحصل
الفتنة وقيل يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لانه يقع له وقيل في كل ركعة يقرأ عشرين آية في كل
ركعة في كل ركعة عشرين آية وصححه في قاضيهان وحجته في الليلة السابع والعشرين كثره الاجماع
انها ليلة القدر فلا يترك الامام **لكل القوم** اذا كان امام مسجد حيث لا يجتمع فله ان
يركعه الى غير علي ما في فتح القدير بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات فانها يجوز تركها لكل
القوم دون الصلوة على النبي عليه السلام لانها سنة **ويكون التراويح قاعدا مع القدر على البناء**
وقيل لا يجوز والمختار جواز مع التراويح كذا في قاضيهان وفي الخلاصة اذا صلى الامام التراويح
قاعدا بعدد او غير عدد والقوم قيام خلفه والامع انه يصح الاقتداء به بالاجماع وبوتر
جماعة في رمضان فقط اي دون غيره وعليه انعقد الاجماع لانه نفل من وجوه الجماعة في الليل
في غير رمضان مكره فالجواب تركها فان قيل قد ثبت انه عليه السلام صلى التهجدة بجماعة قلنا
ان التهجدة في حقها فرض فيكون اقتداء المتفعل بالمقتضى وقيل يوتر في منزله لا بجماعة وهو
عليها في الزاوي والصحيح ما اختاره المصنف في قاضيهان وفي الفتاوى بعبادة من صلى
العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا
التراويح بجماعة لانها تتبع للجماعة ولو لم يصل التراويح مع الامام فله ان يصلي الوتر معه على
اذا لم يصل الفرض معه لا يتبعه في التراويح ولا في الوتر وكذا لو لم يتبعه في التراويح لا يتابعه في الوتر
ثبت ان اصلي معه شيئا من التراويح يصلي الوتر معه وكذا ان لم يدرك شيئا منه وكذا اذا
صلى التراويح مع غيره له ان يصلي الوتر معه وهذا الصحيح انتهى **والافضل في السن المنزل**
لان المساجد بنيت للفرض لا للتراويح لان الجماعة فيها سنة على ما ذكرناه فصل في موضع
الاجتماع **فصل يصلي امام الجمعة بالناس عند كسوف الشمس ركعتين واربعين**
او اكثر عليها في المجتبى لما في الصحيحين ان النبي عليه السلام صلى بالناس عند كسوف الشمس
ركعتين فقال ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد واداءتها فاضلوا وادعوا
حتى يجلبان ولم يذكر المصنفها من الوجوب والمشيئة قال في البحر ذكر في ابداء في قول
وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام
رمضان وصلوة الكسوف استثناء هاهنا نافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه
فدل على كونه نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه السلام فصلوا يدل على الوجوب الا
لصاغت وما تقوم من ان ذكر مع قوله وادعوا يصرح عن الوجوب فان الدعاء ليس
بواجب اجماعا فكذلك الصلوة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم انتهى
البحر وفي التوحي اجمعوا على انها سنة قبل فادى وقيل بجماعة وهو الاصح انتهى وهذا
قال المصنف يصلي امام الجمعة بالناس في كل ركعة ركوع واحد وهو افضل لان المستنون
استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء ويخففها الحديث ابن عباس قال صلى مع رسول الله
الكسوف ولم اسمع منه حقا من القرآن ولانها الاصل في الصلوة النهار ثم يدعون بعد
حتى تجلي الشمس لما رواه ولا يخطب قال الشافعي تسن خطبته بعد الصلوة قلنا انتم

عن النبي

عن النبي عليه السلام وان لم يحضر اي امام الجمعة صلوا فرائدين ركعتين واربعين كالتسبيح
والفلك والرجح والفرع لانه قد خفف الفرض في عهد النبي عليه السلام مرارا ولم يقل انه عليه
اجمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كالزوال والصواعق وانتشار الكواكب وانصاف الهال
بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف والقلق ونحو ذلك من الاقزام
والاهوال لان ذلك كلها من الايات المحرقة والله يحث عباده لتركها المفاسد ويجعل
الى الطاعات **فصل في صلوة الاستسقاء** اجمعوا على ان الاستسقاء سنة واختلفوا
هل يسن له الصلوة او يستسقي بالدعاء بلا صلوة فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن
بعدهم يسن له الصلوة ولم يخالف فيه الا ابو حنيفة وعلق بما في الصحيحين من حديث ابي
الذي لم يذكر فيه الصلوة واحتج الجمهور بما في الصحيحين ايضا من الاحاديث التي ذكرت فيها
الصلوة فاجابوا بما رواه ابو حنيفة عن علي بن ابي نسيان الراوي وكان في خطبة الجمعة وسبقه
الصلوة للجمعة فأكثروا بها لا صلوة بجماعة في الاستسقاء بل هو دعاء واستسقاء فان
صلوا فرائدين عند ابي حنيفة وقال يصلي الامام بالناس ركعتين يجهر فيهما بالقراءة ويجعل يدهما
في الصبيحتين انه عليه السلام صلى الاستسقاء ركعتين يجهر فيهما بالقراءة ويجعل يدهما
خطبتين كما عاهد عند محمد يعني يفصل بينهما بحلقة خفيفة وهو رواية عن ابي يوسف
وعند ابي يوسف خطبة واحدة اذ لا يخرج في المرويات يوافق قول محمد انها خطبتان ويكفي
انه اخذ من المرويات ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين بصلوة
وقد رويت الخطبة في حديث ابي حنيفة في رواية الطبراني وقال الشافعي خطبتين قبل الصلوة
خطبة للجمعة **ولا يخطب القوم اذ هم** علة في الهداية بانه لم يقل انه امر بذلك اذ هم
عليه بوجهين احدهما بما عند ابي داود واستسقى النبي عليه السلام وعليه خيفة سوء
فادان ياخذ باسئله فيصليه اعلاها فلما نكث قلبها على عاقبة زاد الامام احد
ويقول الناس معه قال الحاكم انه على شرط مسلم انتهى والثاني انه استدلال بالفتي وهو
لا يحتاج بل دليل واجبه عن ابي داود انما قال في الهداية لانه لم يقل انما امرهم
بذلك فقل انهم فعلوا ذلك لا يصح لان فعلهم ذلك لا يستلزم امره عليه السلام بذلك
ومن الثاني ان التعليل بالنفي لا يصح ان لا تكن العلة متينة اما اذا كانت متينة
فلا بأس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم وفي كلامنا من نظر
اما في الاول فلو ان تقريره عليه السلام اياهم اذ حوّلوا امرهم احد الادلة فكان في نفي
الامر بذلك التهمة لان يقال ان تقريره الذي هو احد الادلة الشرعية ما كان من علة
ولم يدل شيء من ادعاءه على عمله بذلك ثم بتقريره واما في الثاني فلو انه انما يصح ان لو ثبت
الخصاصة بطلت في الامر وليس كذلك بل يجوز قلبه تاسية لفعل النبي عليه السلام
ويخطب الامام عند محمد لما في البخاري عليه السلام قلب رواه قالوا يصلي الخطبة
الى الخصاصة يعني ان به وصفت على ما في الخطبة ان كان مريضا جعل اعلامه استغله وان
كان مدورا جعل الايسر على الايمن وبالفعلين **ويخرجون الى المصلي** موسى كرمه الله وجهه
وفيما يخرجون في المسجد على ما في فتح القدير ثم انهم يخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة
متدلين متواضعين خاشعين لله فلت تأسى رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم
قبل خروجه ويجددون التوبة ويستغفرون ويستغفرون بالضعفة والشيخ ثلاثة ايام فقط

اذ لم ينقل اكثر من ذلك ولا يحضر اهل الذمة لما روي ان عمر رضي الله عنه قال من ذلك
ولان المق هو الدعاء باستئذان الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة والصلوة قال الهفت
ومادعاء الكافر في الصلاة **باب ادراك الفريضة شرع في فرض**
فقد بالغرض لان النفل لا يقطع مطلقا وانما يتنه ركعتين لان القطع انما شرع في
الفرض الاكمال بفضل الجماعة ولا اكمال في النفل وضوء القنات كالفعل لا يقطع بل
يتم وكذلك المنه وروى عن ابي في الخلاصة واستثنى في فتح القدير صلوة الجماعة حيث قال
اذا شرع في النفل خفضت جنازة طاقان لم يقطعها تقوى يقطع النفل ثم يقضيه لان صلوة
الجماعة تقوى لا يبدل وانما سئنة الظاهر ضيقا في بيانها **فاقيم** اي شرع الامام في الفرض
وليس المراد اقامة المؤذن لانه لا يقطع حين اقامة المؤذن قبل ان يشرع الامام بل يتم
ركعتين ثم يدخل معهم على ما في فتح القدير غاية البين ان **المسجد لا يقطع ويقضى**
بالامام على الصحيح احرار الفضيلة للجماعة والاصل فيه ان ابطال العمل الاكمال شرع كعهدة
المسجد لا يقطع لان ليس ابطالا في الحقيقة بل اكمال وصلوة الجماعة لها فضيلة على
صلوة المنفرد على ما في التفتاح فالمرقيد بالسجدة ليس له حكم الصلوة حتى لو طاف لا يصل
بحسب بهذا القدر على الصحيح فيقبل الرض فيكون رخصة الاكمال واذا قيد بها يتم
ركعتين ثم يقطع صيانة عن البطون لانه بعد التقيد بها لا يقبل الرض الاكمالا
بها وقد نهينا عن التبراء ثم هذا حقيقة بما اذا اتحد مسجدان في مكان يصل في البيت
منهما فاقم في المسجد اوصل في المسجد فاقم في مسجد اخر فانه لا يقطع مطلقا كذا
في فتح القدير عن المرحومين **وان مسجد** وهو في الرباعي كالتفهر العشر بيان حكم
الغير والمغرب يساقى **بتم** شعفا صيانة للمؤدى عن البطون لانه حكم الصلوة وقد نهينا
عن التبراء فيتم شعفا ثم يسلم ويؤمل مع القوم في صلوة الامام احرار الفضيلتين
فضيلة النفل وفضيلة الجماعة لانه متى امكن اداء ذلك العبادتين ايضا الى ابطال
احدهما فان قيل كيف تبطل الفرض لاقامة السنة اعني الجماعة قلنا ليس بابطال
لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه اكمل واذا كان القطع ثم الاقامة من غير
زيادة اختلفا جازا الخطام الذي كالمراة انما كان قروها والمسا في اذ انزلت بابقه
او قات قوت درهم من ماله فيوزر لفصله على وجه اكمل واتم اولي الجواز فان قيل
قد مر ان ابطال الوصف يستلزم بطلان الاصل على قول الحق فاذ ابطال وصف
الفرض لا يبقى اصل الصلوة فكيف يصح القول باخر ان الفضيلتين قلنا هذا القول
عن محمد انما هو جواز ان لا يتمكن من اخراج نفسه عن العهد بالمعنى كما في قوله بامانة
الظهور بصحة ولم يكن قد في الرابعة انما اذا كان متمكنا من المعنى كونه المذن بالشرع
في عهده فلا يبطل اصلها عنه ايضا بل يبقى بقوله ارضم **الثانية ولو مسجد**
لثالثه بتم الاربع لان الاكثر حكم الكل فيثبت به شبهة الفراغ ولو ثبت حقيقة
الفراغ لم يثبت النقص فكذا شبهته فان كان في الثالثة بعد ولم يقيد بها بالحق
يقطع لانه يحمل الرض قبل ان يقيد بالسجدة ثم هو مخير ان شاء وقد وسلم
ليكون ختم صلوة على الوجه المشروع وان شاء كبر قائما بنوى الدخول في صلوة
ويكون الامام دفع يديه او لا وصحته في الاسلام وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما

بسيطة واحدة لان القعود مشروط بالنفل وهذا قطع لا تحلل وفي العناية عن اللطراف ان
لو لم يقعد فسلط صلوة واختاره الامام الشريحي حيث قال يعود لاحالة لانه اذا
المخرج من صلوة معتد بها واذ للام يشرع الا في حالة القعود ثم اختلفت اذا عاد هل
السنة قبل ان لا الاول لم يكن قعود ختم وقيل بكيفية ذلك المشتهد لانه لما قعد انقض
ذلك القيام فكانه لم يقم ثم قيل يسلم تسليم واحدة وقيل ثنتين **ويقتدى** لان
الفرض لا يتكرر في وقت وكراهة النفل بجماعة في خارج رمضان انما هو اذا كان الامام
والقود متغلبين **الا في الغرض** فان النافلة بعد ما كرهه لما رويناه في كتاب الاوقات
ولو كان المصلي في الغرض والمغرب يقطع **ويقتدى** بالامام سواء كان في الركعة الاولى
او في الثانية **بما لا يقتدى** **الثانية بسجدة** احرار الفضيلة للجماعة وانما لا للفرض لانه
لوضعه ركعة اخرى لغائته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الغير وشبهة الفراغ في المغرب
لوجود اكثر على ما ذكرناه من قبل وان قيل **الثانية بالسجدة** بتم فرضه ولا يقطع لوجود الفراغ
حقيقة او شبهة وبعد على الفراغ لا يتصور القطع **ولا يقتدى** بعد ما بالامام ولو سطونا
لكراهة النفل بعد ما رويناه في كتاب الاوقات ولان بعد المغرب ما ان يصل تلاثا
مع الامام او اربع في الاول والخالفة السنة لورود النية عن التبراء في السطوع وفي الثاني
مخالفة الامام وهي بدعة ولا يقتدى بها فلا يحل ان يصل اربعين ثلاثة مع الامام وواحد
لما فيه من زيادة الركعة وموافقة السنة ومخالفة الامام مشروع في الجملة كالمسبوق
فيما قضى والمقيم اذا اقتدى بالمسافر وهذا رواية عن ابي يوسف واختاره في الاسلام
واجيب عنه بان المسبوق والمقيم انما يفعلون مخالفة لاداء ما عليهما وفيما نحن فيه
يفعله لما له لا لما عليه والاول احرى ولا يلزم من جواز مخالفة بلاق في جوازها
للاصطف لا يقال لما شرع في الثالثة وجب عليه الرابعة لان البتة لا يمنع ففعله الزا
لما عليه لان الشرع في الثالثة انما يكون ملزما في النفل ان كان منفردا لا مقتديا وفي
ابي يوسف انه اقتدى ويسلم معه ولا يتم الرباع واجيب عنه بان البتة لا يمنع في
السطوع ولا يختص بمخصص النية بصورة الافراد **ولو كان في سنة الظهور** **والجمعة فاقم**
اي شرع الامام في الفرض **واخطب** اي شرع في الخطبة **يقطع** على شفع احرار الفضيلتين
فضيلة النفل وفضيلة الجماعة وفرض الاستماع على ما روي عن ابي جعفر وابي يوسف وفيه
ما ذكرناه انما من البيت اقل وقيل **بتم** لانه بمنزلة صلوة واحدة حتى ان الشفع اذا
اخر بالشفعة فقام الى الشفع الثاني لم يسل شفعته ويمنع صحة الخلو ايضا فاشبه
فرض الظهور فيهما **وباقى** محمد بن الفضل البخاري **وهي** عن الشفدي كنت افي ان
بتم سنة الظهور اربعين بخلاف السطوع فانه يقطع شفع حتى رايته في النوادر في الحج
اذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الامام قال ان كان صلى ركعة اضاف اليها اخرى وسلم
فجعت واليه مال الامام الشريحي والبقالي وصاحب الهداية وقال ابن الهمام وهو الاصح
لانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا يابطا الى التسليم على راس ركعتين فلا يفت
فرض الاستماع وفضيلة الجماعة **وكره** محرم لما فيه من الوعيد الشديد على ما سري
خروجه من مسجد اذن فيه لما روي بن ماجة عن مولانا بن عثمان بن عفان قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج ولم يخرج الحاجة وهو

لا يريد الرجوع فهو منافق وهكذا أخرجه ابو داود في المراسيل عن سعيد بن المسيب عن ابي
سعيد يقول وروى ان رسول الله امر ان لا يخرجوا من مسجد اذ نحيته حتى يصلوا ثم هذا اذا
لم يصلوا فيه مرة فاذا صلى فيه مرة فلا بأس بالخروج عنه لحصول الاجابة مرة واليه اشاروا
قوله صلى الله عليه وسلم وهذا حين لم يتكلم معه امر الجماعة ولا بان كانا اماما او مؤذنا
في مسجد آخر او ممن تفرق بعقبه الجماعة فانه يخرج وكذا يخرج ليصلي في مسجد جنة مع الجماعة
على ما في النهاية واليه اشار بقوله **الا من تقام به جماعة اخرى وان صلى ما اذناه لا يكره**
خروجه لما يتناه آة في الظهر والعشاء لان التطوع بعد ما يشرع فيقتدى بطول الخروج
عن التمام مخالفة الجماعة لا مطلقا بل ان شرع في الاقامة وقيل المخرج فيها الاكراهة في الخروج
ومن خاف فويت الخرج جماعة ان ادى سنة يركها **ويقتدى** اجزا في فضيلة الجماعة لان
الوعيد في ترك الجماعة اثبت منه في ترك ركعتي الخرج وايضا الفضيلة في الفرض بجماعة
اعظم من فضيلة ركعتي الخرج لانها تفصل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ
ركعتا الخرج ضعفا واحدا منها لانها اصناف الفرض وان ركبى اذراك **ركعة لا يترك**
بل يصليها لان اذراك ركعة منه كادراك اكل لقوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الخرج فقد ادرى الصلوة وحكى عن الفقيه ابو جعفر انه على قول ابي جراح وادري يوسف
يصل ركعتي الخرج لو طرأ اذراكه في الشبهة لان اذراك الشاهد عند حكاكا في اذراكه
وعلى قول محمد لا اعتبار به وحكى عن الفقيه اسمعيل الزاهد انه كان يقول ينبغي ان يشرع
في السنة ثم يقطعها فيجب القضاء بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الصلوة ودفعه
الامام الشريفي بان ما وجب بالشروع ليس اقوى مما وجب بالنداء ويقتضون ان لا يند
لا يؤدي بعد الخرج قبل الطلوع وايضا انه شرع في العبادة بقصد الابطال فان قيل
ليؤديها مرة اخرى قلنا ابطال العمل قصد امتناعه ودرء المفسدة مقدم على التمسك
وقيل لاحسن ان يشرع في سنة الخرج ثم يكبر بالفريضة بلا سلام فلا يكون مسببا للعمل
بل يكون مستقلا من النقل الى الفرض ثم اذا سلم الامام قام بلا سلام معه فصل السنة
عند باب المسجد في يفتدى لانه لو صلى بها في المسجد كان مستقلا عند انتقال الامام
بالفريضة وهو مكره فان لم يجد عند باب المسجد موضع يصلي في المسجد طفت سائر
واشد هكراهية ان يصليها مخالفا للصف مخالفا للجماعة والذي يلي ذلك في الكراهة
ان يصليها طفت صفت من غير طائل بينه وبين الصف على ما في النهاية **ولا يقتضي سنة الخرج**
لا قبل طلوع الشمس لانها اذا فاتت وقتها تبقى نقلا مطلقا والنقل المطلق مكره
بعد طلوع الصبح حتى ترفع الشمس على ما روى في الصحيحين ولا بعد طلوعها ايضا عند
الاجح وادري يوسف لان الاصل في السن ان لا تقتضي لاحصاء من القضاء بالواجب لانه
لتسليم مثل الواجب بالامر ولا يدل عن الاصل الادعاء من نص واجماع والراعي انما
ورد في قضائها تبعا للفرض بخلاف ليلة التعليل في ما رواه على الاصل وهذا قاله
تبعا للفرض اي اذا فاتت معه تقضى معه تبعا له سواء صلا به الجماعة او لا وهذا
قبل الزوال بالاتفاق وانما بعد الزوال ففته خلاف قبل والصحيح انها لا تقتضي بعد
الزوال ولو كانت تبعا للفرض لان النسخ اعني حديث ليلة التعليل ورد على خلاف
القياس فيقتصر على مودعه وهو قبل الزوال لانه عليه السلام فعله مع اصحابه قبله

وقد مر

وقد مرنا حديث التعليل **وقال محمد بن قيس** وصار ما مقصود به قبل الزوال **الجد الطلوع** اي طلوع
الشمس لانه عليه السلام قضاه كذلك ليلة التعليل قلنا النص الوارد على خلاف القياس
ليقتصر على مودعه وقضاه عليه السلام انما ورد تبعا للفرض لا مقصودا **ويترك منه الظهر**
فيما بين اي حال خوف خواتم الظهر بجماعة وحال رجا اذراك ركعة اثم الاول فظاهر وانما
الثاني فلو ان اذراك ركعة من الظهر ليس اذراك جماعة على ما سيوضح به في تركها **ويقتضيها**
في وقتها اي وقت الظهر على الصحيح لحديث عائشة ان النبي عليه السلام كان اذا فاتته الاربع
قبل الظهر قضاهن بركعتين في وقتها وانما بعد وقتها فلا يقتضي قصرها بالالتفات وفي قضائها
تبعا للفرض بخلاف في حقل يقتضي البناء على جعل الوارد في قضاء سنة الخرج وادراك في غير
من التعليل انما يقتضي طبع في وقتها لعلها لا تكون من الخلل وقيل لا تقتضي لاحصاء من القضاء
بالواجب وما رواه في فضله سنة الخرج مقصود عليه وهو الصحيح على ما في النهاية وقيل
لا يقتضي ما لا في الوقت ولا في السنة ثم اختلفوا في كونها بالوقت فقال بعضهم
بقتضيتها **قال محمد بن قيس** وهو اخي محمد وهو الاصح اذ احصاها جميعا انكس وقيل يقتضيها
بعد شفعه الذي يركه الفضيلين وغيرهما اي غير سنتي الخرج والظهر وغير الخرج **المن**
والزوال لا يقتضي اصلا لا وصل ولا يتبع في وقتها ولا بعد زمانه ان الاصل في السن
عدم القضاء بها ليركع داع الى القضاء ولم يوجد ومن ادرك ركعة واحدة من الظهر
لغير من الصلوة الرباعية ولم يرك ركعتي الثلاث منها **جماعة لم يصليها بجماعة** باتفاق بين
الصحاح لانها لا تترك في وقتها الاكثر ولهذا الوجه لا يصلي الظهر مع الامام ولم يترك الثالثة
الاكثر لان شرط جزمه ان يصلي الظهر مع الامام وقد نقلت عنه في اكثر من موضع
ادرك ركعتي الثلاث ركعات وفاته ركعة فقلنا ظاهر الجواب لا يبحث فيها على ما في الزوال
وفتح الحديث وشرح الجامع الصغير لانه لم يصليها بل بعضها وبعض المشي ليس بالمشي ولا
حتمه بعض الحلول عليه وقيل بجزمه وانما ان الامام المشي لان اكثر حكم لكل ولو
ادرك معه ركعتين فلا بحث بالاتفاق هذا في المستوفى وانما في الاصح فظاهر
انه لا يبحث على ما في الزوال لانه خلف الامام حكما وعن ابني يوسف انه لا يبحث ايضا
القباس **قال محمد بن قيس** باتفاق بين اصحابنا ايضا على ما في النهاية وضع القدر
وهذا الوجه لا يدل على الجماعة بحيث اذا ادرك الامام في الشبهة قال في النهاية عن
الجامع اذا قال بعد اخر ان يصلي الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يبحث لانه لم يصلي الكل بهم
لانفراد بعضهم ولو قال ان ادرك الظهر حنت وان ادركهم في الشبهة لان ذلك
لاخر المشي مذكور في ذلك الشيء قلنا كان مذكورا بالجماعة باذراك ركعة كان مذكورا
لثوابها ومن اتي **مسجدا ولم يرك الجماعة بتطوع قبل الفرض ما شاء** من استثنى
الروايات وغيرها **ما لم يركه** اي قوت الفرض لان حرمة التطوع عند صيق الوقت
قال محمد بن قيس اني سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان يتطوع قبل المكتوبة ما يبداله
ما دام في الوقت فقبل هذا القول من محمد في غير سنة الظهر والخرج لانها اكثر فضيلتي
اياهما وانما التطوع قبل العصر والعشاء فنه وبالله والناس يحرم بين ايامه وتركه
فانه لا بأس به وقيل انه في الجميع لانه صلى الله عليه وسلم اتموا اظلم عليه عند
اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون الواطئة فان صلاها فيما دون الجماعة

لا يكون سنة انما يكون تلوته وهو لا مند ولا سلام ومثل ذلك من غير الحسن وان زاد
واكثر حتى وقال صاحب الهداية الاولى ان لا يركعها مطلقا سواء صلى بالجماعة او منفردا
معتبرا او مسافرا في العتابة وهكذا اصل المتن في الراشدون وكانوا يصحون بالتالي
الا ان الحاقه في وقت الوقت فانهم يركعها ولا يقصونها بعد الوقت ومن ادرك الركعة
راكعا فكذلك في الركعة الا في صلاة وقتها الركوع لا يركع الا في الركعة الاولى والركعة الثانية
ولم يركع منه حتى يضع الامام راسه عن الركوع ثم يركع فانه عن ركعة الركعة
بالجماعة وانما الركعة في وقتها الركوع لا يكون من ركعة الركعة الا في صلاة الجماعة
انما الركعة في وقتها الركوع ولم يركع منه سوى ركعة الركعة من الركوع او من الركعة
فهو مسئلة التكليف في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
التي تكبر في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
جازا وقتها الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
في القيام او في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
اولم يفتل الخط في الركعة الاولى راسه قبل ركوعه في الركعة الاولى في وقتها الركوع
الركعة مع الامام فلا فالركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
الركعة في وقتها الركوع في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
بعد قرائته جاز وعنده ناهو مستوف بها فلا ياتي بها الا في الركعة الاولى في وقتها الركوع
وهو يقول ان ادركت الامام قبل ان يركع في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
ولم يركع مع الامام حتى يضع راسه فانه يكون من ركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع
ان يركع بعد الامام ويصلته في ركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
ولم يتحقق من هذا الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
الركعة اذ لم يتحقق منه مسمى الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
تختلف عن الركوع يتحقق مسمى الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
بذلك بالتحقق يتحقق مسمى الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
ومن ركع قبل امامه فيه اي في الركوع **ركوعه** ولكنه يكون فعله هذا اذ قال في الركعة
لا يجوز صلوة حال الركوع كما لو ركع راسه من هذا الركوع قبل الامام
لان ما اتي به قبل الامام غير معتبر كونه منتهيا عنه لما في الجواز انما اصل الامام
ليؤتم به فلا تختلف عليه فكذلك انما يركع عليه لان البناء على القابض فانه ولو
ان المشرك هو المشاركة في ركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
وجد ذلك ههنا فيقع موقعه ويعتبر الركوع المقتضى فيه من غير المشرك
لا قبله فلا يكون بانما على القابض بل بركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
هذا لان الركوع طريقين والمشاركة في ركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
راسه قبله فانه لا يجوز بالاتفاق لعدم المشاركة في ركعة الركعة الاولى في وقتها الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية
والاستفاء هذا ولو سجد قبل امامه وادركه امامه فهو على هذا الوجه

وعلى ذلك

وعلى ذلك انما يكون سجد قبل وضع الامام من الركوع ثم ان ركعة الامام فيها لا يجزئ لانه
قبل اوانه في حق الامام فكذلك في حقه لانه تبع له ولو اطلال الامام في السجود فوقع السجود
فقط انما يجزئ الثانية في سجدة واحدة ان يؤد بها الا ولما لم تكن له نية تكون من الركعة الاولى
وكذلك ان في الركعة الثانية والمتابعة بتجسعا المتابعة بتلفظ نية غير المتابعة وان يؤد
الثانية لا يجزئ كانت عن الثانية فلو ادركه الامام فيها فهو على الخلاف المأزوم في
وعلى قياس ما لا يخرج عن اربع فحين سجد قبل وضع الامام من الركوع يجب ان لا يجزئ
لان سجد قبل اوانه في حق الامام فكذلك في حقه لانه تبع له كذا في فتح القدير وفي
قاضيها والحلاصة المقتضى انما الذي بالركوع والسجود قبل الامام فانه على خمسة
اوجه اما ان اتي بها قبله او بعد اوانه بالركوع معه والسجود قبله او اتي بالسجود معه
والركوع قبله او اتي بها قبله ثم يدركه الامام في اخر الركعات كلها فان اتي بها قبله في
الركعات كلها يجب عليه ان يصلي ركعة اخرى بعد الامام بغير قراءة ويتم صلوة بالمعروف
او يدرك اول صلوة الامام الا في حق وهو يقتضي قبل فراغ الامام في هذه الصلوة ان الركوع
والسجود في الركعة الاولى قبل الامام لم يقع معتبرا في ركوعه وسجوده في الركعة الثانية
صادق قضاء عن الاولى فقصير بركعة تامة وكذا ركوعه وسجوده في الركعة الثالثة فضا
عن الثانية فقصير بركعتين وركوعه وسجوده في الركعة الرابعة قضاء عن الثانية فقصير بركعة
ركعات بقيت الركعة بغير ركوع وسجود فقصير بركعة بغير قراءة ويتم صلوة انما اذا
ركع معه وسجد قبله فيجب عليه قضاء ركعتين لانه لما ركع في الاولى معه اعتبر ركوعه
فاذا سجد قبله لم يعتبر سجوده ثم فعل في الثانية ايضا كذلك صارت السجدة في الثانية
قضاء عن الاولى فصارت ركعة وبطلت الثانية لانها بقيت قيام وركوع بلا سجود
ثم لما فعل في الثالثة ايضا كذلك لم يعتبر سجدة ايضا ثم فعل في الرابعة ايضا كذلك
صارت سجدة في الرابعة قضاء عن الثالثة فبطلت الرابعة فصارت
ركعتا فيجب عليه قضاء ركعتين بغير قراءة ولما اذا ركع قبله وسجد معه فيجب عليه
قضاء اربع ركعات بغير قراءة لان السجود مع الامام لا يعتبر اذ لم يتقدمه ركوع
فيلزمه اربع ركعات وان ادركه الامام في الركوع والسجود في اخرهما يجوز
لانه اتي بما هو الواجب لكنه يكره وان ركع بعد الامام وسجد بعده جاز صلوة
ولو ركع الامام راسه منهما قبل ان يسبح المقتضى ثم اذا فاختلصوا فيه والصحيح
يتابع امامه لان المتابعة فرض والتسبيح سنة ولو ادركت الامام بعد ركعة
من الركوع يجب ان يتابعه في السجدة ثم وان لم يحسبنا له كذا قالوا وفي فتح
القدير عن النظم خمسة اذ لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات
العبد والصلاة الاولى وسجدة التلاوة اذ اتى في الصلوة ولم يسجد او سجد
ولم يسجد واربعة اذ فعلها الامام لا يفعلها المقتضى اذ اذا زاد سجدة مثلا
او زاد في تكبيرات العبد ما يخرج به عن احوال الصلوة ويسمع التكبير من الامام
لا المؤذن على ما سياتي في صلوة العبد وقامسه في تكبير الجنازة او قام الى النجاسة
سأهيا وسبقة اذ لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم اذ لم يرضع يديه في الاضاح
واذ لم يشم ما دام في الضاحية وان كان في المسورة فكذلك عند الجوزة فضا

وقد عرفنا ان اداءه في جهه القراءة لا ينبغي واذا لم يكن لا يتقيد بالركوع والسجود
 واذا لم يسمع او لم يقرأ الشهادتين واذا لم يسم الله تعالى في الركوع والسجود
 يسلمون بخلافه ما اذا تكلم واذا تكلم في الركوع والسجود وقيل فيها فيما قاله
 الخامسة ساها حيث قال اذا قصد الامام على الركعة وقام الى الخامسة ساها لا يتقيد
 فان لم يقيد الخامسة بالسجود وعاد وسلم سلم المقدي معه وان قيد الخامسة بالسجود
 يسلم المقدي ولو لم يقيد الامام على الركعة وقام الى الخامسة ساها وقصد المقدي
 وسلم ثم قيد الامام الخامسة بالسجود بطلت صلواتهم **باب قضاء الغوات**
 لما خرج من ذكر اداءه شرع في ذكر القضاء فالاداء يسلم عن الواجب والقضاء تسلم عن الواجب
 بالامر والركوع على الصحيح فلا يتصور القضاء في غير الغائبة على ما دل عليه الاضافة **الترتيب**
بين الغائبة والوقية وبين الغوات شرط اي واجب لما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم صلى العصر بعد ما غربت الشمس وصل بعد ما غربت الشمس فلو لم يكن الترتيب واجبا
 لما اخرج المغرب لان تأخيره مكره ولما رواه احمد انه عليه السلام سئل اربع صلوات
 يوم الخندق ضاعت عن مرتبة وقال صلوا كما رايتوني اصلي وهذا حجة على الشافعي القول
 بان الترتيب مستحب لا واجب مستدل بانه لو كان شرطا يلزم ان يكون اداء الغائبة
 شرطا لصحة الوقية وشرط الشيء شبع له وكل صلوة اصل بنفسها فلا يكون شرط غيرها
 لانه دأب في مقابلة الشئ فلا يقبله على انه منقوض بالايان فانه اصل لكل افعال مع انه شرط
 لصحة جميع الاعمال وبما ظهر يوم عرفة فان تقدمها يومئذ شرط لصحة العمرة واستدل في
 الهداية بما اخرجناه من طريقه وايضا من حديث ابن عمر انه عليه السلام قال من نام من صلوة
 او ضلها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي
 صلى مع الامام واعتبر بوجوب الاول انما يدل على وجوب إعادة الوقية ووجوب إعادة
 لا يستلزم كونه لغواتها وان يكون كراهتها بناء على ما قالوا ان ما يؤدى مع الكراهة من
 الصلوة تجب إعادة صلواتها لكن لا يستلزم كون الفساد لترك الترتيب الواجب لانه
 لكن لفساد الوقية معارض بصحتها باق اطاع الدال على انه وقتها ولازمه الشرع الصحة
 فيه ولازم القطعي قطعي واجب هذا مسلم على تقدير قطعية الزوم لكن قطعية لزوم الصحة
 انما هو عند استيفاء شروط الثابتة شرعا وقد ثبتت اشتراط تقديم الغائبة بهذا الفن
 فيوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها فاذا لم يوجد هذا الشرط لم يوجد الصحة
 المشروطة به ايضا ورد بان اثبات شرط للمقطوع به قطعي وان التزمه بعض مشايخنا
 فاستدلوا من قبل الزيادة بجبر الواحد القطعي على الشئ القاطع المطلق في الصحة والايح
 لانه نسخ والقطعي لا يكون ناسخا للقطعي اقول ان النصوص الواردة في حق الاوقات
 في الصلوة كلها مجملة لا مطلقة فيصح بيانها بجبر الواحد فصار هذا بياننا الجلي لا يتقيد
 للمطلق حتى يكون نسخا والحكم بعد البيان مضاف الى المبين فثبت فرضية الترتيب بالكتاب
 المبين اجماله بجبر الواحد نحو قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله
 اقم الصلوة لدولك الشمس بخلاف قوله قد فارقوا ما يشتر من القرآن فانه ليس بجعل الصلوة
 في حق القراءة فلو عثرنا الغائبة في الصلوة على وجه نقض الصلوة بتركها فجز الغائبة كما
 عتس الترتيب كذلك لزم تقيد اطلاق النص بجبر الواحد وذا لا يجوز لاقبال ان جازي

مشهور

مشهور وثقلته الامة بالقبول فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابت به فيجوز الزيادة
 به على خلاف الكتاب لا نقول اهل المرح والتعديل اختلقوا في دفع هذا الحديث فخلد
 عن شهرته كيف لو كان مشهورا لعمدوا الغائبة على الوقية مطلقا عند ضيق الوقت
 على ما سبنا في ولا نسلم انهم اجمعوا على ان وجوب القضاء ثابت بهذا الحديث لجواز ثبوت
 حديث آخر ولو سلم ذلك لكان لا يلزم من اجماعهم على وجوب القضاء بهذا الحديث اجماعهم
 على وجوب الترتيب بهذا الحديث وهو المدعى والثاني انه من ذلك الظاهر لا يرد على
 وجوب القضاء على الترتيب والثالث ان لا يعلل العامد مع انه واجب عليه ايضا ومرد ذلك الظاهر
 لا يلزم به شيئا واذا زعموا الفرضية قلنا ان الحديث ساكت عن وجوب القضاء على العامد لان
 فلا يكون من ذلك الظاهر وجوب القضاء على العامد من غير ثبوت بالاجماع وليس الغرض
 من هذا الحديث الاستدلال على وجوب القضاء على وجوب الترتيب ودلالة عليه في
 انما والثالث ظاهرا فكذا في العامد اذا فاضل ولا قال به وقد يقال ان دلالة عليه
 في العامد على طريق الدلالة والثالث ان الترتيب يسقط بالنسبة وضيق الوقت وكثر الغوات
 ويشترط الصلوة لا يسقط شي من ذلك اوجب بان وقت الشئ ليس بوقت للغائبة لاني قد
 وقتنا ذلك وهو ناسر واما ضيق الوقت فليس متنا والحديث لانه جعل قضاء الغائبة
 شرطا لوجوب الوقية انما هو لترك الغائبة وليس من المكرة تاركها يتقوت فيها
 فلم يكن شرطا عند ضيق الوقت واما كثر الغوات فانها في معنى ضيق الوقت لان الغوات
 بها مع كثرتها تقضي الى تقويت الوقية **فصل في قضاء الغوات من الذكر بالضم فائنة في**
 الاضلال بشرطه كن لا مطلقا عند ايج بل موقفا على قضاء الغائبة قبل ان يؤدى فرضا
 سادسا فان اذاه فاكر الغائبة قبل قضاها مع الجنس المؤقت وما صلاها وان قضى الغائبة
 قبل السادسة فسدت الحصة التي صلاها فاكر الغائبة وينقلب نقلا عنها وينقل
 اصلا عند محذور رطل ترك صلوة الغوات على بعد الظهور والعصر والمغرب
 والعشاء والمغرب والظهر مع تذكر الغائبة جاز ظهرا ليومنا في الاتفاق والجمعة
 التي صلاها قبله انقلب صحيا عند ايج وبقى فرضا صلاها عند ايج ولو كان قضى الغائبة
 قبل ظهر اليوم الثاني فيفسد الجنس بالاتفاق وهذا كما قاله في الميسوط صلوة واحد
 تقع خمسا وواحد تقسم خمسا فالواحد المعصية هي السادسة قبل قضاء التروك
 والواحد المفسدة هي الغائبة التي تقضى قبل السادسة على ما صرح به في غاية البيان
 واعلم ان صاحب الهداية والنهاية والعناية وغاية البيا والزيلعي والحا في كلهم
 صرحوا ان انقلاب الجنس صحة عند ايج يتوقف على اداء السادسة سواء الغائبة
 قبل قضاها على ما هو مؤثرناه واختاره المصنف ايضا على ما سيظهر في تقريره وفيه نظر
 لان المعصية للجنس مجرد دخول وقت السادسة لا اداؤها لان اداء السادسة
 هي السابعة مع الغائبة والفترة المسقط للترتيب المسقط للجنس المؤقت لا يتوقف
 على اداء السابعة بالاتفاق بل انما يتوقف على اداء السادسة مع الغائبة عند ايج
 وبصرح في فتح القدير وقال في المجتبى علم ان قضاء الصلوات بترك الترتيب موقوف
 عند ايج فان كثرت وصارت الصلوات مع الغائبة ستاظهر صحتها والافواه
 وهذا نص فينا قلنا وهو الذي يقتضيه استدلال ايج ايضا على ما سيستد **وعنه**

هذا ما دل في الهداية من المعصية فسادا موقفا
 حتى يصلي الست صلوات ولم يقبل الظاهر انقلب الكل
 ما را عند ايج وقال في غاية البيان وعند ايج
 هو موقوف فان سالت الست انقلب جنس الجنس
 معصية

فسد فمهم **باتا** اي حتما بلا توقف على قضاء الغائبة كنه عند ابي يوسف فسد وصف
الغرضية لاصل الصلوة فينقلب لغلا لا يطلون اوصاف لا يقتضي بطلان الاصل
لان الحرمة عقدت لاصل لا لوصف عند وعده محمد بطل اصل الصلوة حتى لو
فهمته بعد التذكرة لا يقتضي وضوءه لان الحرمة انعقدت للغرضية فاذا بطلت
الغرضية بطلت الحرمة فبطلت الصلوة ايضا هذا لان الغلة في سقوط الترتيب
هو الكثرة الحاصلة بالماهية وكل حكم لا بد وان يتأخر عن علته بالضرورة فيسقط
الترتيب لا يكون الا فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها والارزاق والحكم
قبل تمام علقته وهذا كما لو ادعى ببيع ويشترى فبطلت الاذن ولا بد فيها من
هذا البيع لانه نفسه وكذا الكليات اذا صار معلما بترك الكل كذا في كل شيء الحل
فيما بعدها لا فيها ولا في ج وهو الاستحسان ان الترتيب يسقط بالكثرة وهو قائم بكل
فحسب ان تؤثر في السقوط في كل واحد من احاد الكثرة كما وجب ان تؤثر فيها بعد الكثرة لان
الحكم يرتب على علته ايما وجدت فان في كل واحد من احادها خبرها متقدمة عليها
فكيف يكون معلولة لها قلنا انه خبرها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام
من حيث الجواز وذلك متأخرا لانه لم يكن ثابتا لكل واحد منها قبل الكثرة ثم ثبت بها
ولا يمنع ان يتوقف حكم على امرين يتبين حاله كتحليل الزكوة الى الفقير يتوقف كونها فرضا
على تمام الخول والنصاب تام فان يتم الخول مع تمام النصاب كان فرضا والا فقل
ككون المغرب في طريق مزدلفة فمتا يتوقف على عدم اعادةها قبل الفجر فان اداها
كانت لغلا وكذا ظهر يوم الجمعة قبلها في البيت يتوقف كونها فرضا على عدم شهور
الجمعة قبل اداء الامام فان شهدها كان فلتد وصحة صلوة العذر اذا انقطع عنه
فيها يتوقف على عود في الوقت الثاني فان لم يعد فسد صلوة وكون الزائد على
العادة حضا يتوقف على عدم محارضة الدم على العشة فان جاوز فاستحاضة العين
ذلك فكذا يجوز ان يتوقف صحة الصلوات الخمس الى اداها وفسادها على المسألة
هذا ما ذكره ووجهها بحث وهو ان الكثرة المستقلة للترتيب صفة الغائبات فاذا
صحت الخمس المؤذات بالثبوت على هذا يجب ان يوجد الغائبات سوى الواحدة المزمكة
فلا يوجد الكثرة بالضرورة حتى يفسد بطل الترتيب فان وجد الكثرة اولاً ثم انتفى ترتيبه
حكمها يلزم ان يكون وجود الشيء علة لعدمه وهو محال وان لم يوجد اصلا فكيف يكون
علة يرتب عليها السقوط فالوجه في تخرجه قولنا ان كثر الغائبات خارج من انق
الموجب للترتيب وقد رويناه في اول الباب بدلالة ظهور ان الامر فيه بالاعادة
الاهتمام بالغائبة وتداركه ومعلوم ان الوقية اولى بالاهتمام فاذا كثرت الغائبات
فلا اشتغال بها يفتى الى ترك الوقية وكذا الامر بالتشبيه في قوله كما لا يتوهم على امرين
انما هو فيما لا يؤد الى المخرج وفي رعاية الترتيب في الكثرة خرج لكن الكثرة امر اضافي
افرادها خرج وفي بعضها لا ويختلف بحسب الاشياء من الانما ان فلا يطعم في عبيد ما
يقع فيه المخرج فاعلم ان الغالب وهو بالمدخل في جزاء التكرار فاقم السبب مقام السبب
فادبر الحكم على السبب وان لم يوجد السبب اعني المخرج كما في السفر مع المشقة فاذا خرج
الكثرة من انق المخرج والافضاء الى تقويت الوقية خرجت الصورة المذكورة ايضا

134
اعني ما صحت الخمس بالسادسة اذ لو ثبت الترتيب في هذه الصورة لثبت مع الكثرة وهو
محال وما يفتى الى المحال محال فغلة السقوط في الصورة المذكورة لزوم المحال على تقدير ثبوت
الترتيب فيها لا وجود الكثرة حتى يرد عليه ما ذكره قائل فانه بالتأمل حقيق ثم فرع على
اصلها بقوله **فلو قضاها الى الغائبة قبل اداء ست** صلوات هكذا في الهداية حيث قال
حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب لكل جائز وارضاء عامة شرورها وشرح
الكثرة لانه ليس صحيح لان المصحح للخمس المؤذات هو دخول وقت السادسة لا اداء
والارزاق توقف الكثرة على سبع صلوات لان السادسة سابعة الغائبة وقد ذكرناه
انما بطل فرضية **ما صلى قبل اداء السادسة** اعني الخمس المؤذات وينقلب في الغائبة
ايح واليوسف **والا** اي وان لم يقض الغائبة قبل الست **صحت** الخمس المؤذات من الصلوات
عنده لا عند هائل تبقى على الغائبة ووجه الطرفين من كنهه عند ابي يوسف بطل وصف
الفرضية كما هو عند ابي حنيفة وعند محمد بطل اصل الصلوة على ما سيجيء به **والوتر كالغرض** **عند**
ايح واجب **فقد كره في الصلوة** مقصد حتى لو صلى الفجرة او الوتر فسد جميعه عند ابي حنيفة
الا ان يكون آخر الوقت فخاف غفوت الفجر لا عند هائل لانه ستة عند هائل ولا ترتيب بين الفجر
والسنة ولو صلى العشاء بلا وضوء ناسيا ثم صلى الستة والوتر اي بالوضوء **يعيد**
السنة لا عاده العشاء لان الستة تتبع للفجر ولا وجود للمتابع بدون المتبوع
ولا يعيد الوتر لانه واجب عنده فلا يكون تبعا للفجر فضا وكان صلى فضا ناسيا
فرضا جزوا وانما قال ناسيا لانه لو صلوا هاء بعد ان يحاق عليه الكفر لا تكرار الفجر فلا
لها لانه عند هائل سنة فيكون تابعا للفجر فيعيد تبعا للفجر **ويسقط الوتر** **الفرضية** **م**
لا يبطل اصل الصلوة عند هائل اتمام لما سبق من قوله بطلت فرضية ما صلى **فلا**
لمحمد قال ان الحرمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت الحرمة اصلا فلا تبقى
صلوة ولها ايها عقدت لاصل الصلوة لا لوصف الفرضية وليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان اصل **ويسقط الترتيب بصيق الوقت** لما ذكرناه انما واجب
لتدراك الغائبة وليس من الحكمة تاركها بتقويت الوقية فلم يكن من متنا والالتصاق
الذي ثبت وجوبه فبقي سقوطه عند صيق الوقت عدم ثبوت فيه لانه ثبت ثم سقط العذر
ثم انه لو قدم الغائبة في هذه الحالة صحت لان التمسك بتقويتها لمعنى في غيرها اعني كون
الاشتغال بها يعنى الى تقويت الوقية وذلك انما يوجب كونه عاصيا لا كونها كونه
بخلافها اذا كان في الوقت سعة وقدم الوقية حيث لا يصح لانه اذا جازل وقتها
لان وقتها بعد الوقية ثم المراد بصيق الوقت ان يكون الباقي عن الوقت مالا
يسم فيه الغائبة والوقية معا في نفس الامر لا في ظنه حتى لو صلى صيغة فصلي
الوقية ثم ظهر انه كان فيه سعة بطلت وقية فينظر ان كان في الوقت **سنة** صلى
الغائبة او لا ثم يعيد الوقية وان لم يكن فيه سعة يعيد الوقية فقط ثم يصيق الوقت
يعتبر عند المشرع حتى لو شرع في الوقية مع تذكر الغائبة واطال القراءة حتى مضى
الوقت لا يجوز صلوة الا ان يقطعها وشرع فيها ولو شرع ناسيا واطال القراءة حتى
ضاق الوقت ثم تذكر الغائبة عند صيق الوقت جازت صلوة ولا يلزمه القطع
لانه لو شرع فيها في هذه الحالة كانت جائزة فالبعاء اولى منه لانه ايسر من الايتاء

هذا بما اذا كانت الفاتحة واحدة واما لو كانت كثيرة ولم يسقط الترتيب فيها بعد ذلك
والوقت لا يسع الفوات ككلها مع الوقتية لكنه يسع بعضها معها فيكون الوقتية ما لم يكن
ذلك البعض وحيد فيكون الوقتية لا يسع بعضها معها فيكون الوقتية ما لم يكن
وفي الجنب وهو مع غير المعبر اصل الوقت عند اربع وابي يوسف والوقت المستحب عند محمد
وهو المروي عن الحسن على ما ذكره الطحاوي حتى لو تذكر في وقت العصر ان عليه قضاء الظهر
وعلم انه لو اشتغل بالظهر بقى العصر قبل الغروب في الوقت المكروه لا يسقط الترتيب عندهما
فصل الظهر في الوقت المستحب والعصر في الوقت المكروه وعند الحسن ومحمد يسقط الترتيب
فصل العصر في الوقت المستحب ويؤخر الظهر الى ما بعد الغروب ولو بقي من الوقت المستحب
قد رما لا يسع فيه الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر فيه **والنسيان**
ان نسيان الفاتحة وقيل لا يسقط بالنسيان والاول اصح لان النسيان عن رتبة وقت
وانتاسي عاجز ولا تكليف مع الغزولان وقت المنية وقت تذكرها قوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان قيل كما ان النسيان معبر في سقوط
الترتيب فهل يعتبر الظن بعدم وجوبه ايضا قلنا فيه تفصيل على ما ظهر في النهاية وفيه
القدر ان فساد الصلوة ان كان قريبا كفسادها لعدم الطهارة فلا يعتبر وان كان
منيعا كفسادها لعدم الترتيب فعتبر لانه قال في فتح القدير لو صلى الظهر بغير طهارة
ثم صلى العصر اكرهاها يجب اعادة العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ولو صلى هذه
الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب اكرهاها بقى المغرب اذا ظن
عدم وجود الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الاثمة بعدم فساده فلا
يستتبع فساد المغرب بخلاف فساد الظهر فانه قوي فيستتبع فساد العصر فلا يعتبر
ظنه فيه كذا في البحر هذا في غير المجتهد واما في المجتهد فان الظن منه معتبر مطلقا
ولا يحتاج اليه ما في المحيط عزو الى النواذر لو صلى الظهر على من انه متوضئ ثم توضئا
وصلى العصر ثم تبين بعد الظهر فاضحة لا العصر لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر
فلم يلزمه مراعاة الترتيب انتهى لانه كان فيما قرينه وقت العصر اكرهاها صلى الظهر
بغير طهارة بخلاف ما في المحيط وفي البحر عن الجنب من فعله فيمنية الترتيب لا يجب عليه
كالناسي وهو قول جماعة من ائمة بلخ وعليه ما في القدر والكره ترك الظهر وصلى العصر
ذاكر حتى فسد ثم صلى الظهر وصلى المغرب قبل اعادة العصر مع مغربه ولو علم ان عليه
اعادة العصر للترتيب لم يجز مغربه هذا حكم نسيان الفاتحة نفسها واما حكم نسيان
تعيين الفاتحة وحكم نسيان الترتيب بين الفاتحة سيا في عند شرح قوله **وجبرية**
الفوات ستا يجوز وقت السادسة وهذا لا يذبح يدخل في صد اكثره بالنكادر
فيكون في معنى ضيق الوقت وعن محمد انه اعتبر في هذا اكثره المسقطه دخول وقت السادسة
لاخر وجه والصحيح هو الاول على ما في الهداية والزيلعي لما ذكرناه ثم قال في الزيلعي ثم
المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المختلة مدقاة ستة وان ادعى ما بعدها فواتها
وقيل يعتبر ان يبلغ الفوات ستا ولو كانت متفرقة وثمره الثلاث ظهر في ترك
ثلاث صلوات الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا بد من اتمامها اولى
فصل الاول سقط الترتيب لان الاوقات المختلة بين الفوات كثيرة وعلى الثالث

لا يسقط

لا يسقط لان الفوات فتنها يعتبر ان تبلغ ستا والاول اصح انتهى وفي بحثنا الاول
فلان المسقط للترتيب هو ست فوات لا يجوز اوقات لاحيات فيها فانه لا معنى له
ان التسقط بكثر الفوات كذا لا يؤدى الى التزم الاستغفار بها الى تقويت الوقتية فمجرد
الاوقات بلا فوات لا اثر له فلا وجه لاعتبار هذا لا يقتض على قولنا في وقت
المذكورة كون الفوات ستا لانه مع دخول وقت السادسة ثبت حقيقة الزمن الموات
عنه وان لم يؤد السادسة في وقتها لان المصنف للجن من يوم هو دخول وقت السادسة
لا ادائها على ما ذكرناه عند قولنا في هذه موقفا فلم يحقق على قولنا فاشا سوى المروية
وعلى قولنا كما بين تكون الفوات ستا لان الزمن الموات نفسه عند ما بانا فقلع
مع المروية ستا فيسقط الترتيب عند ما قطعنا فيجب ان يحكم على المارضا المذكور
بالخطا وفيها يخرج من حسن على قولنا في ذكرناه فيها سبق فارجع اليه واما ثانيا
فلان الخلاف المشايخ في لزوم السبع او الثلاث في الصورة المذكورة ليس بناء
على ما ذكر بل هو بناء على ان العبرة في سقوط الترتيب بتحقيق الفوات الست
حقيقة او معنى فمن اوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته حقيقة الثلاث
فلما سقط الترتيب فيقيد ما صلاؤه ومن اصر على الثلاث نظر الى الثاني لانه
ايجاب السبع بسبب الترتيب يصير كسبع فوات معنى فاذا كان الترتيب يسقط
فوات فاولا ان يسقط سبع وفي فتح القدير قول من اسقط الترتيب اوجه لانه
الحق الذي لا جله سقط الترتيب بالست هو وجود في ايجاب سبع ايضا وفي الثاني
وهو اصح لان اعادة الثلاث صلوات في وقت الوقتية لابل الترتيب مستقيم
لما ايجاب سبع في وقت واحد فلا يستقيم لتقوية الوقتية انتهى فهذا
يوضح لنا معنى الخلاف المذكور ما ذكرناه لا ما ذكر الزيلعي والحاصل انه
على القول الصحيح اعني سقوط الترتيب يصلى في الصورة المذكورة ثلاث صلوات
فقط وعلى القول الضعيف يصلى سبع صلوات الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب
ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر لان كلا من الثلاث المروية يحتمل ان يكون اولى
واخيرة او متوسطة لان الغرض انه لا بد من اتمامها اولى ولم يقع تحريم على شيء
منها فحصل سبع احتمالات لكن الثابت في الخارج ست الداخل لان توسط
الظهر يصدق في الخارج اما مع تقديم العصر والمغرب فلا يكون كل قسم ابراه
وكذا العصر والمغرب فسقط بواسطة كل منهما قسم واحد ففي الثابت الظهر
ثم العصر ثم المغرب او الظهر ثم المغرب ثم العصر فاما تقدم الظهر وتقدم
العصر فثلاث والمغرب كذلك ثم ان فاسته العشاء من يوم رابع مع تلك الثلاثة
يصلى تلك السبع ثم يصلى الرابعة وهي العشاء فصادت ثمانية ثم يعيد تلك السبع
على تلك الوجوه فالجملة خمس عشرة فلو كانت خمس من خمسة ايام بان تركها البعض
ايضا يصلى احدى وثلاثين صلوة تلك الخمس عشرة على ذلك الحق ثم يصلى الخامسة
اعني البحر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالصواب ان المروية ان كانت ثلاثا يصلى
تلك الثلاث ثم الثالثة ثم اعاد تلك الثلاث وان كانت اربعها يصلى قضاء
الثلاث اعني السبع المقدمة ثم يصلى الرابعة اعني العشاء ثم اعاد ما يلزمه

وقضاء الغلوت اعني السبع المذكورة ايضا وان كانت خمساً فصلت للنس غرة المتقد
 ثم فصلت الخامسة اعني العشر ثم فصلت ما يلزمه في الادراج اعني الحس عشرة ايها هذا اذا
 علم يقين الغلوت ونسب ايها اولي طاماً اذا نسبتين الغلوت فقال في شرح
 الحنية لو ترك صلوة من صلوات يوم وليلة وسبها اتم صلوة هي ولم يقع تحريمه
 على شيء يعيد صلوة يوم وليلة يخرج عما عليه يقيين وان ترك صلواتين من
 يومين وفيها يعيد صلوة يومين للاصطلاح على ما رواه ابو سليمان عن محمد ولو ترك
 ثلاث صلوات من ثلاثة ايام يعيد صلوة ثلاثة ايام على ما رواه ابراهيم عن محمد
 ولو ترك خمس صلوات من خمسة ايام يعيد صلوة خمسة ايام على ما رواه ابن ابي عمير
 وعن محمد ومنه اختلف ابو جوح وصاحبه فمن ترك ظهراً من يوم وعصر من يوم
 ولا يدعى اول منهما فقال ابو جوح يعقني طاماً ثم الاخرى ثم يعيد التي قد بها الفجر
 عما عليه يقيين وقال لا يلزمه اعادة التي قد بها سقوط الترتيب بالنسب
 فابوح الحق تاسم الترتيب بين الغلوتين بناسي التيقين على ما روي في ترك صلوة
 من صلوات يوم ونسب اتم صلوة هي لا يجب الترتيب بينهما وصاحبه الحقاء بنسب
 الغلوت نفسها فاسقط الترتيب قال قاضيهان والفتوى على قولها وفي الواقع
 ويقول ابو جوح ناخذ وقول الامامين اوسع وقول ابو جوح اخطأ ثم في كلامه اشارة
 الى ان كثرة الغلوت يسقط الترتيب بينهما وبين الوقتية وبين نفس الغلوت
 ايضاً وعمله في غاية اليأس بان اكثر مما كانت مسقطه في غيرها فبان يكون مسقطه
 في نفسها اولي ثم اشار الى انه لا فرق بين الغلوت الحادثة والقديمة بقوله حديثه
 او قد يمة طورك تلك صلوة شهر مثلاً فسقطت ثم وان شغل باداء الصلوة في وقتها
 ففعل ان يعقني تلك الغلوت ترك صلوات دون الست وصل صلوة اخرى في وقتها
 وهو المذكور للغة الحادثة قال بعض مشايخنا يجوز له الوقتية المذكورة فيها وهو
 القياس لكثرة الغلوت لان الاشتغال بالحديثة ليس باولي عن الاثبات بالغة
 فتعقوب اكثر المسقطه للترتيب فيسقط فاذا سقط يجوز ما صلاحه متذكراً
 فيها الحديثة وفي النهاية وعليه الفتوى وقال بعض مشايخنا لا يجوز ما صلاحه
 مع تذكر الحديثة ويجعل القديمة كان لم تكن نجرله عن الهاتون وان لا يصير
 المعصية وسيلة الى اليسر والتخفيف ولا يعود الترتيب ليعودها الى الغلوت
 الى الغلوت لان الساقط لا يعود كما يخص قليل دخل عليه الماء الجارح حتى كثر وسال
 ثم عاد الى الغلوت لا يصير نجساً وصورة ترك صلوة شهر مثلاً ثم يعقنيها الصلوة
 او صلواتين او ثلاثاً ثم صلى صلوة دخل وقتها وهو ان لم يبق عليه هل يجوز
 الوقتية او لم يجوز عن محمد فيه روايتان وما الى الجوان ابو جعفر الكبير اختاره
 فخر الاسلام والامام السرخسي وقاضيهان وصاحب المحيط والكا في وصاحب المغن
 وفي النهاية وعليه الفتوى والوجه ما ذكرناه وما الى عدم الجوان الفقيه ابو
 جعفر وبعض المشايخ وصاحب الهداية وعلموه بان علة السقوط اكثر التقينة
 الى الحرج ولم يبق بالعود الى العلة حرج والحكم قد انتهى بانتهاء علمه فكان كحق
 الحضانة ان اسقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجة فان حق الحضانة يعود

من قبيل

من قبيل زوال المانع من عود الساقط حتى يقال الساقط لا يعود وفي الهداية وهو
 الاظهر فانه روي عن محمد بن عيسى عن مالك بن عدي عن مالك بن عدي عن مالك بن عدي
 وقتية فائتة فالغلوت جائزة على كل حال قدم على الوقتية او اخر عنها والوقتية
 فاسد ان قدمها لدخول الغلوت في حد القلة وان اخرها فذلك لا العشاء الاخير
 لانه لا فائتة عليه وظنه حالاً اذا لم يلق هذه الغلوت منه معتبر في فصل مجتهد فيه
 لموافقته ظن المشايخ عدم وجوب الترتيب فيما صنعت الغلوت فيه على انبياءه في النسيان
 وفيه نظر اذ لا دلالة فينا روي عن محمد بن علي بن محمد الترتيب لان سقوط الترتيب انما يكون
 بمنزلة وقت السجدة على ذكرناه ولم يوجبه هنا حتى يقصر الغلوت شيئاً ثم يعود بها
 بقضاء الغلوت وبفساد الوقتية التي يراها بعد الغلوت المحل لم يبلغ الغلوت شيئاً
 حتى يخرج وقت السادسة بل فساده هذه الوقتية يؤيد عدم سقوط الترتيب ولا يمكن
 حمله على ما روي عن محمد بن الحسن ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان
 حله بفساد الوقتية التي يراها يمنع عن هذا المحل فالظاهر ما في الكتاب فاذ قيل
 فهل يعود الترتيب بزوال وقت الوقت وزوال النسيان ام لا قال في المجتبى وكسقط
 الترتيب بفساد الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج الوقت في ظلال
 الوقتية لا تقيد على الاصح وكذا الوسقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود انتهى وفي
 النهاية انه يعود بالترك وسعة الوقت ثم شرع في تقرير الامامين المذكورين بقوله
في ترك سبباً واكثر وشرح يؤيد الوقتية مع بقاء الغلوت ثم فائتة فرضي حديثه
فصل في وقته بعد ان يهدى الجدي ذاكراً له او المجدى صحت وقتية على انبياءه انفا
وكذا اى صحت وقتية لوقتي تلك الغلوت الا في مثل او فرضين فصل في وقته ذكراً
 لما بقى من الغلوت وهذا لما بيناه من ان الساقط لا يعود ولا يقتل بالترك الصلوة
 عند كساده بل يضرب ويحبس حتى يصليها **ما لم يجز في وقتها او استخف فانه يقتل**
لانكاره واستخفا قد امر امره وذا في الدين ولو ان تركه عقوب فرض صلوة ثم اسلم
في الوقت لزمه اعادة خلافاً لما في لان نفس الرد لا تبطل العمل عنه مالم تمت
 عليها قلنا ان العمل يبطل بنقض الكفر لقوله نعم ومن كفر بالايمان فقد جط علمه
 فاذا بطل صل كان لم يكن فاذا اسلم في الوقت يجب عليه اعادة لان الخطأ قد توثق
 عليه ولا يلزم قضاء ما فائتة بعد اسلامه **في دار الحرب ان جهل فرضيته لا يلزم**
 عن الامتداد بالشرع قبل العلم بوجوبها لانها من المدلولات السبعة لاسيما المدلولات
 العقلية كمشكلة التوحيد اذ لا مدخل للعقل في المقادير الشرعية بخلاف مشكلة الفتوى
 لان دلائل وجود الصانع ووحدة طاهره والحسن والقبح العقليين ثابتة عندنا
 فلا يعود بالجهل بالايمان لافي دارنا ولا في دار الحرب ويعذر بالجهل بالشرع في دار
 الحرب لانها دار الجهل ولا يعود في دارنا لانها دار العلم ومن ارتد ثم اسلم يجب
 عليه اعادة حجة لان مشيئة الوقت الى الصلوة كمشيئة العمر الى الحج فاذا جط بالردة
 ثم ارتد وقت مسلم لزمه اعادة كذا في فتح القدير **باب**
سجود المنيء الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب على ما هو الاصل في الاضافة
 فبفيه الاختصاص فلا سجدة في الترك عمداً لان السجدة عرفت شرعاً بما جاز المتفق

التمكن من ترك الواجب سهواً فيقتصر عليه والنقطة المتكثرة بترك الواجب عند ذلك
النقطة لا تجزية محضة فلا يلحق بها إذا سبى زيادة فعل من أصل العطف وغيره أو
نقصان كائن بترك الواجب على ما سبى تفصيلهما **السجدة** يجب أن يسجد وقيل أنه سنة
والأول أصح وهو اختيارنا كذا في ما رواه البخاري عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت سألت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن السجدة فقال لا يسجد بركتين ولا أصل في الأمر الجواب ولا ينها لو كانت سنة
لما تجزى بها النقطة الحاصلة بترك الواجب لأن الشيء لا يجزى بمادة واحدة بل بمثلها ولما ارتفع
به الشهادة والسلام وإنما لم يرتفع به القعود الأخير كونه آخر عينه لغيره لكن وجوبها
مقتضى ما إذا كان الوقت صالحاً لها حتى أن من عليه السجود في صلوة الطلوع أو المغرب حتى
طلعت الشمس بعد السلام الأول سقط عنه السجود وكذا إذا سبى في قضاء الغائبة
فلم يسجد حتى اجريت وكذا في الجمعة إذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء إذا كان بعد السلام
فيقطعه السجود وليس من شرط السجود أن يسجد بقعدة السجود بل لو سجد في ركعة السجود
ومن غزوه أن لا يسجد كان عليه أن يسجد ولا يبطل بسجود واحد في كل ركعة من ركعاته
أن يقبضها لا تصد ما لم يحقق شيء من الغفلات ويجوز النية بقعودتين لما رواه
بعد التسلية وقال الشافعي يسجد قبل السلام لما رواه البخاري أنه عليه السلام يسجد
للسجدة ثنتين قبل أن يسلم وقال مالك يسجد قبل السلام في النقصان وبعد في الزيادة كما روي
في السنة أنه عليه السلام يسجد بعد السلام ثم لما رواه الشافعي على ما كان السجود
بالنقصان وما رواه علي ما إذا كان السجود بالزيادة التماساً بينهما قلنا لما عارضت
روايتهما فقلنا عليه السلام يعني المتكثرة بقوله عليه السلام سالما عن العارضة قلنا يا
وهو ما رواه علي من قوله عليه السلام ثم يسجد سجدة ثنتين وهذا وإن روي في سبب
والنحوي كونه لا قائل بالفصل بينهما وبين تحقق الزيادة والنقصان قال قيل قد تقدم في الأصول
أنه إذا عارضت الخبران يضاد إلى ما دونهما لا إلى ما فوقهما كما نصير إلى السنة عند خلاف
نصفي الكتاب وإلى العباس عنده تعارض السنة وههنا قد نصير إلى خبرهما لأن قوله عليه السلام
فوق قلنا حديث فقلنا صحيح وحديث قوله حسن والحسن دون الصحيح فأنزل
فثبت في صحيح مسلم أنه عليه السلام قال يسجد سجدة ثنتين قبل أن يسلم فتعارضت روايتاه
أيضاً قلنا لا نسلم أنه عارض ما رواه علياً كثره رواه البخاري في دعوى وثقاتهم ولو سلم أنه عارض له
لكن ما رواه علياً مخرج بالمعنى لأن الأصل أن لا يتأخر السجود عن زمان السجود لعدم تخلف العمل
عن العمل إلا أنه تأخر لضرورة أن لا يتكرر لانه إذا سجد زمان سجد وأمكن أن يسجد
فإن سجد فأتى السجدة ثانياً ولا فائدة في السجدة بقى نقص لازم لا جبر له وأن يسجد بركتين
في الصلوة وهو غير مشروع بالجماع فلم يتأخر ذلك بعد السلام لكنه لا وجوباً بل استحباباً في
رواية الأصول حتى لو سجد بعد القعدة قبل السلام جاز على هذه الرواية ولا يلزم إعادة السجدة
ورواية لا يجوز لانه إذا قبل وقته ووجه رواية الأصول على ما في النهاية إنما لم يجزه
لأنه باه عادة وتكرر السجود ولم يقل به أحد فلا يكون فعله على وجه قال بعض العلماء أولى
من أن يكون على وجه لم يقل به أحد منهم ولا يخفى عليك ضعفه لانه يلزم منه أن يكون قول الج
مبنياً على قول الشافعي وهو بعد في مرة لأن النزاع هنا مع الشافعي في الآية أن يقول
أن نقاد من حديث النضر بن أنس في الدلالة على السنة والاضحية في الدلالة على جواز الأمر

مستقل

مستقل الأولى بالتعاضد ونفي الثانية قبل السجدة بعد تسليمة واحدة قاله في السلام
وشيع الاسلام وصاحبها فصاح وقال في السلام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه ولا
يجزى لأن الاختلاف لقصد التحية للقوم والمراد بهذا السلام ليس التحية بل المراد به تحية
التحليل والتحليل لا يتكرر والصحيح هو الأول وهو مختار وصدر السلام وشمس الأمة
وصاحب الهداية صرح بالسلام المذكور في حديث ثوبان أنه عليه السلام قال لكل سجدتين
بعد السلام إلى السلام المفعول وهو التسليتان ونسب هذا القول إلى المذنبه وهذا قولان
آخران لم يذكرهما المصنفان هما أنه سلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى وعليه الاعتماد على
ما في الخبرين لأن السلام عن اليمين مفعول وثانيهما أنه لو سلم تسليتين سقط عنه التسليمة
بتركة الكلام وغرد في الزيلعي إلى خواهر زاده **ويشهد** ويسلم بتسليتين وهذا بيان
لما فعله في فقه السهو لانه بتركة الكلام وفي الخبرين الظاهر أن كلا من الشاهد والسلام
في فقه الشاهد واجب كما صرح به في المجتبى وإن تكبر السجود وتسبوه فيها ثلاثاً كما في المحط
وعنه وأشار ابن كثر الشاهد والسلام إلى أن الشاهد والسلام في القعود الأخير قد ارتفعوا
بالعود إلى سجود السهو وأما القعود الأخير فلا يرتفع بسجود السهو كونه آخر عينه كونه
فضاء على ما صرح به في الزيلعي وفتح القدير حتى قال في التخصيص لو سجد للسهو لم يقعد لم تقعد
صلوة لبقاء القعود الذي قبل السجود بخلاف السجدة الصلوية وسجدة التلاوة إذا
تذكرها أو أحدهما في القعدة فحينما برضا القعدة حتى يفرغ من القعود بعدهما
لأن محلهما قبلها فإذا لم يقعد بعدهما تقصد صلوة تركها لفرغ من هذا في سجن الصلوية
على اتفاق وفي سجن التلاوة على إحدى الروايتين وهو المختار وعلى ما في فتح القدير
وباقى بالصلوة على السبى عليه السلام والدعاء في فقه السهو هو الصحيح لأن فيهما آخر
الصلوة وهذا اختيارنا كذا في ما قبل ياتي بهما في القعدة الأولى فقط وقال الخطيب ويأتي بها
في القعدة ثنتين وهو لا يحوط على ما في قاضيهان وظهير الدين وقال بعضهم في المسئلة خلاف
بين المتقدمين فصد البع والي يوسف يصلي ويدعو في الأولى واختاره ذلك القائل
من المتأخرين وعند محمد يصلي في الأخيرة واختاره الكرخي وهو الخلاف بناء على أن سلام
من عليه السهو يخرج منه عنها عند فكاكتنا لا ولي هي القعدة للتم فصيلي ويدعو فيها
وفي الزيلعي عن المعين هو الصحيح وعند محمد لا يخرج عنها فخرجها إلى فقه السهو **ويجب**
أي سجود السهو وقيل أنه سنة والصحيح هو الوجوب على ما بيناه في أول الباب فإذا كان
واجباً فلا يلزم بترك الغرض لأن الشيء لا يجزى بمادة واحدة ولا يترك السنة لعدم
الشرع به فادفع في بعض عبارة مشايخنا من أنه يجب بترك سنة يضاف إلى جميع الصلوة
خو تشهد الصلوة فالمراد بما ثبت وجوبه بالسنة وكذا ما وقع في عبارة أكثرهم أنه يجب
بترك الواجب أو تغييره أو تأخيرها أو تقديمه أو تكراره أو ترك الترتيب فيها شرع
مكرراً فهذا كله يرجع إلى ترك الواجب لأن الواجب عليه أن لا يفعل شيئاً من هذه
الاشياء من التغيير والتأخير والتقديم والتكرار فإذا فعل فقد ترك الواجب فلهذا
قال في المتبيين والصحيح أنه يجب بترك الواجب لا غير فلا بد من معرفة الواجب
وقد عثر المصنف في باب صفة الصلوة التي عشر فلهذا إجمالا الأولى قراءة الفاتحة ثم
أكثرها يجب السهو وإن ترك أقلها لا والثاني فيمن السورة أي ثلاث آيات فصداً وآية

بالقعود مع ان ترك سائر الواجبات ايضا لذلك تنقصها الرتبة على صاحب الطهارة
قال ان كل من القعدتين واجب وفي تركها سجن اطلاقه فكل القعود الا في منقطع
ايضا لانه لو ترك القعود الاول منه لا تنقص صلوة غيره وانما يوجب ويلزم
على ما في صحيحان **وقيل** كلما ذكر ما يوجب تركه **فان ترك الواجب** لان اذا
كان في صلوة واجبا منها وفروضا منها في محالها المخصوصة لم يلزم تركه ولا يوجب
فان تركه يلزم التمسك بهذا القول اجمع ما قيل في هذا الباب وهو الاقرب للحقيقة
وضحة في الزيلعي في روضة في الحج وقال في فتح القدير والتحقيق من ارجح الكل في ستر ترك
الواجب لان عدم التاخير واجب فالتاخير ترك واجب انتهى **وان تشهد في القيام او**
للركوع او السجود لا يجب السهو لانه بناء على ما مضى من عمل الشك في هذه المطلق في
الحقيقة وفي تفصيل في الزيلعي ذكرناه آنفا وقال في الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان
في الركعة الاولى لا يلزم له السهو وان كان في الثانية اختلفت المساجد والصحيح انه
لا يجب وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الاولى على ما ذكرناه **وان سجد في سجدة واحدة**
سجدتان لما مر انهما تخرجت عن زمان العلة صفة عن التكرار فلا تكرر في صلاة
يتم في محل الاصل مع انه لا يرد به الشرع **ويلزم** اي سجود السهو المقيد في السهو امامه
في كل ركعة وفي وقت السهو او قبله او بعده او بعد ما سجد سجدة واحدة من سجدة
السهو او في كل ركعة في كل سجدة واحدة من سجدة واحدة من سجدة واحدة من سجدة واحدة
بعد ما سجد سجدة في السهو على ما في الزيلعي لانه حين دخل في سجدة الامام كان قد اجبر
المقتضى فلا حاجة له الى التاخير ثم الاصل في هذا ان السجدة الواجب السهو في كل ركعة
على الامام فيوجه في حق الجماعة ايضا من وجهين احدهما ان كل من لا ينفق في صلوة
اذ هي بناء على الشك في وقتها فلو انفسد بفسادها فاجاب الى الجواب كما في الامام واما
لزم المتابعة شرعا حتى قالوا لو ترك بعض من خلف الامام التشهد حتى قاموا به
بعد ما تشهد كان على من لم يشهد معه ان يعود فيتشهد في ركعة وان طافان
تقوى الركعة الثالثة بخلاف المنفرد حيث لا يعود لان التشهد الاول في ركعة
وبعد ما انشغل بركعة القيام لا يعود الى التشهد وهذا من حكم المتابعة وهذا
بخلاف ما اذا ادرك الامام في السجود فلم يسجد معه السجدة الثانية فيبقى السجدة
الثانية ما لم يخف فوت ركعة اخرى فان طاف ذلك تركها لان هذا يقتضي
هاتين السجدة تين ضمن قضاء الركعة فعليه ان يشغل باجز الركعة الاخرى
اذا خاف فوتها وهذا لا يقتضي التشهد بعد هذا فعليه ان ياتي به ثم يتبع كذا
نام خلف امامه ثم انبته كذا في فتح القدير وعلى الوجه الثاني ما قالوا المسافر
اذا اقام على المقيم يلزمه حكم الاقامة وان كان في هذا التشهد فوضا بحكم المتابعة
فهل تبطل صلوة اذا لم يعد الى التشهد حتى يخرج منها تبطل تركه الفرض او هذا
الفرض على فيكون في قوة الواجب وترك الواجب لا تنقص الصلوة وقد ذكر
صاحب البحر بطريق الاستنباط لا نفق عن الاثنية ان سجدة امامه لانه لو سقط
عن الامام بسبب من الاسباب من التكلم او الخوض عما اخرج في الوقت فيسقط
عن المقتدى ايضا والا يضر مخالفا لامامه في نفس ما يؤتيه مع الامام كما ذكرنا

وما التزم

وما التزم هؤلاء الاما جاله بخلاف تكبير المشرقي حيث ياتي بالمؤتم وان تركه الامام
لانه لا يؤدي في حرمة الصلوة وسجود السهو يؤدي في حرمة الصلوة لا يجوز الاقتداء
به بعد ما سجد السهو **لا يشهد** لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه في نفس ما يؤتيه
مع الامام حكاه وان كان سجود طاعة فراغ الامام صلوة كالوكان لاحقا بسجدة امامه
فيما فاته معه صلوة مثله فانكبه بعد ذلك فانما لو الزمناه السجود اذا فرغ والغرض
ان امامه لم يسجد لزم المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلوة لكنه متصل
بوضع النقص لانه علة ولو كان امامه يسجد بعد ما انبته هو عنه ما طار من
وصوره فيما اذا كان الفوات لسبق الحدث فادركه في السجود لا يسجد معه لانه
يبطل بقضاء ما فاته ويسجد في اخر صلوة ولو سجد معه لا يجزئ ولا تنقص صلوة
ويسجد ثانيا في اخر صلوة بخلاف المسبوق والمقيم المقتدى بالمسافر فيما يؤتيه
بعد الامام من قضاء المسبوق وانما المقيم اذا سجد في ذلك لانه لم يلتحق
بجل قبله شرعا فلا مخالفة فيجوز ان يسجد بها ولو كان على امام سهو وجب عليها
متابعته فيترك السجود في صلوة واحدة في هذه الصورة وعند الكرخي لا يسجد
المقيم المقتدى بالمسافر يسجد امامه ولا يسجد فيما سجد كاللحق لا يسجد لسهو امامه
والسهو فيما يقضيه وما ذكرناه هود واية الاصل وفي فتح القدير وهو الصحيح لانها
صلتان حكاه وان اختلفنا حقيقة لتحقيق الافراد والائتمام بخلاف صلوة الواجب
لانها واحدة حقيقة وحكم لانه مقيد فيما يقضيه حكاه ولذا قالوا لا يسجد الا
لما سجد فيه مما يقضيه لانه مقتد فيه الا ترى انه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفا
لامامه وان اسى الامام في صلوة الخف سجدة وتابعه الطائفة الثانية لكونهم
مسبوقين واما الاولى فيسجدون بعد فراغهم كونهم لاحقين وهذا فيما سجد
وحده واما لو سجد امامه معه لزم انقلاب الوضوء الشرعي وهو باطل **المسبوق**
يسجد بسهو امامه مع امامه ثم يقتضي وكذا المقيم خلف المسافر يسجد بسهو امامه
مع امامه ثم يتم ولو سجد فيما يتم يسجد ايضا بسهو على ما ذكرناه واما اللحق فقد
ذكرناه ايضا ولو لم يسجد المسبوق مع امامه وقام الى قضاء ما سبق فانه يسجد
في اخر صلوة استحسانا لان التفرقة تجعل كل واحد منهما صلوة واحدة ولو سجد فيما
يقتضي ولم يسجد لسهو امامه معه كفاه سجدة واحدة ولو سجد مع امامه ثم سجد في السهو
ثانيا على ما بيناه ولو سجد مع امامه ثم تبين انه لم يكن على امامه سهو تنقص صلوة
لكنه اقتدى في موضع الافراد لا في زيادة السجدة كذا في البدايم وحصل في المحيط
بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فيفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد
سوى عن القعود الاول من الفرض والواجب وكذا النقل بناء على ما ذكرناه عند قوله
وترك القعود الاول وهو اية اقرب بان كان ركبتاه على الارض والميتاة منقعة
عنها وقيل ان لم ينقصا النصف لاسفل ففوا قرب الى القعود وان انقصت نصفه
الاسفل وظهر معنى بعد فهو الى القيام اقرب وصحة في الكافي قال في قاضيان
وفي رواية اذا اقام على ركبته لينهض يقعد وعليه السهو ليس في القعود الاول
والثانية وعليه الاعتماد وان دفع الميتة من الارض وركبته عليها لم يضرهما

ولا يسهو عليه وهكذا عن أبي يوسف انتهى ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين هذين الصورتين من حيث
على اختلاف الرواية في هذه الصورة في أحدهما يلزمه السهو وفي الأخرى لا وفي الأجناسين على
وجعل في فتح القدر الأول ما ذكره قاضيان على ما إذا فارقته ركناته الأرض دون أن يسوي ضد
الاستغفار شبه الجالس لقضاء الحاجة وإلى أصل أبي يوسف عدم العود والرجوع وبين العود وعدم
تلازم عاد لأن ما يقرب إلى الشيء يأخذ حكمه قيل ما ذكر من اعتبار ركنه قريب رواية عن أبي يوسف
اختاره واستخرجنا من آثارنا ظاهر المذهب قال لا يستوفى ما فانه يعود إلى القعود وهو
الاصح على ما في الربيعي وذلك لأن التوفيق بين ما روينا أنه عليه السلام قام فسيهر إلى
فرجع إلى القعود وبين ما روينا أنه لم يرجع إلى حاله في القرب من القيام وعمره ليس بأول منه
بالحل على الاستواء وعمره كذا في فتح القدر ثم قال أنه لو عاد في موضع وجوب القيام قيل
الاصح أنها تنفسد كما لا يخفى بوضوح الفرض لما ليس بفرض بخلاف ترك القيام للجهل
لأنه على خلاف الفلاس ورد به الشرح لاظهار مخالفة المستكرين من الكفر وليس فيما نحن فيه
معناه أصلا على الأقل الجناية هنا بالرفض وليس ترك القيام لسبب التلاوة رفضا له حتى
لوم لم يجرها من فرض القراءة حتى ركن صحت هذا ومع في الجنبى ومراجع الدرر في معرفة
واحسانه في فتح القدر بحيث كلف وفي النفس من التصحيح شيء وذلك أن غاية الأمر الرجوع
إلى القعود الأول أن يكون زيادة قيام ما في الصلوة وهو وإن كان لا يحل لكنه بالصلوة
لا يحل للماعرفان زيادة ما دون ركنه لا تنفسد إلا أن يفرق باقتران هذه الزيادة
بالرفض لكن قد يقال المتحقق لزوم الأثم أيضا بالرفض أما الفساد فلم يظهر وجها مستلزما
إياه فيخرج بهذا البحث القولان قابل للصحة **والأثر** وإن لم يكن قريبا إليه لا يعود إليه
لما ذكرناه أن القيام فرض لا يجوز تركه للواجب ولو عاد إليه قيل تنفسد وقيل لا على ما
ذكرناه آنفا **وسجد للشهووى** فيما لم يعد إلى القعود على ما أشار إليه بقوله والأثر
وهذا لأن لزوم السهو هنا اتفاقا في تركه الواجب وأما إذا عاد إليه فيما إذا كان قريبا
فلزوم السهو فيه ضرورة والاصح عدمه على ما في الهداية وإذا عاد إليه في صورة وجوب
عدم إعادة إليه فعلى القول بعدم الفساد يلزمه السهو **وان سجد عن القعود الأخير**
عادما لم يسجد الثالثة في الفروض الناشئة والتفاوت في الرابعة في المغرب والوتر
والخامسة في الرباعية لأنه ما لم يقيد بالتجوز لم يستحكم خروجه عن الفرض وفي العود إلى
القعود أصلاح صلوة وقد أمكنه ذلك برفض ما أتى به لأن ما دون الركعة محل الرضا
لأصلح الفرض لعدم كونه صلوة حتى لو حلف لا يصلي لا يجتنبه إطلاقه فمثل ما إذا لم يقيد
أصلا أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد فإذا عاد احتسب له الجلسة للطفقة
حتى لو كان الجلسة الثانية أقل من قدر التشهد لكنه كذا للجلستين مقدار التشهد ثم خرج
من الصلوة صحت صلوة **وسجد للشهووى** لأنه آخر الفرض وهو القعود الأخير فترك الواجب
وهو المناط **فإن سجد** الثالثة والرابعة أو الخامسة **بطل فرضه** عند تأخره فالشأن
فإن عذره لا يبطل ما روينا أنه عليه السلام صلى الظهر خمسا ولم ينقل أنه قد في الرابعة
ولأنه أعاد صلوة واعتبارا بما لم يقيد بها بالشيء قلنا استحكم شروعه في النافذة قبل
إكمال أركان الفرض ومن ضرورة خروجه من الفرض بخلاف ما لم يقيد بها بالتجوز وما رواه
أحمد عن ترك القعود ومن قبلها فلا دلالة على خصوص محل النزاع فجاز أنه عليه السلام كان

فقد قال قيل لا تسلم أنه استحكم شروعه في النافذة مع وجود ركعات الفرض ولو سلم فلا
نسلك كون استحكامه أشد من استحكام ركعات الفرض فبطلان ليس أولى من بطلان أنفا
قلنا الاستحكام يحصل بمجرد الوجود في الخارج وهو حاصل في النافذة والمراد ببطلان
الفرض بطلان وصفه ولا يشك أن بطلان الوصف مع بقاء أصله أولى من بطلان الأصل
والوصف كما هو كذلك في بطلان النافذة **برفعه** أي برفع رأسه عما كان يركع عنده وهو
القيام لأن اسم الشيء لا يطلق عليه إلا بعد تمامه **وبوضعه عند أبي يوسف** وهو رواية
عن أحمد لأن السجود عبارة عن وضع الجبهة وقد وجد وتمرق الخلو في ظهره فيما إذا سبقه
الحديث في هذا السجود فذهب يوضعا ثم تذكر أنه لم يقعد في الرابعة فعند أحمد يتركها
ويعود إلى القعود ويبين على صلوة بتمامها بالتشهد والسلام ويسجد للشهووى عند
أبي يوسف لا يبين لأن صلوة قد ضدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفساد وقال
نحوه سلام المختار للفتوى قول محمد لأنه أدق وقيل لأن السجود لو تم قبل الركن
وجعل دامه كتركه لم ينقضه الحديث لكن الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن في
فيه سبق الحديث عند البناء وعلى الاعتداد بما لحق به الإمام المأمور إذا سبقه
المأمور في ابتداءه ولو كان الركن ثم سجد وضعه لم يعتد به لأن فعل الإمام ح
بعد تمامه وكل ركن إذا ما المقتضى قبل إمامه لا يعتد به **وصارت نقلا** عند أبي بكر
يوسف **خلافا لمحمد** بناء على ما مر مرارا من أن بطلان وصف الفرض لا يبطل الصلاة
الحرية عندها ويوجب عند محمد **فبضم** عندها **سادسة** بناء على أن النقل وترام
واختلفوا في لزوم سجود السهو على قولها قيل سجد وقيل لا وهو المصحيح على ما في
التبيين والعناية وضع القدر لأن نقصان النقصان الحاصل بالفساد لا يخفى العجوة
ولم يفتقر إليه سادسة لا شيء عليه وإن كان الضم واجبا بناء على الأصل المذكور
من أن النقل وترام منع إلا أنه منطوق فيه وشروع الظان ليس بمرم فلا يجز عليه
إليه أشار بقوله **إن شاء** ومع هذا الواقع عينا لنا في الخامسة ثم أضدها على
قول محمد لا يتصور القضاء وعلى قول أبي جح وأبي يوسف لزمه قضاء ست وأبو يوسف
فرق بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك لو قطعها يقضى ركعتين على ما
سند كره **وان قد في الرابعة** ثم قام لفظ أنها الأولى **وعاد وسلم** ولا يبعد التشهد
وليسجد للشهووى ثم خرج الواجب **ما لم يسجد** الخامسة لأن ما دون الركعة محل الرضا
وال تسليم في القيام غير مشروع فيعود بنا في على الوجه المشروع وهل يتبعه القوم في
هذا القيام قبل نعم فإن عاد وادامه وإن مضى في النافذة يتبعوه وفي فتح القدر
والصحيح ما ذكره الجني عن علماءنا لا يتبعونه في أبدعة ويتصرفونه فإن عاد قبل
السجود يتبعوه في السلام وإن سجد سلموا في الحال ولا يتابعون فيما إذا قام قبل
القعود وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه المسئلة قبيل باب قضاء الغواث
فارجع إليه **وان سجد** الخامسة **ثم فرضه** لأنه لم يترك إلا أصابة لفظ السلام
وهو ليس بفرض عندنا على ما ذكرناه **وسجد للشهووى** في الصورتين في عودتين
الخامسة بالسجود وتقييدها به ففي الأول يسجد بعد أن عاد وسلم وفي الثاني
يسجد بعد أن ضم ركعة سادسة على المختار ثم لزوم السهو ظاهر في الأول

على ما ذكرناه وأما في الثاني فالقياس ان لا يسجد فيه لأن النقصا المتكسر في صلوة
لا يجبر في صلوة اخرى وقد انتقل من صلوة سمي فيها الى اخرى لكنهم اوجبوا فيها ايضا
استحسانا واختلفوا في وجه الاستحسان فقال محمد انه خرج من الفرض لاعتلى الوجه المشرع
وهو الخروج باصا به لفظ فتكسر النقصا في الفرض بترك الواجب وهذا النقل مبني
على تحريمه الفرض فيجعل في حقه الشهوة كما هي صلوة واحدة كن صلى ستاقلوا بما يتبعه
وسمي في الشفع الاول يسجد في الاخر وان كان كل شفع صلوة على صفة بناء على الاضاد
الحكمي الكائن بواسطة اتحاد التحريم وقال ابو يوسف انه دخل في النقل لاعتلى الوجه المشرع
لأن الواجب ان يشترع في النقل تحريمه مبتدأة ولم توجد فتكسر النقصا في النقل وقال
ابو منصور الماتريدي انما يسجد للشهو النقصا المتكسر فيها والمختار قول محمد على ما
في العناية وفتح القدير **ويضم سادسة** لما ذكرناه من ان الانتقال وترا منقول ولو
اقتدى به انسان فيها لزمه ست ركعات عند محمد فان اقتدى به في الخامسة ركني
بعد الامام بأربع ركعات وان اقتدى به في السادسة ركني بعد خمس ركعات يصلي
ركعة ويقعد ثم ركعتين ويقعد ثم ركعتين وعندهما لزمه ركعتين ولو افسد
لا قضاء عليه عند محمد وعندهما يقضي ركعتين على استنبطه ثم اختلفوا في ان هل يضم
السادسة في وقت مكرره ايضا كما بعد العصر والعصر لا يضم قيل يضم فيها وقيل لا يضم
فيها كراهية النقل بعدها وقيل يضم فيها بعد العصر لا فيما بعد العصر والمختار الفرق
محكم والاصح هو الاول لأن المنع عن التبرأ مطلق عن التقييد بوقت دون وقت
وكراهية النقل بعدها فيما اذا كان عن قصد وهنا لا عن قصد **والركعتان نقل ولا**
عهد لو قطع لما يتبين انه ظان وشرع الظان ليس بغيره لكن الاولى هنا الضم كونه
أكد لانه قد تم فرضه ولهذا لم يقل اشياء كما في سبقت **ولا يتبين عن سنة الظاهر**
الصحيح على ما في الهداية لان السنة يكون بالمواظبة والمواظبة عليها من النبي عليه
كانت بجملة مبتدأة وان لم تحج الى قصد السنة في وقوعها سنة ولم يوجد ههنا
ومن اقتدى به فيها اي في الركعتين اللتين قام اليها بعد ما فقد الاخرة **صلواتها**
فقط عند أبي يوسف والراجح معه لانه استحكم خروجه عن الفرض بالانتقال الى النقل
فلم يشر رعا الا في هذا الشفع **وقضاها** فقط عندها ان افسد لان النقل مضمون
في الاصل بالشرع وانما لم يصر مضمونا على الامام لعارض وهو الشرع ساهيا لا عن قصد
وقد انعدم في حق المقتدى بقبول في حقه على الاصل وهذا ينزع الى تخصيص العلة
والمخلص معروف بخلاف اقتداء البالغ للصغير في النوافل حيث لا قضاء عليه
بالافساد لانها لم تصر مضمونة عليه ابتداء لا ماصلي وهو الصواب فلا يجعل مضمونا
في حق المقتدى فيكون بمنزلة اقتداء المقتصر بالمتنقل فلا يصح شرعه ابتداء ولا
ما اذا لم يقعد الامام في القعدة الاخرة واقتدى به انسان حيث يلزمه قضاء الست
لواضحه على ما مر لانه التزم صلوة الامام وهي ست ركعات لانه لما بطل فرضه بترك
القعدة الاخرة كان الاحرام في الابتداء منعقد الست ركعات فاذا اقتدى به انسان
لزمه موجب تلك التحريم وههنا الامام لم يكن متنفلا بالركعتين لتمام فرضه فلم
المقتدى ركعتان **وعند محمد يصلي ستا** لانه لا ينقطع عنه الاحرام الفرض بالانتقال

الى النقل لانه ما وشارعا اليه بغیر قصد ولا تكبير جديدة وبقاء التحريم صار شاكر
في الكل وهذا لا يصح على ما في المحيط **ولا قضاء عند محمد لو افسدها** لانها غير مضمونة على الامام
فكذلك على المقتدى لان حاله ليس اقوى من حال الامام والاصح هنا قول الامامية
على ما في المحيط لما يتبينه **ولو سجد للشهو في شفع النقصا لا يبي عليه شفعا** اخر لانه
لوبي عليه لبطل سجوده لوقوعه في الوسط وهو غير مشروع بخلاف المسبوق فانه تابع
امامه فيه وبخلاف المسافر ولو سجد للشهو ثم قوي الإقامة فانه يبي عليه لانه لو لم
يبين وقد لزمه الا تمام بنية الإقامة بطلت جميع صلواته وفي البناء نقص الواجب
وهو سجود الشهو وتيقن ذلك دفعه الى على قيد بالنقص لان الحكم في الفرض بطريق
الاول لا يتركه البناء على تحريمه مطلقا ولهذا لم يقيد في الخلاصة حيث قال اذا
صلى ركعتين وسمى فيها فوجد لسجود بعد السلام ثم اراد ان يبي عليها لم يكن له ذلك
ولو بي صح بقاء التحريم وعدم مشروعيته لعارض لا يضر الصحة واختلفوا في إعادة
سجود الشهو بعد البناء والمختار انه يعيد لعدم الاعتماد بما وقع في الوسط **وسلة**
من عليه الشهو يخرج من الصلوة موقفا عند أبي جح وابي يوسف واعلم ان في المخرج
الموقوف احتمالين أحدهما ان يحصل الخروج في نفس الامر وفي علمنا وكفنا بالسلام بعد
تحقق وان الضرر وهو السجدة فلا يتأخر عمله ثم اذا سجد تحقق وان الضرر
ويعود الدخول من حين السجود لا من حين السلام والاجتمع الصندان في محل واحد
في زمان واحد وتأنيها ان يتردد فانه ونوقضا في الحكم به ثم اذا سجد علمنا انه لم يقع
في نفس الامر وفي علم الله اصلا حتى يحتاج الى القول بقعود الدخول بل لا معنى له وان
لم يسجد علمنا انه وقع من حين السلام في نفس الامر وفي علم الله نعم وهذا الاحتمال
وضح به في فتح القدير وشرها كلام صاحب العناية حيث قال معنى التوقضا ان
سجد بعد السلام فكنا ببقاء التحريم والا فلا ثم قال بعد اسطر ليس معنى التوقف
المخرج من وجه دون وجه بل معناه المخرج من كل وجه كن بفرضية العود فان كان
الاول يدل على الاحتمال الثاني وكلامه الثاني يدل على الاحتمال الاول والاحتمال الثاني
هو المناسب لاكثر الكتب ثم جعل بعض مشايخنا هذين الاحتمالين قولين مختلفين
عندهما منهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الاول على ما نفق به في البدائع وقال
في الزيلعي وقال بعض المشايخ يخرج من الصلوة من حين سلم وينقطع به التحريم من غير
توقف عندها وانما التوقف في عود التحريم تأنيبا بمعنى انه ان عاد الى السجود عاد
التحريم والا فلا وهذا هو الاحتمال الاول ثم قال وهذا الاحتمال سهل تخريج
المسائل والاحتمال الاخر اصح لأن التحريم اذا بطلت لا يعود الا باعادتها ولم
يوجد انتهى ولقبحه في فتح القدير بقوله ولا يبعد جعل الشرع نفسا لسجود
والعود اليه اعادة احوال لا وجه للاحتمال الاول لانه يستلزم ان لا يصح
الاقتداء وان لا ينقص الطهارة بالتحقيق وان لا يتغير فرضه بنية الإقامة
بعد السلام قبل السجود وان يسجد بعدها الا ان يقع هن الفروع بعد المخرج
في السجدة وهو باطل وايضا المناسب للتسمية بالموقف هو الاحتمال الثاني ولكن
الظاهر من كلام المصنف هو الاحتمال الاول الذي قال ان يلبي انه اسهل حيث قال

ان يسجد عاد اليها اي الى الصلوة قد خل في تحريمها والا لا يصح اليها فصيح اقتداء من ائمة
به بعد سلامه قبل ان يسجد للسهو ويصير فرضه اربعاً بنيت الاقامة بعد سلامه قبل ان
يسجد له ويطل ويصنع به بغيره بعد سلامه قبل ان يسجد له ان يسجد له قد كمل من الثلاثة
وكذا فلا يصح الاقتداء ولا يغير فرضه اربعاً ولا يطل وصونه ولا يفتي عليك ان هذا بناء على
ما ظهر من كلامه وهو الظاهر من كلامه هذه اية ايضا وصريح في غاية البيان وتعبه في البيان
الحكم في الثاني والثالث ليس كذلك عندها فان الحكم في الثاني انه اذا قومي الاقامة بعد السلام
قبل السجود لا يغير فرضه عندها وسقط عنه سجود السهو لانه لو وجد فقد عاد الى حرمه الصلوة
فيتغير فرضه اربعاً فوقع سجوده في طول الصلوة فلا يمتد به فلا قاطع في الاشتغال به وانما الحكم
في الثالث ان لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندها لان القهقهة اوجبت سقوط سجود السهو
عند اكل لغوات حرمه الصلوة لانه كلام فالحكم فيه هو المنقصة عند محمد وعدمه عندها نقله
عن المحيط وشرح الطحاوي **وقال ان كون الحكم في الثاني ما ذكره لا ينافي صحة تقريره على اقله غاية**
انه يشترط عدم سقوط السجود عنه ثم ان تفريع هذه الفروع الثلاثة على احتمال الاصل من احتمال
الموقوف ليس على ما ينبغي على ما ذكرناه بل الصواب ان يفرضها على احتمال الثاني منها وحالها
على احتمال الثاني بعيد ثم وجه قولها ان السلام محلل بالنقص والاجماع فلا يقطع عن العمل
لضرورة الحاجة الى اداء سجدة السهو ولا ضرورة اذ لم يعد فعل عمله لتحقيق المقضي في ذلك
المانع وهذا على طريقة تخصيص اعملة والمخلص معروف وهذا الوجه يؤيد احتمال الثاني
على ما مر في في الزيلعي ما نقله فانه قيل ان انقطاع عمل المحلل وبقاء التحريم اذ كان المحل
اداء السجدة ينبغي ان لا يمتد الى احوال الاقتداء قلنا ان صحة الاقتداء من ضرورات التحريم
والشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وعند محمد لا يخرج اصله لان السجدة وجب جبر
النقصان تمكن في المؤدى الجبر انما يتحقق اذ كان المجبور قائماً وقيامه ببقاء التحريم فيكم
ببقائها تحصيل الفرض المطلوب ثبت عند الاحكام المذكورة من صحة الاقتداء و
تغير فرضه اربعاً ويطلون وصونه كما ثبتت قبل السلام يسجد اولاً لانه في تحريمها
مطلقاً عند ولو سلم من عليه السهو بنيت ان لا يسجد بطلت نيته لان هذا السلام
غير قاطع بالافتقار اتماعه محمد فاعدم كونه محلاً لاصلا عنه على ما مر واما عندها
فعل النبات فاذا لم يكن قاطعاً وحده فلم يكن قاطعاً مع النية ايضا لانه تغيير للمشروع بالنية
وذا لا يجوز ونقصان نية الاشرار بالنية تغيير لفضل المشروع عما عني الايمان واجب
بان كلامنا ان الشرع جعل سلام الساهی غير قاطع وهو يريد ان يجعله قاطعاً بالنية وليس
له ذلك لانه تغيير للمشروع وليس من قصد من سوى الاشرار ان يجعل الايمان المشروع
غير مشروع بقصد بل قصد ان لا ياتي به فليس مما نحن فيه اقول الاول في الجواب ان يقال
ان يقال ان النية المجردة تؤثر فيما ركنه عمل الباطن لا فيما ركنه عمل الجوارح والايمان
عند المحققين عبارة عن التصديق المخصوص والا فتراد شرط لاجراء الاحكام فيؤثر فيه
النية المجردة لانها من الاعمال العقلية ايضا بخلاف الصلوة وانما كان هذا الاول انه
الحاسم لما ذكره الاشكال بالكتابة بخلاف الجواب المذكور لانه لو اورد الاعتراض هكذا
انه بنيت المخرج عن الصلوة لا يخرج عنها وبنية المخرج عن الايمان يخرج عنها فالفرق بينهما
حيث تؤثر في احدهما دون الاخرى لا يحسم الجواب عنه بل الحاسم عنه ما ذكرناه فان قيل

قد مر ان سلام الساهی يخرج عن الصلوة عندها فالقول هنا بعدم كونه مخرجاً منها متفق قلنا
المراد بما سبق ان سلام الساهی من حيث هو بمعنى الماهية لا بشرط شيء يخرج على وجه التقيد
والمراد هنا ان سلام الساهی بشرط نية عدم السجدة بمعنى الماهية بشرط شيء غير مخرج
فلا متفق لعدم اتحاد الموضع **وله اي يلزمه ان يسجد اي السهو قبل ان يتكلم او يقوم**
ويخرج من السجدة وان انحرف عن القبلة لان الانحراف عن القبلة لا يضر ما دام في السجدة
او في الصفوف في الصلاة وهذا بناء على ما قرر من ان سلام من عليه السهو غير قاطع لحرمة
الصلوة وان نوى القطع فاذا لم يكن قاطعاً يسجد له وينتبه لغو فتراد بالسهو لانه
لو سلم وعليه سجدة صلبية وهوذا ركنها تقصد صلوة والفرق على ما في الجواز بسجود السهو
يؤتيه في حرمة الصلوة وهي باقية على ما عرفت والصلبية يؤتيها في حقيقة الصلوة
وقد بطلت بالسلام العهد ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدة السهو وهي غير اكر
لها اذ ذكر السهو فقط فان سلامه لا يكون قاطعاً فيسجد للتلاوة او لا ثم يشهد
ويسلم ثم يسجد السهو ويشهد ويسلم وهوذا ركنها اذ ذكر للتلاوة خاصة ولو
ح يكون قاطعاً وسقطت عنه التلاوة والسهو لا متناع البناء بسبب الانقطاع ولو سلم
وعليه سجدة صلبية وسهوية وهوذا ركنها اذ ذكر للصلبية خاصة فسلامه يكون قاطعاً
وفسدت صلوة وان كان غير اكرها اذ ذكر السهو لم يكن سلامه قاطعاً فيسجد للصلبية
ويشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ويشهد ويسلم ولو سلم وعليه صلبية وتلاوة وسهوية
وهو غير اكرها اذ ذكر للسهوية لم يقطع ويقضي الاولين مرتبة الاول فالاول ثم تشهد
ويسلم ثم يسجد السهو وان كان اكرها للصلبية او التلاوة فسدت وكان سلامه قاطعاً
وفي فتح القدير وهذا في الصلبية ظاهر لانه سلم عدا اكرها ركنها عليه وانما في التلاوة
فلم يذكر هو ظاهر الرواية وروى صاحب الاملاو عن ابي يوسف لا تقصد لان سلامه
في حق الركن سلام سهو لا يوجب فساد الصلوة وفي حق الواجب عدم وهو لا يوجب ايضا
بخلاف ما اذا كان اكرها للصلبية دون التلاوة ولو سلم وعليه السهو وكثير الشرايع
والنبلية بان عجزها في ايام الشرايع لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان اكرها للصلبية او السهوية
عن الكل واذا اراد ان يؤدى يقدم بعد سجدة في السهو انكسر في التلبية ولو بدأ بالتلبية
قبل السهو سقطت سجدة السهو وانكسر ولو لم يبق قبل انكسر يسقط انكسر ولو سلم وعليه
صلبية وتلاوة وسهوية وانكسر والتلبية عجز اكرها سجدها على الترتيب في وجوبها
ثم يفعل الباقي ولو بدأ بالتلبية فسدت او بالانكسر لا تقصد ويجب عليه اعادته بعد فعل
هذه الاشياء كما في فتح القدير **وان شك في صلوة قيت بالنظر لانه لو شك بعد الفراغ**
منها او بعد ما قد قور الشك في كمالها لا يعتبر بجعل كانه صلى تماماً محله على الصلح
كالمتوضي اذ اشك في مسح راسه بعد الوضوء الا ان شك في التعيين لا يعمد بان يذكر
بعد الفراغ انه ترك فيها وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يركع
فصل ركعة بسجدة ثنتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو لاحتمال ان المتروك الركعة غرض من الركعة
وسجدتين لان السجود الذي كان اذ وقفه دون لا يبره به وان كان سجدة فقد سجده
ترك في العصر ترك سجدة وشك انها منها او من الظهر يخرج فان لم يقع تحريمه على شك
ثم العصر يسجد سجدة واحدة لاحتمال تركها منها ثم يعيد الظهر ثم العصر جازاً استحباً

ولولم بعد العمل لا شيء عليه ولوعلم انه اذى ركنا وشكنا كبر لا فتاح اولاه اوهل احث
اولا او اصابه نجاسة او هل مسح براسه اولان كان او مرة استقبال والاسنى ولا يلزم الوضوء
ولا غسل ثوبه بخلاف ما لو شك ان هذه كبيرة الا فتاح او القنوت فانه لا يصير شارة
لم يثبت له شروع بعد ليحصل للقنوت ولا يعلم انه نوى يكون الافتتاح وفي الفتاوى لو شك
في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير والثناء ثم تذكر ان كان عليه السهو ولا يكون الثانية استقبالا
وقطعا الاول في هذا في ترك الفعل ولو كان تذكر انه ترك قراءة فصدت لاحتمال كونها قراءة
ثلاث ركعات ولو كان صلى صلوة يوم وليلة ثم ذكر انه ترك القراءة في ركعة واحدة
ولا يدري من اي صلوة صيد صلوة الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة الا
ان كان متذكرا انه ترك في ركعتين فحيد الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر انه تركها
في اربع اعاد الرباعيات الثلاث فقط كذا في فتح القدير **صلى** اعلم بغير انك اذا صلى ام
اربعا قيد به احثا زاعن الشك الواقع في غير العدة لكن يصلي من الظهر ركعة بنية الظهر
ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في المغرب ثم في الرابعة انه في الظهر
قالوا يكون في الظهر والشك غير معتبر **ان كان اول ما عرض له** اختلف في تفسيره قبل اول
ما وقع له من عمر من حين بلغ وقيل انه لم يكن عادة له واختاره الامام الشافعي وقيل اول
ما عرض له في تلك الصلوة واختاره غير الاسلام **استقبل** صلوة لقوله عليه السلام اذا
شك احدكم في صلوة فليستقبل الصلوة وذلك بان خرج من الاول بما يناسبه من الخرج
عنها بالسلام فاعاد اولي التعارف **ولا** اي وان لم يكن اول ما عرض له بعد المعاني الثلاثة
بل كان يعرضه كثيرا **تحري** وعمل بطلية ظنه لقوله عليه السلام من شك فليتحرك وضوءا
وليتيم عليه رواه في الصحيحين **وان لم يكن له ظن بنى على الاقل** لما رواه الترمذي وابن
ماجة مرفوعا اذا سئى احدكم في صلوة ولم يدرك ركعة صلى فليبن على اقل ما شك في السجدة
سجدين وبالحمل على هذه المواضع الثلاث انفع التعارض بين هذه الاحاديث الثلاثة
ثم اراد ان يبين كيفية البناء فقال **وقد في كل موضع احتمل انه موضع القعود** فضا
كان القعود او واجبا لانه يصير تاركه له بيانه ان الشك اذا وقع في الجزاء التي هي
اولى والثانية تحري وعمل بتحريمه وسجد للسهو وان لم يقع تحريمه على شيء بنى على الاقل
فيتم تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال انها ثانية ثم يقوم فيصل ركعة اخرى لانها ثانية
بحكم وجوب الاخذ بالاقل ثم يقعد ويسجد للسهو وان شك انها ثانية او ثالثة تحري
فان لم يقع تحريمه على شيء وهو قائم فقد ولا يتم تلك الركعة لاحتمال كونها الثالثة فيكون تاركا
لفرض القعود ثم يقوم فيصل اخرى يجوز كونها القيام الذي دونه بالوقوف الثانية وفقد
ضليه ان يصلي اخرى ليم صلوة وان كان قاعدا والمسئلة بحالها ولم يقع تحريمه على شيء اودع
على انها ثالثة تحري في القعدات فان وقع تحريمه انه لم يقعد على ما قبلها او لم يقع تحريمه على
شيء فصدت لان صلوة في الوجهين دارت بين العتقة والفساد ففقد احتياطا
وان شك انها اولى او ثالثة لا يتم ركعة بل يقعد قدر الشك ويقضي القيام ثم يقعد
فصل ركعتين ثم يشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو كان شك في انها ثانية او اولى
واقفا في سجوده يضمن فيها سواء كانت السجدة الاولى والثانية لانها ان كانت الاولى
لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمها تكليها ثم اذا رخص راسه من السجدة الثانية

يقعد قدر الشك ثم يقوم فيصل ركعة ولو كان شك في انها ثانية او ثالثة واقفا في سجده
فان كان في السجدة الاولى امكنه اصلاح صلوة على قول محمد لانه ان كانت ثانية كان عليه
اتمام هذه الركعة وان كانت ثالثة لا تقصد عند محمد لانه لما تذكر في السجدة ارتفعت
تلك السجدة وصار كانه لم تكن كالموسيقية المحدث في السجدة الاولى من الركعة الخامسة
وان كان هذا الشك في السجدة الثانية بطلت صلوة على ما في الخلاصة وفتح القدير
وان وقع الشك في الرابعة انها الاولى والثانية عمل بالتحريم فان لم يقع تحريمه على شيء
بنى على الاقل فيجعلها اولى ثم يقعد لجواز انها ثانية والقعود فيها واجبة ثم يقعد
اخرى ويقعد لانها الاخرة حكي ولو شك في انها الرابعة او الخامسة او انها الثالثة
او الخامسة فهو على القياس الذي ذكرناه في الفجر فيعود الى القعود ثم يصلي ركعة ويشهد
ثم يقوم فيصل اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية او ثالثة
يتم تلك الركعة ويقعد فيها ويقعد ثم يقوم فيصل اخرى ويقعد فيها ايضا هو
المختار بخلاف المسبوق في الوتر ركعتين في رمضان اذا قنت مع الامام في الثالثة
ثم قام الى قضاء ما سبق به لا يقنت ثانيا في الركعة الثالثة وكذا الوادرك الامام
في ركوع الثالثة جعل كادراكه القنوت معه وهذا الفرق بين المسبوق في الوتر والسجود
فيه في حق القنوت هو محتا الصدر الشهيد كذا في الخلاصة ولم يذكر المصنف لزوم تحري
السهو في جميع صور الشك سواء عمل بالتحريم او بنى على الاقل على ما طرح به في فتح القدير
مع انه مما لا ينبغي تركه ولكن لزوم سجود السهو ليس على اطلاقه وان اطلقه في فتح القدير
بل يقتد بان يشغله الشك قدر ادراكه ولم يشغل حاله الشك بقراءة ولا شيء
على ما طرح به في البحر ثم ذكر عن السراج الوقاح ان في فصل البناء على الاقل يسجد للسهو
مطلقا وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكر مقدار ركعتين وجب السهو والاول
فلا وبين وجه الفرق بين الفصلين بان في فصل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا
باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني حصل النقص بطول الشك لا بمطلقه
وقوم مصلي الظهر انه انما علم انه صلى ركعتين انما وسجد للسهو لان النبي
عليه السلام فعل كذا على ما في حديث ذي اليمدين ولان السلام ساهيا لا يبطل
كونه دعاء ومن وجه بخلاف سلام العدة فانه قاطع ولو قهره مسافرا وان صلى لله
او ان الظهر ركعتان وهو قريب العهد بالسلام فسلم فان صلوة في هذه الصور
باطلة لانه سلام عهد **باب المريض** ذكر صلوة المريض عقيب سجود السهو
لانما من العواذر السماوية والاولا ثم موقفا من الثاني فقد مره **بجز عن القيام** حقيقة
بحيث لو قام لسقط لمصره او حكم على ما اشار اليه بقوله **اوصاف زيادة المرض**
بسببه اي بسبب القيام او فاق بطاء بره **صلى قاعدا يركع ويسجد** لقوله عليه السلام
صلى قائما فان لم تستطع فاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب توى ايماء اخرجه الجماعة
عن ابن بن الحصين الامسلى ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي الخلاصة لو ان المريض
اذا صلى في بيته يستطيع القيام واذا خرج الى الجماعة لا يستطيع القيام يصلي في البيت
فانما قال شمس الائمة الاورجندى يخرج الى الجماعة لكن يكبر قائما ثم يقعد عند الركوع
والاولا صح وبه يفتي انتهى وفي الاشياء الاصح انه يخرج الى الجماعة ولو قدر على القيام

متكئا على عصى او فادام قال شمس الائمة الحلواني الصحيح يلزمه القيام ولا يجوز له تركه ولو قد
على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان لا يقدر الا على الركبة لزم ان يتكبر قائما
ثم يقعد **وان تعذر الركوع والسجود اوى برأسه قاعدا** لما روينا به وذكرناه واعلم ان
المريض الذي يصلي قاعدا بركوع وسجود او باماء يقعد حال التشهد مثل الاصحاح اجماعا
ان قد روي عليه واما في حال القراءة والركوع فمن ايج يحل كيف شاء من غير كراهة محتجبا
او مترقا او على ركبتيه او على ركبته او كما في التشهد وهو المختار والتعارف في القعود
في الصلوة وقال ابو يوسف انه يحتج وقال محمد انه يترقب وقال ذفراته يقعد في جميع صلوة
كما في حال التشهد وبه اخذ ابو الليث وفي الخلاصة وعليه الفتوى وقال في البحر الفصيح
ما روي عن ابي جح لان عذر المريض اسقط عنه الاركان فلا ينسقط عنه الهيئات
اولى ثم ذكر في الكفاية وقال ومن المسائل التي ينبغي بقول ذفر صمود المريض في صلوة
كقعود المصل في التشهد انتهى واقول والذي يظهر من جملة هذا ان وضع اليد اليمنى على اليسرى
من تحت ستره ليس يلزم في الصلوة قاعدا ومما يدل عليه ما صرح به في احوال القديسي حيث
قال ان وضع اليد اليمنى على اليسرى من ستره القيام في الصلوة وهو ساقط عن صلوة العجز
ومما يدل عليه ايضا ما قالوا في صفة الصلوة انه وضع يمينه على يساره في كل قيام يس فيه ذكر
عند ابي جح وابي يوسف لان هذا الوضع انما شرع لكونه اقرب الى الضمير والتعظيم وهذا
المعنى يوجد في كل قيام كذلك حتى يضع عندها حالة الشاء والقنوت وقال محمدان هذا
الوضع انما شرع في كل قيام شرع فيه القراءة فلا يضع حالة الشاء بل يضع عند شروعه
في القراءة لانه انما شرع تحاشا لاجتماع الدم في رؤس الاصابع وانما يجاز في حالة
القراءة لان السنة فيها تطويلها ولا يخفى عليك ان اصلهم هذا لا يجري في صلوة القاء
لعدم القيام فيها ولان وضع اليمنى على اليسرى حال القعود ينافي في حال التعظيم عادة وهذا
ظاهر وانما الاشكال فينا ذكر في شرح النية قال رجل احب بلفت صديقه الى الركوع
يخفض رأسه في الركوع حقيقة لا انتقال من القيام الى الركوع وليس عليه غير ذلك كذا
قالوا لكن فيه الاخلال بالسنة وهو تسوية الرأس مع العجز وعدم تنكبه فكان ينبغي ان
يكتفى بجهد النية مع التكبير كالمصل قاعدا اذا انتقل الى الركعة الثالثة وكان هناك
مخالفة الوضع يكون يديه تكونان مبسوطتين على فخذه حال التشهد ثم يقبضهما عند
الانتقال الى الثالثة كذلك هناك يكون يده مقبوضتين حال القيام ثم يمد يدهما على ركبتيه
في الركوع انتهى فان قوله او لا ينبغي ان يكتفى بجهد النية مع التكبير كالمصل قاعدا فيشرع في
قبض اليدين وقوله ثانيا ثم يقبضهما يدل على لزوم قبضهما في حالة الانتقال الى الثالثة ليعلم
انتقاله من القعدة الاولى الى الثالثة لكنه لا يلزم منه لزوم وضع اليمنى على اليسرى في الركعة
الاولى والثانية والرابعة وقت القراءة لان الحكم اذا كان معللا لا يوجد الامع عليه وله
يرجع عليه في تلك المواضع على ان الغرض اعم من الوضع المخصوص اعني وضع اليمنى على اليسرى
فلا يدل عليه في الثالثة ايضا سلمناه لكن تعيين الهيئة المخصوصة مخالفة لما روينا به
عن ابي جح وهو المذهب على ما صرح به في البحر وقال ان لا يسر على المريض عدم التيقية كيفية
من الكيفيات وقال في قاضيهان ويجلس المريض كيف شاء وقد ذكرنا ان الفتوى على القعدة
كما في حال التشهد ايج جميع المصنفات المعاصرة فيها فالاولى ان يكتفى بالنية مع التكبير في الانتقال

الى الركعة الثالثة على ما صرح به اولا وجعل سجده اخفض من ركوعه الحديث على انه عليه السلام
جعل سجده اخفض من ركوعه حين صلى بايماء ولان ايماءه هذا قائم مقام الركوع والسجود
فاحد حكمهما ولا يرفع الى وجهه شيئا للتسليم عليه لما روينا به عليه السلام دخل على بعض
فرضه يصلي كذلك فخفا صغره فان ضل الرضع مع كونه مكروها تحريما للني عنه وهو يخفى
رأسه للركوع والسجود على النحر السابق مع ضله ايماء اى لا يسجد لما في الاول الى
لورفع المريض شيئا يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا ان يخفض برأسه لسجوده
اكثر من ركوعه ثم يلزقه بحشبة فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه ايماء
والسجود على الشيء المرفوع ليس بايماء الا ان حرك رأسه ونخفضه فيجوز له
الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء والايماء وان لم يخفض رأسه للركوع والسجود فان
يضع لعدم الايماء وهو المناط **وان تعذر القعود مستويا** او مستندا فانه ان قدر عليه
مستندا لزمه القعود كذلك على ما في فتح القدير اوى برأسه ويجعل وسادة تحت رأسه
حتى يكون شبه القاعد ليمتكن من ايماء بالركوع والتشهد لان حقيقة الاستلقاء
ينبغي الاحتياط عن ايماء فكيف بالمريض كذا في العناية مستلقيا على قضاء **ورجاءه الى**
القبلة او مضطجعا على جنبه الايمن والايسر ووجهه اليها هذا التغيير مختار صاحب
الهداية وقال في الفقيه مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل
يجوز والاظهار انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن والايسر
وجهه الى القبلة انتهى وفي البحر ودعوا الاظهرية حتى بل الاظهر الجواز وفي تعميم
الاستلقاء اشارة الى انه افضل من الاضطجاع وهو المشهور من الروايات
وعن ابي جح عكسه وبه اخذ الشافعي معللا بان استقبالها القبلة يحصل بالاضطجاع
ولهذا وضع في الحد مضطجعا وانما المستلق فيكون مستقبلا الى السماء وانما استقبال
الى القبلة رجاءه فقط ولنا ما روي عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال في المريض
ان لم يستطع قاعدا فعلى القاري ايماء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن
فرض وهو في الاستلقاء لان الايماء تحريك الرأس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماءه
الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع من غير قاعدها **وان تعذر الايماء برأسه اخرجت الصلوة**
لقوله عليه السلام فان لم تستطع فعلى قضاء بوى ايماء فان لم يستطع فالايماء
اخر يقبول القدر منه وقوله اخرجت اشارة الى عدم سقوطها فيقبضها عند
وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مضطجا وهو الصحيح على ما في الهداية لانه
يفهم مصنون الخطاب فجعله كالمعنى عليه كذا في المحيط واختاره شيخنا
وخرا لا سلام لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه للخطاب واستشهد قاضيهان بما
روي عن محمد بن جعفر بن قطيب يراه من المرفقين ورجاءه من السابقين لا صلوة
عليه ودفع بان ذلك في العجز الحقيقي استداده الى الموت وكلا منافيا
اذا صبح المريض بعد ذلك لا فيما اذا مات قبل القدرة على القضاء فلو يجب
عليه ولا الايماء به كما عساه من المريض اذا اضطر في رمضان وما تامل الايماء
والشقة وعلى القول الاول معنى العذر في الحديث عندنا ما خيره على الثاني عند
السلطون **ولا يوى بينه ولا يجاحيه ولا يقبله** لانه نصيب الايمان بالبراي يمنع

ولم يرد به الشرع ولا قياس على الراس لان الراس مما ينادى به ذكر الصلوة دون العيز
 اخيه وقال زفر بن يوحنا جابيه فان عجز قبيله وان عجز قبليه وقال الشافعي يوحنا
 وقلبه وقال الحسن يوحنا جابيه وقلبه ثم يعيد اذا صبح **وان قد روي القيام وعجز عن**
الركوع والسجود يوحنا قاعدا خلافا لفرق الشافعي لان القيام ركن فلا يقطع بالعجز عن
 ركن اخر ما لم ينجس عنه قلنا ركنية القيام للتوسل به الى السجدة فاذا كان لا يتعقبه
 السجود لا يكون ركن فيختار فاشاد الى ما هو افضل بقوله **وهو افضل من الائمة**
قائما لانه اشبه بالسجود فان عند الائمة قاعدا يصير راسه اقرب الى الارض من اي
 قائما اعترض بان هذا التعليل في مقابلة النفل لان حديث عمران بن حصين عن ابي ارونيا
 يدل على ان المصير الى القعود انما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه **اجب**
 بانه محمول على ما اذا كان قادرا على الركوع والسجود حالة القيام بدليل انه ذكر الائمة
 في حال ما يصل على الجنب فدل على ان المراد بحالة القيام القدرة على الركوع ولو كان
في اثناء الصلوة يمين بما قدر يعني يتم قاعدا بركوع وسجود ولا قياما والا
 فتلقيا لانه بناء الادب على الاعلى وعن ابي يوسف انه اذا صار الى حالة الائمة
 يستقبل الصلوة لان تحريمه انفقته موجبة للركوع والسجود فلا يجوز ركنها
 قلنا اذا بنى كان بعض صلوة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها
 ناقصة فاداء بعضها كاملا او من اداء كلها ناقصا **ولو افتتحها قاعدا بركوع**
وسجود فقد روي القيام يمين قائما وقال محمد **ليست** بناء على اختلافهم في الاقد
 فان اقتداء القائم بالقاعدا لا يجوز عنده ويجوز عندها على ما مر فكذا مسألة
 البناء لانه امام في حق نفسه بخلاف الصحيح الذي شرع المنقطع قاعدا ثم قال
 وبني الباقي قائما فانه يجوز بالاتفاق لان تحريمه قد انقضت للقيام ايضا فقد
 عليه عند الشروع بخلاف تحريمه المربع فانها ما انقضت الا للقعود **واب**
افتتحها بايماء فقد روي الركوع والسجود استأنفت لان بناء القوي على الضيف
 لا يجوز فلو اوى مضطجعا ثم قدر على ايماء قعودا استأنفت ايضا لكن ينبغي ان
 يفتتح الكلام بما اذا قيد بركوع وسجود لانه لو افتتحها بايماء ولم يؤد ركبا لا ياء
 وقدر على الركوع والسجود يمين عليه لانه مجرد تحريم فلا يكون من بناء القوي على الضيف
 كذا في فتح القدير عن جوامع الفقه **والمنقطع ان ينكح على شيء ان اعى** وكذا يجوز له
 القعود عند العجز لانه عجز عن الركوع وعندهما لا يجوز القعود الا اذا عجز ولو
 انكح بغير عذر قيل يكره وقيل لا والاول احوط **ولو صلى في ذلك جاز قاعدا**
 بركوع وسجود اذا لا صلوة بالائمة بلا عذر لا الغرض ولا المنقطع على ما في الخلاف
بلا عذر صح عند ابي حنيفة والخروج افضل **فلا قاعدا** لان القيام مقدور له فلا يجوز
 تركه وله ان الغالب من حال راكب السفينة دوران الراس عند القيام طائرا بها
 والغالب كالمحقق الا ان القيام افضل لبعضه عن شبهة الخلاف ولا بد ان يوفق
 الى القبلة كيف ما دارت السفينة سواء كان عند الافتتاح او في اثناء الصلوة
 لان التوجه الى القبلة فرض مهمما قدر عليه فلا بد ان يتحول وجهه اليها كما دارت
 السفينة بخلاف راكب الدابة لانه مع سيرها يتعدى استقبالها هذا الخلاف

مطلب
 الصلوة في السفينة

في الشارحة

في الشارحة **وفي المربوطة** اي بالشط لان المربوطة بالبحر في جهة البحر وهي تضطرب فلا يصح
 ان كان الركن يركبها شديدا فهي كالشارحة وان ركبها قليلا فهي كالواقفة على ما
 في النهاية وفتح القدير **لا يجوز الصلوة** اي قاعدا **بلا عذر** اي بالاتفاق على ما هو
 الظاهر من اختصاص الخلاف بالجارية وقيل ان على قوله ابي حنيفة ان الصلوة قاعدا
 في السفينة جارية كانت او واقفة وهكذا روي عن محمد والصحيح ان الخلاف بينه
 وبين صاحبه في الجارية لا في المربوطة على ما في الهداية وهو اشبه ثم الظاهر من الهداية
 والنهاية والاختيار جواز الصلوة في المربوطة في الشط مطلقا حيث قال في الهداية
 والمربوطة كالشط يعني كما جازت الصلوة في الشط قياما وقعودا عند العجز عن
 في المربوطة ايضا ولكن ذكر في الايمان ان كانت السفينة موقوفة في الشط وهي على الارض
 فصل قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة
 ويمكن الخروج لم يجز الصلوة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة انتفى الخلاف ما اذا
 استقرت فانها كالتسريح **وقال** في الكفاية سفينة موقوفة على شط الجحون وهي على
 ظهر الماء غير مستقرة على الارض والشط طين لا يمكن الصلوة فيه الا بالائمة يصل
 في الشط بالائمة لان الصلوة في السفينة لا يجوز له انتهى وكلام المصنوع كلام
 الهداية لان منطوقه عند جواز الصلوة قاعدا بلا عذر ومفهومه جوازها قائما
 بلا عذر وقاعدا بعذر وقد اطلق المربوطة ولم يقيد بها بالاستقرار على الارض ولا
 يجوز اقتداء رجل من سفينة بامام في سفينة اخرى الا اذا كانت السفينتان
 مقارنتين بخلافهما اذا كانا على دابتين مقارنتين حيث لا يصح لاختلاف المكان
ومن اعنى عليه اوجبت يوما وليلة قضى ما مضى بعد الاقامة استحسانا والقياس ان
 لاقضاء عليه بعد استغناهما وقت صلوة كامل وهو قول الشافعي وما اكد لما رواه
 الدارقطني من عائشة انها سألت النبي عليه السلام عن الرجل يفي عليه فيترك الصلوة
 فقال ليس بشيء من ذلك قضاء الا ان يعنى عليه في وقت صلوة فيفيق فيه فانه يصليها
 ولانه عذر يمحى عن فهم الخطاب فيمنع قليلا وكثيرا الوجوب وقالت الحنابلة يقضى
 ما فات وان كان اكثر من الف صلوة لانه مرض وتوسط اصحابنا فقالوا ان كان يوما
 وليلة قضى لما روي ان عليا اعنى عليه يوما وليلة قضى والجنون في معناه فليحرم
 ولانه قليل فلا يلحقه حرج وهو المناط لان نفس الاغناء والجنون لا ينافي اهلية
 للوجوب لبقاء الذمة ببقاء عقله حقيقة وان لم يقدر على استعماله وذلك انما يوجب
 خلافا للقدرة وهو يوجب التاخير لا سقوط اصل الوجوب لان فائت الوجوب
 انما الاداء او القضاء فلا حرج ولم يقع بالانغناء والجنون المانع من فائت القضاء
 الا ان يمته ويوقفه في الحج فيلزم ان يكون مستقلا وان زاد على يوم وليلة ساعة
 اي جزأ قليلا من اجزاء الدهر واعلم ان اليوم بليته يطلق عند اصحابنا على ما
 على موع مغادرة الشمس من نقطة الغروب الى عودها اليها وعند البعض من طوائفها
 الى مثله وعند المتأخرين من دائرة نصف النهار الى مثله وشي من هذه الاقوال ليس
 براد ههنا بل المراد ههنا هو زمان مغادرة الشمس من نقطة عرض فيها الموضع
 الى عودها الى تلك النقطة **لا يقضى** عند ابي حنيفة وابي يوسف **وعند محمد يقضى** ما لم يزل

وقت سادسة وهم اتفقوا على ان الزيادة على يوم وليلة يسقط القضاء ثم اختلفوا في جهة الزيادة المسقطه فقالوا انها معتبرة من حيث الساعات وقال محمد من حيث الايام لان الحج يحصل بالكثر والكثر بالانكاد وانكاد بقوات ست ساعات فالصواب ان يقول ما لم يخرج بدل ما لم يدخل ولهما ما روي عن ابن عمر انه اعني عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض وتمت الخلاف انه لو اعني عليه قبل الزوال ثم افاق من اليوم الثاني وقت الظهور يلزمه القضاء عند محمد لان عند هذا في الانهاء بما ليس بصنعته بان مرض ولو اعني عليه بفرع من سبع او ادى اكثر من يوم وليلة يسقط عنه القضاء بالاتفاق ولو شرب الخمر ذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط رعا له ولو شرب البنيخ او الدواء ذهب عقله اكثر منه لا يسقط عندها ويسقط عند محمد هذا في الانهاء الدائم واما اذا اغنى ساعة وفاق ساعة فهذا الانهاء غير معتبر ولو اكثر من يوم وليلة **باب سجود التلاوة** من قبيل اضافة المسبب الى السبب اعترف بالسمع والاعتناء واجب بان سبب السماع هو التلاوة ايضا والسبب على الامام هو السبب على المقتدى فالسبب في الحقيقة هو التلاوة فوجب بالكتب والتجديد شرط الصلوة الا التعزية **وجيب** اي على التراخي وقبل على الفقد والمختار هو الاول لان دلائل وجوبها مطلقة عن تعيين الوقت فيتم احوال الوجوب الى اخر عمر كافي سائر الواجبات الموسعة هذا في غير الصلاة واما التلون في الصلوة فانها تجب على سبيل التضييق في اصح الرواية عن ابي واثق الله بن يوسف لقيام دليل القبول فيها وهو انها وجبت بما هو من احوال الصلوة وهو القراءة فيها فالصحة باضا لها وصارت جزءا من اجزائها ولهذا قلنا اذا تلا اية السجدة فيها ولم يسجد ولم يركع فورا حتى طالت القراءة ثم ركب ونوى السجدة فيه او نواها في السجدة الصليبية لم يجز لانها صارت دليلا في الزنة والدين يقضي بماله لا بما عليه واكثر المشايخ لم يقدروا الطول القراءة شيئا بالوضوء الى راي المبطلين كما هو من ههنا في مع امثاله وقال بعضهم ان قراءة آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا وصارت بحمل القضاء وفي الخبر عن ابي سبيح ان طاهر ان تلا لا يعدم الفود وفيه ايضا عن التجنيس انه اذا قرأ اية السجدة في الصلوة يكره تأخيرها وان قرأ خارج الصلوة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح انتهى مراده بالكرهية في خارج الصلوة تنزيهية لما ذكرناه ان المختار انها واجبة على التراخي في خارج الصلوة **على من تلا آية** لقوله تعالى فما لم يؤمنوا واذ قرئ عليهم القرآن لا يسجدون فمهم على تراث السجود واما يستحق الذم بترك الواجب ثم اتى الى اعم من المصلي وغيره والامام والمنفرد اصم اولانا او متيقضا مقيفا او سكران بعد ان كان اهلا لوجوب الصلوة بان كان سلبا عاقلا بالغنا طاهرا من الحيض والنفسا اذ لا يجب على كافر وصبي ومجنون وجانف ونفساء قروا او سمعوا ويجب على المحدث والجنب والتلاوة ايضا اعم من الجهل والاخفاء ومن العريشة والفارسية فهم اولوا واختلف في السماع فقال ابو حنيفة يجب عليه ايضا فهم اولوا اذا اخبرته قرأ اية السجدة وقال لا يشترط علمه بانه يقرأ القرآن واما لو قرأ بالعربية فيلزمه مطلقا على العربي لا على العجمي ما لم يعلم ولا يجب على الاصح من السماع كذا في

فتح القدير من اربع عشرة آية في الاعراف عند قوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويستجوبون ولم يسجدوا **والرعد** عند قوله والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها **والنحل** عند قوله والله يسجد ما في السموات والارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون **والاسرى** عند قوله ويخرون الاذقان يكونون ويذبحون خشوعا **ومريم** عند قوله اذ استلقى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا **والج** عند قوله الم تر ان الله يسجد من في السموات ومن في الارض والشمس الاية وقال الشافعي فيها يسجد ثمان لما رواه ابو داود ومروان فيها يسجد ثمان قلنا نعم الا ان الثانية صلوة لا تلاوة بل دليل اقترانها بالركوع حيث قال تعالى اركعوا واسجدوا والمعهود في مثله من القرآن كونه من امر ما هو ركن الصلوة بالاستقرار نحو السجدة والركعة مع الركعتين **والفرقان** عند قوله واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن السجدة لما ناموا واذ هم نائمون **والنمل** عند قوله ويعلم ما يخفون وما يعلنون على قراءة الآية الا يا اسجد واعلى قراءة الكسافي **والنمل** عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسجدوا بحمدهم **وص** عند قوله فاستغفروا ربهم وخرركم وانكروا وقال الشافعي هي سجدة شكر لا سجدة تلاوة قلنا قرأ رسول الله عليه السلام على المنبر فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم استقر الامر عليه والحاصل انه لا خلاف بيننا وبينه في ثبوت سجدة التلاوة في اربع عشر مواضع واما الخلاف في كيفية ثبوتها وفي تعيين الموضع فقال ثوبان في موضعين في الحج على رجه الستة وانكر فيه بان جعلها على سجدة الشكر وقلنا وجوبها في الحج في موضع وحملنا الاخر منه على الصلوة واثبتناها في **وص** **والنجم** عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا **والانشقاق** عند قوله فالحمد لله لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون **والعلق** عند قوله واسجدوا وقرب **وعلى من سمع** لاجماع الصحابة **ولو** وصلية اي ولو كان السامع غير **قاصد** فيه اشارة الى عدم الفرق بين السماع والاستماع وكذا سببها للسجدة وان كان بينهما فرق فوجب للغة حيث السماع يستعمل فيها اذ المكي السامع قصد والاستماع يستعمل فيها اذا كان له قصد وفي المحيط لو سمعها من كافر او صبي عاقل او امي او نفساء او مجنون او محدث وجب عليه ولو سمعها من مجنون او نائم او طولي لا يجب على الاصح لان التلاوة صدرت من غير معرفة وتعيين فلا يعتبر وفي قاضيان والخلاصة الصحيح انها تجب على من سمع من التلاوة وفي فواد الصلوة ان الجفوت اذا قصر فكان يوما طيلة او اقل يلزمه السجدة بالتلاوة والسمع طاعة الجفوت فيؤديه بعد الاقامة **وعلى المؤمنم تلاوة امامه** لانه التزم متابعتها **ولا يجب تلاوة اصلا** اي لا في الصلوة ولا بعدها ولا عليه ولا على امامه سواء قرأها في القيام او الركوع او السجود او القعود وعن محمد يسجدونها اذا فرغوا من الصلوة لان مقتضى قدره والمانع ارفع بخلاف طاعة الصلوة لوجود المانع ثم وهذا من قبل تخصيص العلة والمخالص معروف ولها ان المؤمن مجبور عن القراءة خلف الامام واثر الحجر عدم اعتناء فعل المجبور عليه وقصره فلا حكم لقراءته اصلا بخلاف الجنب والحائض حيث يجب على من يسمع منهما قارئهما من بيان عن القراءة لا مجبوران

واشار النبي عن الاضال الحسية عزير الفعل لا ترك الاعتبار لانه انما يعدم مشروعية الشيء
لا وجوده بخلاف الجوفية لعدم على وجود المحجور عنه فوجه ان القراءة من الاضال الحسية
والتي عنها يعدم مشروعيةها لا وجودها والمجرب يعدم وجودها وسجدة التلاوة يتعلق
بوجودها لا مشروعيةها كمن طلع ان شرب الخمر فامره طلق فبشر بها يحث وان لم يكن شرب
الخمر مشروعا اصله لان الحث يتعلق بوجود الشرب لا مشروعيته وانما لا يجب على
الحائض والتقاء بتلاوتهما وسماهما من طاهر مع وجود القراءة فيها لا لعدم
اهلية الصلوة عنهما ويجب على الحجب بهما لاهلية الصلوة على امر **الاعلى سامع ليس**
معه في الصلوة وقيل ليس عليه ايضا لانه محجور مطلقا بالنسبة الى من معه في الصلوة والى
من لم يكن معه فيها والصحيح ما في الكتاب على ما اختاره العامة لان جميع يخفى من
في الصلوة دون غيره **ولو سمع المصلي من ليس معه في الصلوة لا يسجد في الصلوة** لانها
ليست بصلواتية لان سماعه هذه السجدة ليس من افعال الصلوة تكون عن تلاوة فاذ
عن الصلوة وتجوز كون السماع عنه في الصلوة لا يقتضي كونه من افعالها لان افعالها
اما من اوجبا وسنة وهذا السماع ليس بشئ من ذلك وما ليس من افعال الصلوة
لا يؤدى فيها **ويسجد بعدها** لتقر سببها في زمنه وهو السماع **فان يسجد فيها**
لا يجوز بل يعيدها بعدها لانها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة للنهي عن اداء ما ليس
من افعال الصلوة في الصلوة لا يقال لانها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة للنهي
فانها وجبت في وقت كان خطئ غير افعال الصلوة باضالها حراما فكانت كالعصاة وقت
الاصفرار وجبت ناقصة في تادى ناقصة لانا نقول ان الوقت لو كان سببا لها
كان الامر كذلك لكن سببها ما ذكرناه لا الوقت فوجبت كاملة فلا تؤدى في الصلوة
بل لقاد بعدها لتقر سببها ان لم يقرأ المصلي السماع تلك الالية في الصلوة واما
لو قرأها فيها وسجدها وهو غير مقتد فلا اعاده عليه بعد سواء قرأها بعد سماع
او قبل سماعه على الصحيح ولو قرأها وسجد لها ثم احدث فذهب وتوضأ ثم عاد
الى مكانه ونوى على صلوة ثم سمعها من الخادم فعليه ان يعيدها بعد الفراغ لانه تحول
عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس بخلاف ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبق
للحديث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأ آية اخرى لا يلزمه سجدة وان قرأ الثانية
بعد ما تبدل المكان لان في المسئلة الاولى قد تبدل المكان حقيقة وحكما اما
حقيقة فظاهرا واما حكما فلا ان السماع ليس من افعال الصلوة فله بخلاف المسئلة الثانية
على ما في البدايع **ولا تبطل اي تلك السجدة** على تقدير اتيانها في الصلوة **الصلوة** لانها لا
تتأخر احرام الصلوة كونها في اصلها من افعالها وزيادتها ما دون الركعة مما كان من جنس
افعالها لا يفسدها لكنه قدح في التجنيس والمجتمعي والولوية بان لا يتابع المصل
السامع القاري فان سجد القاري فتابعه المصلي فيها فسدت صلوة المتابعة ولا
تجزئ السجدة عما سمع وفي الهداية عن النوادر ان تلك السجدة تفسد الصلوة لانه زاد
فيها ما ليس منها وقيل ما ذكر في النوادر قول محمد وهو القياس وما ذكر في كتاب
من عدم الاضاد فيها وهو الاستحسان بناء على ان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها
عندها وعلى قوله زيادة السجدة يفسدها والصحيح عدم افسادها على ما في الخلاصة

146
وغيرها ولو سمعها من امام فاقضى به قبل ان يسجد سجدة معه بتعاله وان احدى
بعد ما يسجد فان كان اقتداؤه به في تلك الركعة لا يسجد اصلا اي لا في الصلوة ولا في
خارجها لانه صار مدركا للسجدة بادراك تلك الركعة ولانه لا يمكن ان يسجدها في
الصلوة لما فيه من مخالفة الامام ولا بعدها لانها صلاتية فلا تؤدى خارجا وان
كان اقتداؤه به **في غيرها اي في الركعة التي بعد تلك الركعة يسجد خارجا** **خارج الصلوة** لانه
لما يدرك تلك الركعة لم يكن مدركا ايضا للقراءة ولا لما يتعلق بها من السجدة فكانت
خارجية فتؤدى في الخارج وقال الامام العياشي انها تسقط لانها صلاتية تكون
التلاوة في الصلوة فلا تؤدى خارجا ولانها اخلها للمخالف فله تسقط قلنا ان النظر
الى التلاوة يقتضي ذلك والنظر الى السماع يقتضي لزومها في خارجها فلهنا به للاختلاف
كما لو لم يقتض ذلك السماع بذلك الامام القاري فانه يسجد خارجا خارج الصلوة لتقر
سببها فلو اقصى كون التلاوة في الصلوة كونها صلاتية لما يسجد خارجا خارج الصلوة
ولا تقتضي الصلواتية الصواب في السنة الصلاتية خارجا لانها من افعال الصلوة
فلا تقتضي خارجا لان لها منزلة الصلوة فلا تؤدى ناقصة ومقتضى هذا جواز تأخيرها
من ركعة الى اخرى بعد ان لا تخلى الصلوة عنها كذا في فتح القدير **لكن** مخرج في البدايع
بانها واجبة على الفور وانها اذا أخرها حتى طالت القراءة قصير قضاء وبإثم لان هذه
السجدة صادرة من افعال الصلوة ملحقه بنفس التلاوة ولذا اضلت فيها مع انها ليست
من اصل الصلوة بل لانها بخلاف غيرها صلاتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار
وقيل بل على الفور ايضا انتهى **وهكذا في الجرح في هذا لا يجوز تأخيرها الى ركعة اخرى**
ولو أخرها بصير قضاء واليه اشار المصنف ايضا بمقتضاه لان المفهوم منه جواز قضائها
في الصلوة وذلك بالتأخير الى ركعة اخرى فان قيل كيف يتحقق هذه المسألة وموجبتها
غير متصورة لان سجدة التلاوة لا يتصور ان لا يتأدى في الصلوة لانها تتأدى في ضمن
سجدة التلاوة فوي والبرهان كاذب فاضحيان وكذا يتأدى في ضمن الركوع مع النية
قلنا انما يراد هذا اذا ركع وسجد للصلوة على الفور وما نحن فيه اذا لم يسجد ولم
يركع على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع او سجد للصلوة ينوي بها التلاوة لم تجز
لان السجدة صادرة دينا عليه لغوات وقتها فلو متأدى في ضمن الركعة في فتح القدير
وبعرف ذلك من سوق عبادة قاضيان ايضا رجل قرأ آية السجدة في الصلوة فان كانت
السجدة في آخر السورة او قريبا من آخرها بعد آية او آيات الى آخرها فهو بالخيار
ان شاء ركع بها ينوي للتلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان
وصل بها سورة اخرى كان اضل وان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم
ركع وسجد للصلوة سقط عنه سجدة التلاوة ونوى في سجدة السجدة للتلاوة او
لم يذكر ذلك اذا قرأ بعدها آيتين واجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى سجدة الصلوة
وان لم ينو لها واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام خواهر زاده لابد للركوع من النية
حتى ينوي بسجدة التلاوة فنوى عليه محمد وان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع
لسجدة التلاوة وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده انه ينقطع عن الفور ولا ينوي بالركوع
عن السجدة وقال شمس الائمة الحلواني لا ينقطع الفور وينوي بالركوع منها ما لم يقرأ

أكثر من ثلاث آيات انتهى فظهر منه أن حصولها في الصلاة مقيد بأن يركع ويسجد للصلوة
 على الفؤاد وبعد تلاوة آية أو آيتين وأما لو لم يسجد للصلوة على الفؤاد لم يسجد لها بعد تلاوة
 ثلاث آيات لا ستأدى التلاوة وفيه وفي فتح القدير وقد صرحوا بأنه إذا لم يسجد
 ولم يركع على الفؤاد سقطت القراءة ثلاث آيات ثم ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا أن نوى
 في السجدة الصلاة لا أنها صادرة دينا عليه والدين يقضي باله لا بما عليه والركوع والسجود
 عليه كذا في البدائع وقال في الذخيرة إذا نكز آية السجدة في صلوة وهي في آخر السورة الآية
 يقين فإن شاء ركع بها وإن شاء سجد واختلت المشايخ في قوله إن شاء ركع وإن شاء
 سجد فقال بعضهم معناه إن شاء سجد لها سجدة على صفة وإن شاء ركع لها ركعة على وجه
 غير أن الركوع يحتاج إلى النية بانه للتلاوة والسجدة لا يحتاج إليها لأن الواجب الأصلي
 هو السجدة والركوع يحتاج إلى النية بانه للتلاوة والسجدة لا يحتاج إليها لأن الواجب الأصلي
 في حيث أنه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث أنه يوافقها صورة فتحتاج إلى النية
 وقال بعضهم معنى قوله إن شاء ركع إن شاء أقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة في غير
 حاجة إلى ركوع غير ركوع الصلوة وآية ما لا شيء إلا سلام خواهر زاده وأكثر المحققين على
 ما في الكشف الكبير والتقرير ولا يخفى عليك أن الظاهر من قول النخبة أن الفؤاد لا يقطع
 بقراءة ثلاث آيات ما لم يركع عليها على ما ذكره قاضيان عن الحلواني وإن الظاهر من قول قاضيان
 إن شاء ركع بها وإن شاء سجد على ما ذكرناه هو القول الأول من هذين القولين ولهما
 بحثنا أولاً فلا نزل قولهما لا يحتاج إلى النية في إقامة الركوع مقام سجدة التلاوة فيما
 إذا لم يقطع القراءة ثلاث آيات فيه نظر لأن الحاجة إنما هي إلى تحصيل التقطيع بالسجدة
 وقد وجد ذلك في الركوع أيضاً نوى ولم ينو كن دخل سجداً واشتغل بالركوع فيقف مقام
 تحية المسجد نوى ولم ينو فإن قيل إن الواجب الأصلي هنا هو السجدة وهي مخالفة للركوع صورة
 وإن كانت موافقة له معنى فلو افقها له سقطت إقامة مقامها ولما افقها احتاج إلى النية
 بخلاف الصلوة لأن بينهما موافقة صورة ومعنى فلا يحتاج إلى النية في إقامة مقامها مقام
 الآخر قلنا إن المخالفة الصورية إذا عرفت فافكر أن لا يتأدى الواجب به وإن نوى فإن نوى
 إقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت وإنما تعتبر تلك
 المخالفة فلا حاجة له إلى النية كما في الصلوة وأما تأنيلاً فلا نذكره من أن سجدة التلاوة
 يتأدى سجدة الصلوة وإن لم ينو فحينئذ ينظر لما في المدايع من أنه يحتاج في إقامة السجدة
 الصليبية مقام التلاوة إلى النية أيضاً لاختلاف سببي وجوبها فله صحة لما أذاعه
 قاضيان من الإجماع عليه وأعلم أن تأدى السجدة التلاوة بالركوع في الصلوة قياس وفي
 الاستحسان لا يجوز لكن هذا القياس مقدم على الاستحسان واختلت في توجيهه قاله
 بعض المحققين أنه لما جاز إقامة الركوع مقام السجود ذكرنا كما في قوله تعالى وخر راكعاً
 لما بينهما من المناسبة من حيث اشتغالها على التقطيع والاعتناء بإقامته مقامها فلا
 أيضاً تلك المناسبة وهذا قياس على سبق إليه الأضام إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى
 بالركوع كالسجدة الصلوية لا يتأدى به لأن الأمر بالشئ يقتضي حسنة لذاته فيكون
 مطلوباً بعينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحساناً فقدم الأول عليه
 لكونه جلياً وردة بعض المحققين بأن عدم تأدى الأمور بغيره قياساً على إركان الصلوة

أظهر واجلي من تأديه به قياساً على جواز إقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والاولى
 في توجيهه أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التقطيع كان القياس فيما وجب
 بالتلاوة في الصلوة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة
 حتى صرح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعاً هذا قياس على ظاهره فاسد لا يتأدى
 العمل بالمعنى الجانبي للسجدة من غير تعدد الحقيقة وهي وضع الجبهة على الأرض والركوع بجاء
 وباطنه صحيح لأن سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة حتى لا يلزم بالندركا الظاهرة
 وإنما المقصود هو التواضع والخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على وجه العبادات وهذا
 المعنى حاصل في الركوع في الصلوة أيضاً إلا أن الأمور به هو السجود وهو مفاد الركوع
 فينبغي أن لا يتأدى الركوع عنه كما لا يتأدى عن السجدة الصليبية مع قرب المناسبة بينهما
 لكونهما من إركان صلوة واحدة وكما لا يتأدى الركوع خارج الصلوة عن السجدة وهذا قياس
 خفي على استحساننا أنه ظاهر وهو العمل بالحقيقة السجود وعدم تأدية الأمور بغيره
 وفاده خفي وهو جعل غير الحق مساوياً للحق فعملنا بالصحة الباطنة في القياس الجلي
 وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع فيها بخلاف الركوع خارج الصلوة
 لأنه لم يشترع عبادة في خارج الصلوة وبخلاف السجدة أصلية فإنها مقصودة بنفسها
 كالركوع وقيل محل هذا القياس ولا استحساناً إقامة الركوع في خارج الصلوة مقام
 سجدة التلاوة وليس بصحيح لما ذكرناه من أن الركوع في الخارج لم يشترع عبادة ثم انظر
 عن أبي جعفر أن السجود بالتلاوة أفضل على ما في البدائع وبينه ابن الهمام بأنه إذا سجد
 ثم قام وركع حصل قرب بين بخلاف ما إذا ركع ولا أنه بالسجود مؤد للواجب صورة ومعنى
 وأما بالركوع فهو مؤد معنى فقط ثم قال إذا سجد لها وقاد ركع كما رفع رأسه وثو
 قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية السجدة في وسط السورة أو ختمها أو بقي الختم
 آيات أو ثلاث لأنه يصير باباً الركوع على السجود فينبغي أن يقرأ ثم يركع فإن كانت
 في وسط السورة فينبغي أن يجتمعا إذا دفع رأسه ثم يركع وإن كانت عند ختمها فينبغي
 أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقي منها إلى الختم آيتين أو ثلاثاً
 كسورة بني إسرائيل والانشقاق فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع وإن وصل
 إليها سورة أخرى فهو أفضل ثم مقدار آية وآيتين إلى الختم لا يقطع الفؤاد إلا ثقلاً
 ومقدار ثلاث آيات يقطعه على الخلاف على ما ذكرناه **تلا خارج الصلوة ثم دخل**
في الصلوة قبل أن يسجد لها وأعادها أي تلاوة تلك الآية في الصلوة من غير تبدل
 مجلس التلاوة عن مجلس الصلوة **وسجد في الصلوة لها كقوله عن التلاوة** وعن لا
 المجلس متحد والصلوة آية أخرى فصارت الخارجية تبعاً لها وفي رواية النوادر
 أنه يسجد سجدة أخرى بعد الفراغ من الصلوة لأن الأولى قوة الشيق فاستويا
 في القوة فلا يكون أحدهما أولى بالاستيعاب والآخر ظاهر الرواية لأن الثانية بعد
 التلاوة قوة أخرى مرتجة وهو اتصال السبب بالحكم وفيه إشارة إلى أنه لو لم يسجد
 في الصلوة أيضاً سقطت لأن الخارجية أخذت حكم الصلوية فإذا سقطت الصلوة
 لعدم قضائها في الخارج على ما مر سقط ما يتبعها أيضاً وإلى أنه لو تلاها في الصلوة
 ولم يسجد لها حتى سلم فأعادها في مكانه إن كان بعد ما تكلم يلزمه سجدة أخرى وإن كان

قبل ما تكلم فلا يلزمه سجدة اخرى عليها في المحيط والآن لو تلاها في الخارج ثم اعادها في الصلوة
 قبل ان يسجد لها ولم يسجد لها في الصلوة قصد ان يكتفي عنها بالصلاة كفته عن التلاوة وتبين
 وهل يلزمه تعيين النية بان هذه السجدة لمن التلاوة وتلك لمن لا يلزمه في القينة
 ولا يشبه فلا يلزمه واما تعيين انما سجدة تلاوة فلا بد منه لدفع تراحم سجدة الشكر
 على ما صرح به في باب شروط الصلوة في البحر وان **سجد لا يلى** في خارج الصلوة ثم شرع
 في الصلوة واعادها فيها **سجدة اخرى** لان معنى السجدة على التداخل بالاجماع دفعا
 للرجح الا ان من انما انكره ذلك اما في الحكم او في الشبب والاولا يقتضي العقوبة
 اظهر انكره المشرع ولان مبناها على الدرر والعفو حتى اذا دلت بين الثبوت و
 التسقوط سقطت والثاني ليق بالعبادات لانه لو كانت في الحكم في العبادات دون الشبب
 كما تالاسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدونها
 وفي ذلك ترك الاحتياط فاما الاحتياط فعلى ما يتداخل الاسباب فيها ليكون
 جميعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه اذا وجد دليل الجمع اعني اتحاد المجلس
 وهذا ايضا باطل فيما نحن فيه لانه لو جوزناه فيه اما بالحق الاول بالثانية فيؤيد
 الى سبق الحكم على السبب وذا باطل واما بالحق الثانية بالاولي وذلك نقض الاصول
 خلاف المعقول لان الثانية اقوى كونها صلاتية فاذا اقتدر التداخل فلا بد ان
 يسجد اخرى هذا فان قيل هذه المسئلة اما من درجة فيما بعد ما اعني قوله ولو كرر
 آية واحدة في مجلس واحد او غير من درجة فيها فان كانت من درجة نظرنا الى اتحاد
 المجلس فينبغي له اذا سجد لا يلى ثم دخل في الصلوة فتلاها ان لا يسجد اخرى لان
 الحكم في المسئلة الآتية اذا كررها في مجلس واحد ان اكتفى بسجدة واحدة سواء
 قرئها او اخرها او وسطها عن التلاوات وان لم تكن من درجة بناء على اختلاف
 المجلس بالصلوة كما بالاكل ونحوه فينبغي ان لا يكفيه في الصورة الاولى الاسجدات
اجيب عنه بان موضوع هذه المسئلة من جزئيات موضوع المسئلة الآتية لعدم
 اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلوة لانا لشرع فيها على قليل لكن خضع موضوعها
 من حكم ذلك العام ففصل فيها بين ان يسجد لا يلى فلا يفي عن سجود للصليبة او
 للصليبة فتغنى عن الاولى ولا يسجد لواحدة منهما فتسقطان على ما ذكرناه **ولو كرر**
آية واحدة فقد بالوصية لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه اربع عشر سجدة
 ولا يجوز فيه التداخل لان المجلس لا يجعل الكلمات المتفرقة بمنزلة كلمة واحدة كمن قرأ
 لسان بالغ ولا آخر بمائة ولعبه بالفتق لا يجعل الكل اقرا او واحدا مع اتحاد المجلس
 بل انما يجعل مرات الكلمة الواحدة مرة وهذا لان آيات السجدة محصورة والغالب
 عدم تلاوة الجميع في مجلس واحد فلا حرج في اعتبار كل منها مستقلا بدون الجمع
 بخلاف التكرار للحفظ والتعليم والتعلم فانه ليس بمحصور ويتفق في مجلس واحد
 حرج في اعتبار كل منها مستقلا بدون الجمع فلو لم يجزها المجلس لزم الحرج العظيم وفيه
 بآية السجدة لانه لو كرر في مجلس واحد ذكر النبي عليه السلام قيل كفته صلوته واحدة
 على النبي عليه السلام وقيل لا وكذا الخلاف في تسميط العاطس في مجلس واحد **كفته**
بسجدة واحدة لجواز التداخل فيها استحسانا دفعا للحرج على ما ذكرناه ولما صحت

١٤٩
 جبرائيل عليه السلام كان ينزل بآية السجدة على رسول الله عليه السلام بسجدة لها
 مرة واحدة فلو لم تجز التداخل فيها لكان يسجد مرارا وهذا التداخل في السجدة على
 ما هو الا ليق بالعبادة ان لا في الحكم على ما هو الا ليق بالعبادة على ما ذكرناه ثم دليل
 التداخل هو اتحاد المجلس بكونه جامعا للمتفرقات والآية اشار بقوله في مجلس واحد
 فاذا اختلف المجلس عاد الحكم الى الاصل وهو وجوب التكرار كما اذا اختلف السبب
 واليه اشار بقوله **وان يبدلها** اي آية السجدة وان اتحد المجلس **وبدل المجلس** ان
 اتحد آية لا يكتفيه السجدة الواحدة لعدم اجماع بل يتكرر الوجوب لقولنا لا يلى
 والمجلس لا يمتثل بتعدد القيام بخلاف الختم لان قيامها دليل الاعراض وبهذا الدليل
 يبطل جوازها بخلاف سقوطها فانها لو خربت قائمة ففقدت لا يخرج الامر من بينها
 لعدم دليل الاعراض بل العقود اجمع للراي ثم اختلف المجلس قد يكون حقيقة باختلاف
 المكان بان يسير من مكان الى اخر الا في السير بخطوة او خطوتين فانه لا يمتثل فيها
 على ما في فتح القدير وكل من البيت والمجلس فلو انتقل من مكان الى اخر في البيت
 او المسجد لا يتكرر الوجوب على ما هو عليه من محمد والسفينة وان كانت سائرة لا يجب
 سببها اختلاف المكان والمجلس والدابة اذا كانت في الصلوة وعوراكب عليها
 كالسفينة لان جواز الصلوة عليها شرعا اعتبارا لا ممكنة المتقدمة مكانا واحدا
 حتى لو احدث في صلوة بعد ما قرأها فذهب للوضوء ثم اعادها بعد الفور لا يتكرر
 الوجوب بخلاف الماشي **بالقدم** فانه لا موجب لاعتبار لا ممكنة المتقدمة فيه مكانا
 اذ لم تجز صلوة الماشي ولذا قالوا لو كان خلفا راكب انسان مشي وهو في الصلوة
 عليها وتلاها مرارا تكررا الوجوب على انسان الماشي دون راكب اما اذا لم يكن
 في الصلوة والدابة سائرة فيتكرر الوجوب عليه لعدم اجماع وقيل اذا كان المسجد
 والبيت كبير اختلف المجلس وقد يكون حكما بان اكل اكثر من لقين في مكان التلاوة
 او تكلم من كلمتين او شربا ونحوه او نام مضطجعا او ارضعت ولذا واخذ في بيع
 او شراء او عمل يعرف به انه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد المجلس لان كان يسير
 واختلفوا في الصلوة فتعد محمد وجوبا لا انتقال فيها من ركعة الى اخرى بخلاف
 المجلس وعند ابى يوسف لا يجب فلو قرأها في ركعة ثم كررها في اخرى وجبت
 سجدة اخرى عند محمد لا عند ابى يوسف لمخدا ان القول بالتداخل يؤدي الى خلاف
 احدي الركعتين عن القراءة فتفسد الصلوة ولا في يوسف انه ليس من ضرورة الحكم
 بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم اخر فقلنا بالعدد في حق جواز التلاوة
 وبالاتحاد في حق السجدة **وتسدية الثوب والرياسة والانتقال من غصن**
الى آخر **تبدل المجلس** فيتكرر الوجوب بتكرار القراءة وكذا الشبب في بحر او نهر
 او حوض وفي فتح القدير عن التماسي واختلف في تسدية الثوب والرياسة والله
 يدور حول الرمي والذم ليس في الماء والذم تلي في غصن ثم انتقل الى اخره والجمع
 الايجاب لتبدل المجلس ولذا اعتبر مختلفا في الغصن في الحل والحرم حتى ان
الحدود لورمى صيد على غصن شجرة اصلها في الحل والغصن في الحرم يجب الجزاء
 ثم تكرر الوجوب في تسدية الثوب بناء على ان يفرس الحائك خشبات يسويها

ذاهبا وباشيا واما لو كان يدبر على اثر عظم وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر
الوجوب كما في بلاد الاسكندرية **ولو تبدل مجلس السامع يتكرر الوجوب عليه وان اتحد**
مجلس التالى لان السبب القريب في حقه هو السماع وقد تبدل مجلسه فيه فينبغي ان يتكرر
ايضا وقيل ان السبب في حق السامع ايضا هو التلاوة والسماع شرط على التلاوة في
حقه وانما تكرر الوجوب على هذا القول ايضا مع اتحاد السبب لان اتحاد المجلس
انما يبطل العدد في حق التالى فقط فلم يظهر ذلك في حق غيره فتكرر الوجوب في هذه
المسئلة كان اجماعا على ما صرح به في فتح القدير **وان اتحد مجلسه اي مجلسه** ان تبدل
مجلس التالى لا يتكرر الوجوب على السامع على ما صح في الهداية بناء على ان السبب في
السامع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وقال غير الاسلام ان الوجوب في هذه المسئلة يتكرر
على السامع لان الحكم يضاف الى السبب والسبب في حقه هو التلاوة والسماع شرط على
وقد تكررت التلاوة فينبغي ان مجلس التالى ورتبته في الكفاي ايضا وقد يقال ان تبدل مجلس
التالى قد ابطال الاتحاد في حق التالى فقط فلم يظهر ذلك في حق السامع وبهذا يقال ان
التكرار على السامع في هذه المسئلة اجماع لكن الخلاف ثابت فيها **وكيفية ان يسجد شرا**
الصلوة بين تكبيرتين وهما سفتان على ما في العناية وفي فتح القدير انهما مندوبات
من غير رفع يد لان هذه التكرير لا يخطا ولا للترجمة والرفع للترجمة كما في الصلاة
ولا لترجمة فيها ولا تشهد ولا سلام لانه للتحليل وهو يقتضي سبق التحريم ولا تحريم
فلا تحليل ويقول فيها مثل ما يقول في سجدة الصلوة وان لم يذكر شيئا لم يضر على ما صح في
العناية وهكذا الصلوة في فتح القدير ثم قال وينبغي ان لا يكون هذا على عومه فان كان
السجدة في الصلوة يقول فيها ما يقال فيها فان كانت فرضية قال سبحان ربى الاعلى
او قل الله اكبر او قل ما شاء ثم اورد سجدة وجهي للذي خلقه الى اخره وان كان خارج الصلوة قال
كلما اترع ذلك وعن ابي حنيفة لا يكبر عند الاخطا وعنه يكبر عند لا في الانتهاء
وسيجب ان يقوم ويسجد وكره ان يقرأ سورة ويذكر آية السجدة لانه يشبه الاستسكان
عنها ولان فيه قطعاً لنظم القرآن وتغيير التاليفه واستماع النظم والتاليف لما يورث
لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه اي تاليفه فكانا لتغيير مكرها كما في فتح الله
عن ابي ابيع وهذا التعليق مقتضاها ان يكون الكراهة محتملة لان الاستسكان
عنها والتغيير حرام لا عكسه لان فيه مبادرة لها لكن هذا ان لم يكن في الصلوة والا
فكره عكسه ايضا على ما فهم من قاضيهان **ونذبان يضم اليها آية او اثنتين قبلها**
لدفع توهم التفضيل على ما روى عن محمد وليكوت اول على مراد الاية ويجعل السجدة في
القراءة لا يجرى ايجاب السجدة اذا القراءة للسجدة وليست بمسبوحة فيقرأ معها ايات
ليكون قصده الى التلاوة لا الى ايجاب السجدة كما في ابد ايع ولو قرأ آية السجدة الا
المرفوعة في اخرها لا يسجد ولو قرأ المرفوعة الذي يسجد فيه وصل لا يسجد الا ان
يقرأ الا آية السجدة بجزء السجدة على ما في الزيلعي **ما استحسن اخفاها عن الناس**
شفقة عليهم لاحتمال انهم يتكاسلون عن ادائه **ويقضيه عند فوات وقته** لكن
الصلواتية تقتضي فيها لا في خارجها على ما مر وههنا بحث لما رأت الصحيح في الصلاة
وجوبها في داو وفي غير الصلواتية وجوبها من اجابا والقضاء انما يصح على القول بالعدا

فان كان المراد به هو الصلاة بقى الاخر وان كان كلاهما يلزم الجمع بين القول الصحيح
وغيره واذا تكلف في وقت غير ممكن ولا يجوز به السجدة في وقت مكروه لانه وجب كما مر
فلا يؤدى في نأقضا ولو تكلف في وقت مكروه فسجد فيه يجزئ لانه اداه كما وجب ولو لم يسجد
فيه حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه قبل يجوز وقبل لا كذا في فتح القدير **باب**
المسافر في بيان صلوة السفر لانه متى من عقد الباب ولذا جعل الجزاء السفر من جاوز
بيوت مصر من جانب خروجه اشار الى ان موضع القصر هو محل تجاوزه بيوت مصر
من جانب خروجه على ما يدلى عليه ما روى في الصحيح انه عليه السلام قصر العصر في
المليقة ولا بد ان يجاوز بعض المصر وهو ما حوله من بيوت ومساكن واليه اشار
بإطلاقه فلما جاوز بيوت مصر من جانب خروجه وتجاوزه بيوت من جانب آخر في
مقدار الجائز الذي خرج منه جاز القصر فان قيل بمنه مفارقة المريض تحقيق مبدأ
القضاء اذ هو مقدور بقوله على المختار وقيل لاكثر منها والقضاء ملحق بالمصر شرعا حتى جاز
الجمعة والعيد فيه ومقتضاه ان لا يقصر بمجرد مفارقة البيوت بل لا بد ان يجاوز القضاء
اجيب عنه بان القضاء انما الحقة فيها هو من حوائج اهله المقيمين فيه لا مطلقا
والجمعة وصلوة العيد كذلك فالحق به في حقهما مجازة وصلوة السفر فلا ملحق في حقها
واما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العراق فلا بد ان يتكامل وقت
فانما في فضل القضاء فقال ان كان بينه وبين المصر قلم قد غلغ ولم يكن بينهما
مزرعة فيعتبر مجاوزة القضاء ايضا وان كان بينهما مزرعة او كانت المسافة بينه
وبين المصر قد غلغ فيعتبر مجاوزة عمران المصر كذلك اذا كان هذا الانفصال بين القرين
او بين قرية ومصر وان كانت القرية متصلة ببعض المصر فيعتبر مجاوزة القرية هو الصحيح
وان كانت القرية متصلة بقضاء المصر لا يبرهن المصر فيعتبر مجاوزة القضاء ولا يعتبر مجاوزة
القرية انتهى فظهر منه اشتراط مجاوزة القرية المتصلة ببعض المصر على الصحيح وخبره
في فتح القدير واعترض به على الهداية لاشعاره بكلامه عدم اشتراطه وفي البحر وظاهر
كلام المجتبي ترجيح عدم اشتراطه وفي الفتاوى وما كان في الجانب الذي خرج منه محلة
منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة
مبدأ سير وسطا ثلاثة ايام اشار الى اشتراط هذا القصد لان الاحوال شرط
وبناء على هذا الشرط قالوا امير خرج مع جيشه في طلب اعدو ولم يعلم اين يدركهم
فانهم يصلون صلوة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة جد او كذا المكث في ذلك
الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصر واعاد بالشرط وصلى في اخرها قاصدين
مسيرة ثلاثة ايام ففي اشائها بلغ القصر واسلم الكافر فيقصر الذي سلم فيها في يوم الذي
بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين اثناء السفر مجازا في السفر فان اهلها
وابا في بعد صحة النية بالبلوغ اقل من ثلثة ايام فلا يقصر وقال ابو بكر بن الفضل ان
بينهما وبين المقصد اقل من ثلثة ايام كانا مقيمين وقيل يصلان ركعتين ولو اسلم حربي
في دار الحرب ولم يعلم اهل داره او علموا ولم يحشهم على نفسه فهو على اقامته وان
حشيم على نفسه فحرب منهم قاصدا مسيرة ثلاثة ايام لم يصح مسافرا لان قصد هذا
لم يعتبر لان مقصوده حفظ نفسه فيجوز ان يتحقق منهم في اقل من مدة السفر ولو طاف

الدنيا بلوتية قطع مسير ثلاثه ايام لا يقصر **المراد** باليوم النهار من اقصر ايام السنة لا الليل
لانها للاستراحة ولا يشترط سفر كل يوم الى المغرب حتى لو تكبر من اليوم الاول وشي الى الزوال
ثم في اليوم الثاني كذلك صاومسا فلا بد له من الزوال للاستراحة لنفسه ولراته
وللمحاجة الاصلية وقال ابو يوسف المعتبر بومان واكثر الثالث والشاخي يعبر بطلية وقال
بعض اصحابنا انه مقدّر خمسة عشر فرسخا وبعضهم باحد وعشرين فرسخا وبعضهم بثمانية عشر
فرسخا والنجدة عليهم قوله عليه السلام بمسح المسافر ثلاثه ايام وليا اليها ثم لا بد ان يكون
قصد وادارته قبل الصلوة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلوة في السفينة طال اقامته
في طرف البحر فقلها الربح وهو في السفينة ونوى التسفر بتم صلوة المقيم عند البحر فقلها
لمجد لانه اجتمع في هذه الصلوة ما يوجب الاتمام والقصر في فتح ما يوجب الاتمام احتياطا **قصر**
خبر من جاوز الفرض الرباعي **قصر** فيه **دكتين** لما روي عن عمر رضي الله عنه قال ان
صلوة الشرف ركعتان والموقوف في مثاله في حكم الرض وهو قوله على ابن مسعود وابن عباس
وهو حجة على الشاخي في القول بان فرض المسافر اربع والفقر خمسة وفيه لا رخصة
استقاط فيقصر فيها كالصوم فانه في مقابلة النحر ولا فاسد لان الصوم يلزمه
قضاء بخلاف الشفع الثاني من الصلوة فانه لا يقصر اتفاقا ولا عليه السلام سواء صدقة
والعقد فيها لا يحتمل التملك استقاطا **قصر** فان قيل قال في ليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ولفظة لا جناح ظاهر في الاباحة دون الوجوب فلا يجب قصر قلنا على القصر
بالخوف حيث قال ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والمخوف ليس بشرط لفرض ذات الصلوة
بالاقتناع فيكون شرط القصر اوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود
الى الايماء عند الخوف من العدو ونحوه وقصر الاوصاف عند الخوف مباح عندنا ايضا وحمل
الاية هو هذا **واعبر في الوسط في الشهل** مقابل الليل **سير** لا بل اي ابل العاقلة دون البريد على
ما في البحر **ومشي** **الاقدام** في اقصر ايام السنة قال في فتح القدير وعلى اعتبار سيرة ثلاثة ايام
يشي الاقدام لو سارها مستهل كما ليريد في يوم واحد قصر فيه وفطر لتحقيق سبب الرخصة
وهو قطع مسافة ثلاثة ايام بنسبة ابل ومشي الاقدام في البحر عن السراج اذا كانت المسافة
ثلاثة ايام بالبشر المعتاد فسادا اليها على البريد او على الفرس مسرا فوصل في يومين **قصر**
في البحر اعتدال الربح يعني اذا كان موضع طريقان احدهما في البحر يقطع ثلاثة ايام وطاها
اذا كانت الربح هادئة والثاني في البر يقطع بيوم او يومين لا يعتبر احدهما بالاخر لا اعتبر
كل نفسه فان ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى البر يتم ولو انعكس انعكس الحكم ونسبة
الربح معلوم عند الملايين **واعبر في الجبل ما يليق** يعني لو كان طريقه الجبل مسير ثلاثة ايام
يسير ابل ومشي الاقدام قصر ولو كان قطعة في الشهل في يوم والحاصل ان اعتبار المسافة في
طريق اخذ فيه **فلواتم المسافر ان قصد في الثانية** وقرأ فيهما **صحت** فرضه ويصلي اذ كان
تقدروا في القراءة فيها فبطل فرض من اقتدى به فيها كونه اقتداء المقتضى بالمتفعل
وامساء لتأخير السلام الواجب وتركه القصر الواجب والحال في الفرض بالنقل قصد اولنا
النقل على تحريم الفرض **والا** اي وان لم يقعد في راس الثانية ولم يقرأ في الاولىين لانه لو لم
يقرأ فيها قصد فرضه وان قصد في الثانية وقرأ في الاخرين ما لم ينو الاقامة **فلا يصح**
لان القعود الاخير من اركان الصلوة وقد تركها وكذا يقين الاولىين بالقراءة فرضه

فلا ينوب عند القراءة في الاخرين ما لم ينو الاقامة قال **الاسيما** في اصل المسافر كعتين
وقرأ فيها وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعد ما قام الى الثالثة فيلزم ان يقيد بها بالجن
فانه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع ولا يقيد بما فعله لانه فعله
بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض وهو مخير في القراءة ولو قيد بها بغير نوى الاقامة
لم يتحول فرضه ويضيف اليها اخرى فيصير الركعتان فذروا فسد ما لا شيء عليه من القضاء
وبتم فرضه ولو قرأ فيها ولم يشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة يتحول فرضه اربعا
اتفاقا فان لم يقرأ صلبه عاد الى التشهد وان اقامه لا يعود وهو مخير في القراءة فيها ولو
قيد بها بالسجدة ثم نوى الاقامة فتدرك الفساد فيضيف اليها اخرى فيكون الاربع
فقد عطلها وبطل اصله عند محمد لان عنده بعد الفساد لا ينقلب نقول ولو كان القراءة
واقب التشهد ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم او قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل ان
يقيد بها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع ويقرأ في الاخرين قضاء من الاولىين ولو قرأها
بالسجدة ثم نوى صندت اتفاقا ويضيف اليها رابعة ليكون تطوعا عندها انتهى
ولا ينال حكم التسفر من القصر والافطار حتى يدخل وطنه الاصل تخين دخل بغير مقبلا
نوى الاقامة اول الان ائمة لتعيين المحتمل ولا احتمال في وطنه لقينه لا وقاما كذا
باطلا فيه الى انه لو كان في الصلوة فاصدت وذهب للصوم فدخل مصر الماء يصير
مقبلا بخلاف الاصح فانه اذا احدث ودخل مصر للصوم لا يصير مقبلا لانه كان خلف
الامام ولا يعتبر قبله والى انه لو دخله بعد ما سار ثلاثة ايام او اقل يصير مقبلا الا انه
اذا كان اقل منها يصير مقبلا بمجرد الفرض الى الدخول بان يرجع اليه وان لم يرض على
ما في العتاية لانه رفض التسفر قبل استحكامه وهو ما يقبل الرضا قبل الاستحكام
فاذا صار مقبلا بزمه يصلي اربعا في المغارة وقال في فتح القدير وقياس هذا ان لا يحل
فطر في رمضان كما لا يجوز قصره وان كان بينه وبين بلد يومان لا يتعذر سفره
بمجرد عزمه **او ينوي مكة الاقامة ببلد آخر او قرية** والمراد ان ينوي الاقامة من
دخل البلد او القرية والافنية الاقامة بالبلد او القرية متعقبة حال سفرهما
قبل دخوله كذا في فتح القدير اطلق الية فحمل الحكمة كالحاج دخل الشام وعمر انفاقه
انما يخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم فانه يتم كذا في الاقامة على
ما في المحيط والتقسيم بالبلد والقرية احتران عن نية الاقامة في المغارة والبحر فانها
لا تقع فيها لعدم صلاحيتها الاقامة فيها فله تأثير للنية لكن ينبغي ان يقيد في المغارة
بما اذا سار ثلاثة ايام لانه لو نوى الاقامة فيها قبل ثلاثة ايام يصح نية لانه السفر
لما لم يستحكم علة كانت نية الاقامة نقضا للدار حتى لا ابتدء علة كما اذا سار ثلاثة
ايام ثم نوى فانه ابتداء واجب فلا يصح الا في محله وفي الجبتي الية انما تؤثر بخمس
شرائط احدها ترك التسفر حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية المحل
حتى لو نوى الاقامة في بحرا وجزيرة او بعد خروج الوقت لم يصح وثالثها اتحاد الموضع
ورابعها المتعة وفاسمها الاستقلال بالاراء ولذا قالوا الاصح اذا ادرك اول
الصلوة مع الامام والامام مسافر فاصدت او نام فانتهى بعد فراغ الامام ونوى
الاقامة لم يتم لان الاصح كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فليفتحن

وحيث كان الامام نية الإقامة فكذا في حق الامام عدم استقلاله في رايه ما دام خلف الامام
ولانه قاص من وجه فلا يتغير على ما بيناه في ما شئت على مرات الأصول فان قيل قد كثر
الحدسية وغيرها ان المسافر اذا نوى الإقامة في بلد لصلوة في وقت تلك الصلوة فانه يفتل
نويته اذ بها سؤله نواها في كل الصلوة او في وسطها او في اخرها وسواء كان سقرا
او معتديا او مديركا او مستيقفا فالظاهر من قولهم او معتديا ان المسافر اذا اختار
مسافرا ونوى الإقامة خلفه يصير مقيما بهذه النية فيتم بعد سلام الامام وهذا بخلاف
ما سبق من ان ما دام خلف الامام لا يستقل في رايه اجيب بان المراد بما سبق انه
لا يستقل في نية بعد اتمام الامام صلوة واستحكامه وفيما نحن فيه انه نوى الإقامة
مثل استحكام صلوة الامام بعد قان صلوة الامام بحيث لا يتقلب اربع اجنحة في كل صلاة
ايضا وهي خمسة عشر يوما لانه لا بد من اعتبار مدة لان الشرف بجامعة الله
يعني ان حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السفر توجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلق
فلا بد ان يقدر له مرة فقد رناها بآثار الطهر لا تمامه فان موجبات قان من الطهر
توجب اعادة ما سقط بالحض والاقامة توجب ما سقط بالشرف كما قد رنا ان
مدة الشرف باد في مدة لبعض اعني ثلاثة ايام تكونها مسقطان وهذا التقدير وقت
عن ابن ... وان عرناها بالموقف في امثاله حله الرض **واكثر** كذا في الهداية وهو زائد
لا حاجة اليه على ما في النهاية **ولو نواها** اي مرة الإقامة بموضعين مستقلين لانه لو نواها
بموضعين غير مستقلين كقرية قريبة من موضعين يجب ان يجمع على ساكنها فانه يصير مقيما
بنية الإقامة فيها فيتم بدخولها لانهما في الحكم كوضع واحد **ككدة** وهي لا يصير
مقيما لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع الى عشرة وخمسة عشر
دفعاً للحكم وهذا ممنوع لانه يؤدي الى عدم تحقق الشرف اصلا لان اقامة المسافر
في محل او حصة كانت خمسة عشر واكثر **الا ان بيت** **يا حدها** فيصير مقيما بدخوله فيه
لا بدخوله في الاخر لان اقامة المدة تصاف الى مبيته الا ترى ان الشوق اذا قيل له ان
تسكن يقول في محله كذا ونهاره كله في الشوق ثم بالخروج منه الى الموضع الاخر لا يصير
مسافرا ومعنى اللفظ الا ان نوى ان يقيم بالليل في احداهما مدة الإقامة وذكر في
كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر من ذي الحجة ونوى الإقامة
نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى منى وعرفات فلم يتحقق الشرط **وقصر**
ان نوى باقل منها اي في مدة الإقامة اعني خمسة عشر وقال الشافعي في قولنا اذا نوى
الإقامة اربعة ايام صار مقيما وفي قولنا اربعة ايام وان لم يمسك
واحتج الاول بقوله تعالى ولا تقيموا فيه من الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
علق القصر بالضرب في الارض ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب والعلق بالشرط
ينعدم عند عدم الشرط الا اننا تركنا ما دون ذلك بدليل الاجماع ولان في ما روي
عن عثمان رضي الله عنه من قام اربعة ايام ولم يذكر النية قلنا ان ترك الضرب في الارض
يجعل نية ثلاثة ايام ايضا ولم ينعقد ما لم يشروط والاجماع على عدم جوازها في الارضية
كالاجماع على ما دونها على ما ذكره الطحاوي وقروى عن عثمان خلافاً لذلك ايضا
فلا يصح حجة **المرينو** وبقي سنين ويقول عمر اوبعد عن اخرج وهذا لان ابن عمر

١٥٢
اقام باذبحيان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك **وكذا** اي قصر
عسكرواها اي الإقامة خمسة عشر يوما **في أرض الحرب** مشغولين بالحرب ولا اوطأها
مصر فيها اي في دار الحرب وهذا لان نيتهم لم يصادف محلها لانهم بين الغزاة عنها و
الغزاة فيها فلا تتم علة في ثبوت حكم الإقامة كما في المغازاة فكانت البلد من دار الحرب
قبل الفتح في حق العسكر كالمغازاة من حيث انها ليست بموضع إقامة بخلاف من دخل
دار الحرب بامان فوى الإقامة فيها نصف شهر في موضع الإقامة فانه يتم لان اهل الحرب
لا يقرضون له الامان فصار دار الحرب موضع إقامة له **والاسير** في دار الحرب اذا انقلت
منهم ووطن على الإقامة خمسة عشر يوما في غار ونحوه لم يصير مقيما مثل العسكر على ما في
والخلاصة ورضه في فتح القدر على ما ذكرناه من ان نية لم يصادف محلها فلا تتم علة
فصار كمن دخل مصر فعصا حجة معينة لا غير ونوى الإقامة فيه خمسة عشر يوما
فانه لا يصير مقيما فانه متردد بين ان يقضي حاجته فخرج وبين ان لا يقضي فيقيم فيه
فلم يكن موضع إقامة له فكذا الاسير متردد بين ان ذل خوفه فيخرج من الغار وبين
ان لا يزال فيقيم فيه ذكر في قاضيان والخلاصة انهما اذا سلم في دار الحرب
ولم يقرضوا له فهو على اقامته وان علم اهل الحرب باسلامه فخرج منهم يريد اسيرة
الشرف ثلاثة ايام ولياها لم يكن مسافرا لان نيته غير معتقة انتهى لان مقصوده
هو التخلص عنهم لا قطع تلك المدة وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا يقتدر
بنيته على ما خرج به في قاضيان وسنبت حكم العبد في اخر الباب ان شاء الله تعالى
اوطأها **اهل البغي** في دارنا في غير اي غير المصر سواء كان في المغازاة او في البحر
على ما في الهداية وعليه بان حاله مبطل عزيمتهم يعني ان المحل وان كان صالحا للنية
لكنه في يد اهل الاسلام لكن ثمة مانع اخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذ حصل
الزعموا فلا يكون نيتهم مستقرة فلا تتم نيتهم علة وكذا اوطأها **اهل البغي** في موضع
في دار الاسلام لم يقصروا وان نواها خمسة عشر يوما لما ذكرناه والحاصل انهم متردد
بين الغزاة والغزاة فلا يعتد بنيتهم فقله في غير يسوقا احرازنا **ونيتهم** **اهل الاجبية**
لونواها اي الإقامة في الاصح وان كانوا في المغازاة لان الإقامة اصل فلا تبطل بالانقطاع
من رعى الى رعى هكذا عمله في الهداية والزيلعي الذي ظهر منه انهم يقيمون ابدا
لانهم صاروا مقيمين بنية الإقامة بعد كونهم مسافرين وبصرح في النهاية حيث قال
ونية الإقامة من اهل الاجبية تختلف فيها فمنهم من يقول لا يصح ابدا لانهم ليسوا في
موضع الإقامة فهم مسافرون ابدا ولا يصح انهم يقيمون على ما روي عن ابي يوسف
لان الإقامة اصل والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال الى مكان بينه وبين
منه السفر وهم لا قصدون ذلك وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن رعى الى رعى
فكانوا مقيمين ابدا قال في قاضيان والخلاصة وموضع الإقامة العمران والبيوت
المتخذة من الحجر والحدود والخشب لا الخيام والاجبية والوبر والرياح اذا كانوا
يطوفون في المغازاة وطهر خيام واجبية لا يصيرون مقيمين وعن ابي يوسف ان
تزلوا موضعاً كثيراً الماء والكلاء ونصبوا محاريب واتخذوا مخاير وفوق الإقامة
فيها خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا التركة

والاعراب انتهى فظهر ان لا يوجب في هذه المسئلة جعل في احدها المفاوز
في حكم كالتري في حيا اهل القرى فكان انتقالهم من مري الى مري كما لا يتقال من قرى الى
قرى ضاروا ومقيموا على ما نقله النهاية عنه وجعلهم في الاخرى مسافرين ثم بالية
في موضع معين صاروا مقيمين والظاهر من كلام اللغويين الرواية لانهم على الرواية الاولى
عنه مقيمون ابد لا يحاجون في الاقامة الى النية ولو كان مع اهل الاضية مسافرون
الاقامة معهم حتى الى يوسف فيه روايتان وعندنا في ان لا يصير مقيما وفي البحر انهم
اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينما
مسيرة الشرف فانهم يصيرون مسافرين في الطريق **ولو اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت صحيح**
ويتم لانه بتغير فرضه الى الاديع بالاقداء كما في نية الاقامة في الموقع بجامع الاصل
فان المتغير في الاصل وهو النية متصل بالوقت وفيما الفرع وهو الاقضاء متصل بالسبب
وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغيير في ايام الوقت فانه لو فرض الاقامة فيه تغير الى
اديع بعد قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد وجود السبب وقد وجد ههنا
وهو الاقضاء فثبت عليه الحكم بلا توقف فان قيل انعقاد الاقضاء سببا للتغير
موقوف على صحة اقداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير
لزم احد الامرين من اقداء المقتصر بالمتغير في حق القعود او القراءة على ما سيظهر لك
فقد توقفنا لتغيره على صحة الاقضاء وصحته على التغير وهذا دورا وجب بانه دورية
لاد وهرت بان ثبت صحة الاقضاء والتغير معا الا انه في الملاحظة يكون ثبوت
التغير لتصحح الاقضاء لانه مطلوب شرعا ما لم يمنع منه مانع ولا مانع الا عدم التغير
وهو ليس بوزم لغرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلب التغير تصحيح الاقضاء
سببا له ايضا فيثبت عند الاقضاء فيثبت الصحة معه فان قيل فلي هذا اعني على تقدير
تغير فرضه الى الاديع ينبغي ان يعيد اديع ركعات لو افسد بعد ما اقداه بالمقيم كالوقت
به في فرضه نية النقل ثم افسد فانه يقتضي اربعا مع انه يصلي ركعتين **قلنا** انما يلتزم الاقضاء
بالمقيم اسقاطا للفرض عنه منته وهو ركعتان الا انه تغير الى الاديع حكما للمتابعة ولما
زال المتابعة بالافساد يعني ما في فرضه من الفرض على ما كان بعد زوال علة التغير بخلاف
المقتدى مستغفرا فانه التزم بالاقضاء صلوة الامام قصد الاسقاط الفرض كما في الاول
وصلوة الامام اديع فيلزمه كذلك ومن هنا ظهر وجه ما قال في فتح القدير لو اقتدى
المقيم بالمسافر فاصحاح الامام المسافر فاستغفرا المقيم لا يتغير فرضه الى الاديع على
صادق مقتضاها بالخلقة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة كان المسافر كانه الامام فياخذ
الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوة اكل من المسافرين
والمقيمين ووجه ما قال فيه ايضا لو ام مسافر مسافرين ومقيمين فلي ان يسلم بعد
الاستد على راس الركعتين تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة
فانه يجوز فرضه وفرض المسافرين الذين لم يكلموا اربعا لوجود المغير في محل وصلوة
من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم امامه فيه لم يفسد فكذا اصلوة المقتدى اذا
كان بمثل حاله ولو تكلم بعد نية فسدت صلوته لانه انقلب فرضه اربعا ثم تكلم ولكن
يجب عليه قضاء صلوة المسافر ركعتين لان الاديع للبيعة وقذلت بفساد الظن

انتهى كذا ذكره الاستبصار **وبين لا يصح** اقتداءه برأيه قد تقرر فرضه في زمنه ركعتين
لا بقضاء الوقت فلا يتغير بالاقضاء كما لا يتغير بنية الاقامة بعد فلا يصح لعدم المصالح
وهذا اذا خرج الوقت قبل الاقضاء او اما اذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ
فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى به فرضه اربعا للبيعة كالقيم
وصلوة المقيم لا يصير ركعتين بخرج الوقت وكذا لو اقام خلفا اماما حتى خرج الوقت
فانتهى يتم اربعا بطريق الاولى ثم بعد خروج الوقت على المسافر لا يصح اقتداؤه
بالمقيم سواء خرج عليه ايضا او لا بان صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم
خرج للوقت عليه فاقته به مسافر في الظهر فانه لا يصح اقتداؤه في الضوئين
لما ذكرنا من ان فرضه لا يتغير الى الاديع فاذ لم يتغير فان اقتدى فاما ان يسلم على
الركعتين او يتم الاديع مع الامام وعلى كل حال لا يفسد صلاته سواء سلم قبل القعود او بعد
قبل ان يقعد الامام او بعد ان يقعد هولاء في الاول ترك الفرض وهو الحق الاجرة
وفي الثاني فهو كما قبل الامام وهو غير معتبر وفي الثالث يلزم اقتداء المقتصر بالتغير
في حق القعود وعلى الثاني يلزم اقتداء المقتصر بغير المقتصر في حق القعود والقراءة معا
ان اقتدى به في اول صلاته وقرأ الامام في الشفع الاول لان القعدة الاولى والقراءة
في الشفع الاول والتسلي في فرض المسافر وليس يفرض الامام بل واجبا وفي حق القراءة
فقد ان اقتدى به في الشفع الثاني وقرأ الامام في الشفع الاول والثاني وان لم يقرا
الامام في الشفع الثاني يلزم بناء الموجود على العدم واما لو قرأ الامام في الشفع الثاني
دون الاول واقتدى بها المسافر في الشفع الثاني فيلزم يصح هذا لا يوجب لانه ليس
اقتداء المقتصر بغير المقتصر ولا بناء الموجود على العدم بناء على ظاهر القراءة
وقيل لا يصح لان القراءة في الشفع الثاني قضاء والقضاء ملحق بحل الاداء فيبقى
الشفع الثاني بلا قراءة وهو لا حول واخذا وفي المحيط **واقضاء المقيم صحيح**
فيما اي في الوقت ويعود لان صلوة المسافر في المأثنتين واجبة والقعود فرض في حق
واجب في حق المقتدى وبناء الضعف على القوي **ويقتصر هو ويتم المقيم لا قراءة**
لان مقتضى الشفع الثاني في حيزه لا اداء كل في الشفع الاول وكل من هو كذلك فهو
لاحق ولا قراءة على الاخرى وفي الحاد منه مسافر قام قوما مقيمين فلي اضل ركعتين
نوى الاقامة لا لتعيق الاقامة بل لئتم صلوة المقيمين لا يصير شيئا ولا يفتل
فرضه او يفتل شيئا فلهذا لا يفتل بطلان من تلاوة مع تلك النية وانما على انه
الانتم صلواتهم هذه لم يكن هو شيئا ايضا فتمتلك التردد في الاقامة فارتفع
النية عليها ولا بد في تحقيق حقيقة النية من قطع القصد والعزيمة **في كل موضع**
الاجتهاد فاما قل في بعض مشايخنا من وجوب القراءة في الاديع لانه مقتضى كالمسافر
في هذا الموضع سجود التماس ان يسجد فيه قلنا ان السجود في الاديع من غير ان ينظر الى كونه
مقتضى ان كانت قراءة بنية وبالنظر الى كونه مقتضى ان كانت فرضا لانه لم يناد فرض
للقراءة فكانت عليه فرضا بغيره فما نحن فيه على ما بيناه من انه لا حق فيه ولا
قراءة على الاديع **والسجدة ان يقول لهم بعد التسليمين** وقيل بعد التسليم
والاولى **انما اصله** انهم قالوا في مسافر في قوله عليه السلام يا اهل مكة صلوا اربعا

فانما هو سفر رواد ابو داود وصحبه الترمذي **ولانه** يحتمل ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا
يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذلك هاهنا فيحكم بنفسه دصوله نفسه بناء على ظن اقامة الامام
واضاح دصوله سلامه على ركعتين **فان** قبل هذا يقتضي ان لا يشترط العلم بحال الامام
مقيم او مسافر لان الحاجة الى هذا القول فيما اذا لم يعرف حاله انه مسافر او مقيم
والا يلزم العيب او الكذب وذلك مما لا يليق في قاضيهما ونعم ان من اقتدى بامام
لا يدري انه مقيم او مسافر لا يصح اقتدائه لان العلم بحال الامام شرط الاداء بما عده
انتهى فالجواب ان من ادعى العلم بحاله في الاخر شرط لانه شرط ابتداء والمراد بما
ذكرنا عدم اشتراطه ابتداء كذا في العناية ويؤيد هذا الخبر ما ذكر في المسوط بل
صلى بالقوم الظاهر في حقهم او غير ركعتين وهم لا يدرون ان مسافرا او مقيما فصولهم
فاسوة سواء كانوا مسافرا او مقيمين لان الظاهر من حاله من هو في موضع الإقامة
انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى تبين خلافه فان سالوه فاخبرهم انه مسافر فارتد
صلواتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لا واجبا لانه لم يبين موقفا صفة
صلواتهم فلم ينفى ان يتوهم شيئا لوه فتحصل المعرفة هذا ولو قام المقتدى المقيم
قبل سلام الامام المسافر فصول الامام اقامة قبل سجدة رخص ذلك وتابع الامام
فان لم يفعل وسجد فسدت صلاته لانه لم يسجد لم يستحكم حروجه عن صلوة الامام
قبل صلوة الامام وقد بقي على الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيها
فان لا يفرق فسدت سجدة من الوضوء الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منه فلو
رخص وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب لا فراه **وبين** مسألة استخلاف الامام
المسافر مقيما في باب الحديث وتذكر ههنا مسائل التي ذكرنا في مسافر ومقيم ام
احدهما الاخر قلنا شرعا شكنا في الامام استقباله لان الصلوة متى فسدت من وجهه وجاز
من وجوه حكم بنفسه امامة المقتدى مضاع واحتمال كون كل منهما مقتدىا قائم
فيقتصد عليهما قبل تأويله اذا افرقا عن مكانهما اتفاقا فيجعل من بين الاخر
مقتدىا حله على السنة وقبل لا لان قيام المقتدى عن اليقين ليس شرط العمل به بل لو
لم يشكنا حتى احدث احدهما فخرج ثم احدث الآخر فخرج ثم شكنا فسد صلوة من خرج أولا
لان الثاني لا في الاول سواء كانا مسافرا او مقيما بالماخرج والاضاح مقتدىا بالماخرج
ثم لا يخرج الثاني خلا موقعا للمؤمن عن الامام وذلك مقتصد بخلاف الثاني فانه
خرج وهو امام فلا تعلق لصلواته بصلوة غيره ايلزم من مقتضاد صلوة الغير ضاحا
ويصلى اربعين مسافرا كانا ومقيما فيركع في الركعة الثانية فيجلب على رأس ركعتين
لان ذلك فرض على المسافر ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر لا تخولت
امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول من وجوه فسدت صلاتها
لان صلوة المقتدى فاسدة واحتمال المقتدى ثابت في كل منهما وكذا ان خرجا معا فلما
صلوة المقتدى عنهما لم يخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء في كل منهما ثابت وتوهمنا
ركعتين وقد اولم يجدنا ثم شكنا في الامام لم نقصد بصلواتها بل بقوم المقيم ويتم ادبها
ويتابعه المسافر لان المقيم ان كان اماما كان له ان يصل اربعين وان كان مقتدىا
انتهى اقتدائه اذا اقتد امامه قدر الشك ويتابعه المسافر في ذلك لانه ان كان اماما

تمت صلوة فلا تضره المتابعة في الزيادة وان كان مقتدىا انقلب فرضه اربعين
احتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ولو لم يشكنا حتى احدث احدهما
فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكنا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلوة من خرج أولا
دون الثاني لان الاول لو كان مقيما فان كان مقتدىا بالمسافر فاذا خرج المسافر
بعد فسدت صلاته فان كان الاول مسافرا ان كان اماما لم نقصد بصلوة لانه
خرج بعد الفراغ عن الاركان فلم يصير مقتدىا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كانت
مقتدىا نقصد بصلوة بخرج بعد فسدت صلوة من خرج أولا من وجه وجازت
من وجه فيحكم بنفسه اماما والمتاخر لا نقصد بصلوة لانه منفرد عند الخروج ويصل ركعتين
ليصير اربعين لانه ان كان مقيما لا بد له من ذلك وان كان مسافرا فلا اقتداء يجب
ذلك واحتمال الاقتداء ثابت وان شكنا في الذي خرج أولا فسدت صلاتهما لان صلوة
المقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت وان خرجا معا فصول المقيم تامة لانه
لو كان اماما لم يتحول امامته الى المسافر وان كان مقتدىا انتهى حكم الاقتداء فصار
وصلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتدىا وقد خلا مكان امامه وان شكنا بعد
ما صليا ثلوثا او اربعين لم يجدنا القياس ان يعتبر الاحوال ونقصد بصلوة المقيم لانه
ان كان مقتدىا بالمسافر في التسعة الثاني وفي الاستحسان يجوز صلواتهما ويجعل المقيم
اماما حله لانهما على الصلوة **وسيط** **الوطن الاصل** وهو مولد الانسان او البلد الذي
تأهل فيه وتوطن مع اهله وولده **بمثله** بان يتوطن في بلد آخر وينقل اهله اليه فيخرج
الاول من ان يكون اصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم بدخوله ماله ينو الإقامة فيه خمسة
عشر يوما الا ترى ان النبي عليه السلام جعل نفسه مسافرا بكة بعد الهجرة فقال انافوا
سفر ولوله ينقل اهله منه ولكنه اتخذ اهلا اخر سيلدا اخر لا يبطل الاول لان المدار
وجود اهله ولا عبرة بوجود الدار والعقار مع اهله على الصحيح على ما في المحيط و**ن**
تزوج المسافر في بلد له ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوما قبل يصير مقيما بمجرد اهله وقبل لا
عليما في فتح القدير **بالسفر** ولا بوطن الإقامة حتى لو عاد الى الاصل بالسفر ودخل فيه من
غير نية الإقامة يصير مقيما لان الشيء انما يبطل بما فوضه او يساويه وليس فوق الاصل
شيء فيبطل بمساويه وهو مثله لا بما دون وهو الإقامة والسفر **وطن الإقامة**
وهو الذي ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوما **بمثله** **والسفر والاصل** لان
الشيء يبطل بمثله وبما فوضه وبوطن والاصل فوق الإقامة والسفر فانه قبل فوضه
منه الوطن الاصل ايضا فلم يبطله **اجيب** باننا لم يبطله بالاثرو وهو ما روي
ان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة الى الغزوات ولم ينتقل وطنه بالمدينة
حيث لم يجد نية الإقامة خمسة عشر يوما بعد الرجوع واختلف الرواية عن محمد
في اشتراط تقدم السفر لثبوت وطن الإقامة فمن ظاهروا رواية عنه لا يشترط
وقرأنا في نصيب الوطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار
اليه منه مرة سفر حتى لو خرج من مصر لا نقصد بالسفر فوصل الى قرية ونو الإقامة
بها خمسة عشر يوما لا نصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مرة سفر بعد
تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية سيرتها من

دون مدة السفر فلو اقامه بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تقصر تلك القرية وطن اقامته **ويقضى**
فائسة السفر في الحضر ركعتين وفائسة الحضر تقضى في السفر ركعا لان القضاء بحسب الاداء
فمن وجب عليه اداء اربع ركعات في الحضر ومن وجب عليه اداء ركعتين في السفر فركعتين ثم يتبعهما
المعبر في السببية للاداء بقوله **والمعبر في ذلك هو آخر الوقت** فان كان فيه مقيما وجب عليه
الاربع في القضاء وان كان فيه مسافرا وجب عليه قضاء الاثنين لانه هو المعبر في السببية
لا لانه وان تفرقه دينيا في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تفرقه كما في حقوق العباد ولذا قالوا
فمن صلى الظهر وهو مقيم اربع ركعات ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله فخرج
فتذكر انه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر اربع ركعات لان صلوة الظهر
صارت كأنها لم تكن وصارت دينيا في ذمته في آخر الوقت وهو مسافر فيه فصارت في ذمته
صلوة المسافر بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم في منزله وقالوا ايضا لو بلغ القبي
او اسلم الكافر او اقام المجنون او ظهر الهالك في المزة اخبر بجبهه الصلوة بخلاف المزمع
اذا قاتله صلوة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فانه يجب ان يقضيها في العتمة قائما
لان الوجوب بقيد القيام غير انه وحصل له ان يفعلها حالة العذر بقدر وسعه في ذلك
يثبتها حالة العذر ذال سبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك يفعلها المريض قاعدا اذا قاتل
عن زمن الصحة اما صلوة المسافر فانه ليست الا ركعتين ابتد او المراد باخر الوقت هو
الجزء الذي يسبق المحرمة وفيه خلاف فخر والشافعي على ما ذكرناه في اول الكتاب **والعاصي**
في سفره بان يخرج عاقل او لدية او عاصيا على الامام او ابقا من مولاة او خرجت المرأة بلوهم
او في العدة او قاطعا للطريق **كغيره** اي كما لمطيع في الترخي برخصة المسافر لاطلاق
التصوص ولان نفس السفر ليس بعصية وانما المعصية ما يكون بعد اوجاب واداء
يتعلق بالسفر لا بالمعصية وهذا حجة على المشافعي في القول بان سفر المعصية لا يغيث
الرخصة لانها شرعت تخفيفا فلو يتعلق بما يوجب التخليط **وبينة الاقامة والسفر**
كغيره من الاصل دون التبع كالعباد والمرأة اذا اداها مهرها المثل اودخل بها **والجند**
اذا كان يندقم من الامير والافله ان يذهب حيث شاء لطلب الرزق وكذا الاصم المصاب
والكفيف مع الاستاد وفي فتح القدير التبع كالعباد والغلام والجند والمرأة اذا وقاها
مهرها والاجر والاسير والتليذ والمكره تعتبرية الاقامة والسفر من متبوعهم ودام
فيصيرون مقيمين ومسافرين ينتهون ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلون اختلعا في وقت
لزمهم حكم الاقامة فيلزم من وقت نية المتبوعين وقيل من وقت علمهم كافي وجه خطا الشيخ
وعزل التوكيل والاحوط الاول فيكون كالغلام المكي فيقتضون طهارة قبل علمهم
وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل بغيره وقيل بقصره وقيل ان كان بينهما مهاباة في الخدمة
قصره فنية المسافر وانتم في نية العتيم وقال في شرح المنية وان لم يكن بينهما فنية بعض
عليه ان يقدر على راس الركعتين **وبين** احتياطيا وعلى هذا لا يجوز له الاقتداء بالمقيم اصلا
لا في الوقت ولا خارجا انتهى وعلوه بان عبد المسافر لا يصح له بنية الاقامة ولا ما هه
بمنزلهما وهو الاقتداء بالمقيم فيلزم بناء القول على الضعيف في حق العدة الاولى لانها فرض
على المسافر دون المقيم **وتكون** النية معتبة من التوسع قالوا ان العبد لو اتم سيرة في السفر
ففي السيد الاقامة صححت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين فسدت صلاتها وكذا الوبايع

من مقيم حال سفره والعبد في الصلوة فسلم على راس الركعتين فسدت وفي حكم الاسير من بعث
اليه الولي والسلطان ليؤتيه من بلده والفرير اذا الزمه غريمه او حبيه ان كان قادرا
على اداء ما عليه ومن قصده ان يقضى دينه قبل خمسة عشر يوما فالتنية في السفر والاقامة
بنية والافنية الحابس كذا في فتح القدير **باب الجمعة** وهي فريضة حكمة بالكتاب
والسنة والاجماع يكفر جاحداها وكونها بد لا يمن الظهر يومئذ لاينا في فرضيتها وطقت
اطال ابن الهمام في بيان ادلتها ثم قال وانما اكثرنا فيه لما سمعنا عن بعض المجتهدين انهم
ينسبون الى مذهب الخنيفة عدم افتراضها ومنشأ غلطهم قول القدوري ومن صلى
الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عمد له كره له ذلك وجازت صلوة وانما اراد حرره عليه
وصحفت الظهر ظهرا لترك الفرض وصحة الظهر لما سئل كرو ومصرح اصحابنا بانها فرض
اكد من الظهر وبانها اربع ركعات انتهى وقال في البصر قد ذكرنا ذلك من جهلة زماننا ايضا
ومنشأ جهلهم صلوة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين
عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم قعودها في مصر واحد وليست هذه الرواية
بالمختارة وليس هذا القول اعني ختار صلوة الاربع بعدها مرويا عن ابي حنيفة وصاحبه
حتى وقع على ان اقيمت مرارا بعد صلواتها حتى فاعلى اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة
ليست بفرض ثم قال في موضع اخر ان صلوة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر قالوا اصله
في المذهب وبشرطها نعم ان احدهما الصحة والاخر وجوبه فاشار الى الاصل بقوله **لا يفتي**
اذا وهما **الابستة شروط المصروف** **وفناؤه** على ما سياتي بيانها فاعلى هذا الشرط لا يفتي
في قرية ومفازة لقول على لا الجمعة ولا التثنية ولا صلوة ظهر ولا صلاة اخرى الا في مصر جامع او
في مدينة عظيمة وقد روي مرفوعا وفي المنزلات ان الجمعة فرض على اهل مصر وجاب على
اهل فناء وسنة على اهل القرى الكبيرة المستحقة للشرائط نقله في شرح الفتاوى عن بعض
مشايخنا وفي الفقيه يلزم حضور الجمعة في القرى ولتغيب في القرى بانها فرض على اهل فناء
لا يجوز التغلف عنها كاهل المصر فلا معنى للفرق بينهما بالفرض والوجوب وبانه لا الجمعة
على اهل القرى قال لقول ابا داود الجمعة عليهم ليس بصحيح في المذهب لان المذهب عدم صحتها
في القرى فاذا دخل القرى والمصريون الجمعة ان نوى ان يمكث فيه يوما الجمعة لزمته الجمعة
وان نوى الخروج من مصر من يومه ذلك قبل دخول وقت الصلوة او بعد لا يلزمه الجمعة على ايضا
الفقيه ابي جعفر في الخلاصة يلزمه الجمعة ان نوى الخروج بعد دخول وقتها والمسافر
اذا قدم المصر يوم الجمعة على منزله ان لا يخرج يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة ما لم يبق الاقامة خمسة
عشر يوما ولو اراد المصر ان يسافر يوم الجمعة لا يابس به اذا خرج من مصر ان المصر قبل خروج
وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت لانه وان تقرر الوجوب على امر مرارا وهو
مسافر فيه كذا في قاضيان والخلصة وقال رحمه الله في شرح المنية ويكره السفر بعد
الزوال يوم الجمعة قبل ان يصلحها ولا يكون قبل الزوال لعدم وجوبها قبله ونوجه الخطا
بالسعي اليها بعد وهو الصحيح انتهى وجه ايضا عن الفتاوى الغياثية لو صلى الجمعة
في قرية بغير مسجد جامع والقرية كبيرة لها قرى وفيها والوا كما جازت الجمعة بنى المسجد
اولم يبق وهو قولنا في القاسم الصفاد وهذا قريب الاقوال الى الصواب انتهى **التعليق**
اي الخليفة عاد لا اوجبا في او متفليا سيرة سيرة الامراء بين الرعية على ما في الخلاصة

وقال في فتح القدير والمراد اذا كانت سلطانه يجوز امرها باقامة الجمعة لا اقامتها
اوثابته اي الامير والقاضي والخطيب والشرطي كذا في البحر كن في الخلاصة ليس في القائل
ان يصلي الجمعة بالناس اذ لم يؤمر بها ويجوز لصاحب الشرع وان لم يؤمر بها وهكذا في
قاضيها ان ايضا وفيها ايضا والى مصرات ولم يبلغ الخليفة موء حتى مضت بهم جمع
فان صلى بهم الجمعة خليفة الميت او صاحب الشرع او القاضي اجزاهم لانه فرض اليهم
امر العامة ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يامر القاضي ولا خليفة الميت
لم يجوز ولم يكن جمعة ولو لم يكن ثم قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل
جاء للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاية واهراء على اشياء من امور المسلمين كانا
على ولايتهم يقيمون الجمع انتهى فظهر منه ان اقامة الجمعة بمجرد اجتماع الناس على احد
موت الداعي جائز في موضع ليس فيه قاض ولا خليفة الميت لافي موضع وجد فيه امرها
وهو المراد بما في فتح القدير ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت الداعي لا يجوز
اقامته الجمعة **وكنت صريح** في العناية بان الناس اذا اجتمعوا على رجل بان يصلي لهم الجمعة
جاء اقامتها لم يلد قعيده بموضع معين وهو رواية في ادوين رستم فان الناس
اجتمعوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم مطلقا فيقول ما ظهر من قاضيها ان على رواية غير
التواتر وقال القاضي السلطان **اوثابته** ليس بشرط في اداء الجمعة لما روي عن علي بن
صلى الجمعة بهم حين كان عثمان محصورا بالمدينة وكان الخلافة في نوبته قلنا ان
الجمعة يقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم فلا بد من السلطان
اوثابته لقطع المنازعة بينهم **ومارواه** يحتمل ان يكون باذن عثمان واجتماع الناس
عليه على رواية ابن رستم ويدخل في التائب العبد اذا قلده ولاية ناجة فيجوز اقامته
الجمعة وان لم تجز قضيته وانكته كذا في فتح القدير والعبارة لاهلية التائب وقت
الصلوة لا وقت الاستئابة حتى لو امر الصبي او الذمي وفرض اليها الجمعة قبل يوم الجمعة
فبلغ الصبي واسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة كذا في الخلاصة وذكر فيها ايضا قبل
هذه المسئلة النظر في اذا امر على من اسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد
الاسلام وكذا الصبي اذا امر ثم ادرك وكذا الواسق حتى يصي او فراق ثم ادرك الصبي
واسلم النظر في ان يجوز حكمها انتهى ولا منافات بينهما وبين المسئلة الاولى لان الاولى
فيما فرض اليها الجمعة صريحا والثانية ليس كذلك ففرق بين الامر الصريح وعدمه والذي
صرح في فتح القدير ان بعض المشايخ لم يعرف بينهما حيث قال ولو امر بضراي وصبي على من
فاسلم وبلغ ليس لهما الاقامة للجمعة الا بامر جديد بعد الاسلام والبلوغ ولو قبل لهما
اذا سلمتا او بلغت فضل فاسلم وادرك جائز لهما الاقامة لان الاقامة في الولاية
جائزة وعن بعض المشايخ اذا كانا معقوبين لهما قبل الجمعة فاسلم وادرك جائز لهما
الاقامة كالآتي والاخرى اذا احرابا فبرأ وحفظ وعلى ولا يجوز لان التقويض
وضع باطلا كذا في قاضيها ان على هذا الجنب اهلية التائب وقت الاستئابة واعلم ان
من فرض اليه امر العامة في مصر فان له ان يقيم الجمعة وان لم يفرض اليه السلطان
اقامتها صريحا سواء حرمة السلطنة فانها لا يقيمها اصلا وسوى القاضي الذي لم يؤمر
باقامتها صريحا على ما في قاضيها ان والخلاصة فانها صريحا بان القاضي ليس له اقامة للجمعة

مالم يامر به السلطان لكن قيل في الخلاصة يعرفهم اي عرف علماء الحنابلة واليه يرجع قلنا في البحر
بعد ما نقل بمباراة الخواصة نقلا عن الظهيرية وعن **ابن يوسف** انه قال اما اليوم فالقاضي
يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء وامراء القضاة ان يجتمعوا بالناس انتهى قيل اراد بالقاضي
قاضي القضاة **اقول** ليس بشي لانه خلاف التبادر ولان امر الخلفاء اعم من قاضي القضاة
وقاضي البلدان والمحاكم ان القاضي اقامة الجمعة والاستخلاف بها عنه الحاجة في زمانها
وهو واقعة الفتوى وهل للخطيب الاستخلاف لا قاضيتها وان لم يامر الخليفة صريحا
وهذا في الخبر فيه حتى قال في البحر انه متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب
المقر من جهة الخليفة او والي مصر له ان يستخلف بغير الخطبة بغير اذن لمرحلة
فقيل في الفرز والتمرر لاستخلف الامام اي الخطيب للخطبة اصلا ولا للصلوة ابتداء
بل يجوز بعد ما استحدث الامام الا اذا كان ما ذكروا من سلطان الاستخلاف في
يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه فان الناس عنه غافلون انتهى **وقال** في البحر قد عمل
بذلك بعض القضاة في زماننا حتى اخرج خطيبا من وظيفته بسبب استئابة من غير
اذن ثم نقل عن النخعة ان اذن السلطان **اوثابته** انما هو شرط اقامتها عند بناء
المسجد ثم بعد ذلك لا بشرط الاذن لكل خطيب فاذا قرئ المناظر خطيبا في مسجد
فله اقامتها بنفسه وبنايه وان اذن يستصحب لكل من خطيب ثم نقل عن الدوالي
امام خطيب فامر من لم يشهد الخطبة ان يصلي بهم الجمعة فان ذلك الرجل من شهد الخطبة
فصل بهم الجمعة جائز لان الذي لم يشهد الخطبة ولم يامر بغيره لا يجوز خلاف ما اورد
في الصلوة فاصدث ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز لانه اذن يؤدى الصلوة
بالجمعة الاولى لا بحرية مبتدأة وبالخطبة انما هي شرط الافتتاح لا البناء انتهى
وقال رحمه دلالة هذا على جواز الاستخلاف ان كان المراد بالامام نائب الدوالي
اي الخطيب المعترف من جهته فقد جرت له الاستخلاف في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث
ولا بالعدو وجوز لنا به ان يستخلف ايضا مع انه لم يفرض اليه ذلك صريحا والى
المراد بالاخر هو الدوالي فيجوز لنا به ان يستخلف وكل منهما اذن على جواز الاستخلاف
للخطيب من غير ان يصرح بم استدل عليه ايضا بما نقله عن قضاء الهداية وبما في
البدعي ان كل من ذلك اقامة صلوة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه ثم قال
وقد التفتت كلهم على ان الخطيب الاستخلاف بشرط ان يكون التائب شهد الخطبة
ليكون كان التائب خطيب بنفسه ولم يقيده واما اذن الحاكم ولا بالاعداء في الغزى
على ما في الدرر **ومرر** هذه الرواية ايضا في شرح المشي وخاصلا ان الاستخلاف
للخطيب جائز كونه ما كان سواء كان ذكرا او نكرا ولا يستخلف ولا كان له عند ذلك
اقول هذا خبرنا على مقدته في حديثها ما ذكره في كتاب القضاة ان الجمعة على شرط الفتوى
لترفته فكان الامر بها اذ لا بالاستخلاف لانه لا يملك السلطان ان يعلم ان الخطيب
قد فرض له الجمعة المؤتممة الى التفرقة فكان امره بالاقامة امره بالاستخلاف بخلاف
القضاة حيث لا يجوز للقاضي ان يستخلف غيره على القضاء بواذن لانه ليس على
شرح الفتوى لعدم توقيفها **والجواب** ان من قام مقام غيره لغيره فقط لا يجوز الاستخلاف
كالاستخلاف فان له ان يهيئ لانه يملك المشافع لنفسه في ذلك التائب ايضا والخطيب

فانما مقام السلطان لنفسه وللناس معا فان اذنه الجمعة واجب عليه كما وانما
فله ان يستخلف الخطبة والصلوة ابتداء وبعد ما احدث في الصلوة او قبل الشروع
فيها بعد ان خطب ولو كان اذن له مراحه عماد يهين المقدس لكن لا بد في صورة
الاستخلاف في الصلوة بعد ان خطب ان يكون الخليفة ممن سمع الخطبة والا فلا يجوز
لانها من شرائط افتتاح الجمعة بخلاف ما لو خطب وافتتح الصلوة ثم سبقه الحوت والافلا
كان له ان يستخلف من لم يسمع الخطبة لان الخليفة مع بان لا يفتتح والخطبة ليس من شرط
البناء ثم الاذن بالخطبة اذن بالصلوة وبالعكس ولا حاجة لكل منهما الى الاذن مستقلا
على ما في الفتاوى وهذا لا يشبه فيه فيما اذا حدث الخطيب عندها اذا لم يكن به
عذر وليس له اذن مراحه فانظر الى المقترحة الاولى وان لا يجوز الاستخلاف لان
الاولى وان لا استخلاف في صورة عدم الاذن له مراحه بوجود الاذن دلالة من حيث
ان السلطان يعلم ان العواض المأخوذة من الاداء بنفسه قد جرت المأمور وانها
على شرط القوات فالأمر بالاقامة امر بالاستخلاف وان لم يصح فاذا لم يكن معه عذر لم يجر
الاذن دلالة لا تنافي المناط وبالنظر الى المقترحة الثانية ان يجوز لها ان تستخلف
بالعذر فالأمر بعدم الجواز لان الشيء اذا كان بين الجواز وعدمه فالأمر بالاقامة
عدمه وهو لا يجوز خطبة عند حضوره الاصل في صورة وجود الاذن الاستخلاف ولو دلالة
يجوز لانه في الحقيقة خليفة السلطان وانما في الصورة المذكورة اعني ان يكون معه عذر
ولا اذن مراحه في بناء على ما ذكرناه ولا يجوز لعدم الاذن الاستخلاف في الصلاة قال
في قاضيه ان رجل خطب يوم الجمعة بغير اذن الامام والامام حاضر لا يجوز ذلك الا
ان يكون الامام امره بذلك انتهى يعني ان كان له اذن الاستخلاف ولو دلالة فاختلف
رجل وحضر مع الخليفة جاز ولا يبرأ منه ان الامام اذا امره بالخطبة وحضر هو
جاز سواء كان مازنا ولا لا فاختلاف اولاه **وقت الظهور** لان وقت الاصل وقت البذل
ايضا فله بفتح قلبه ولا يبرأ من ان شرعية الجمعة مقام الظهور على قدر القياس لانه
يستعطف اربع ركعتين فترعى الخصوم شيئا من التي ورد الشرع بها فلم يثبت دليل
على نفي اشتراطها ولم يثبتها النبي عليه السلام خارج الوقت في عزم ولا بد من الخطبة
فيه فيقتضى الاشتراط كون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله لا تقع الشرط وعلى اشتراط
تفصيل الخطبة اجماع ولو خرج وقت الظهور قبل ان يطلع من الجمعة فسدت الجمعة وهو لا يعتق
الظهور وكذا اذا خرج الوقت بعد ما قد قويت الشهادة قبل السلام وتقولان في مقام
انما يقتضيه بعد فراغ الامام والوقت ياتي لتمام الجمعة وان خرج الوقت فسدت الجمعة
في وقت الوقت فقال الشافعي في الحديث ومن قرأ ما لك واحد ومحمد في رواية ابن الجمعة
والظهور قبله عنها وقال ابو جعفر وابو يوسف والشافعي في القديم العزم هو الظهور
لكونه امر باسقاطه باذنه الجمعة وقال محمد في رواية ابنه اخبرها عن ابن القيمين اليه
وتكثرت في وقت الظهور **الخطبة** لا بد من ولائها عليه السلام باصلا لها برونها
على ما ذكرناه واشترط في الزبدي ان تكون بحضر جماعة تتفق بهم الجمعة وان كانا
الضمان او شيئا ما وفي الخلاف ما يفيد خلافه حيث قلنا او خطب وحده ولم يحضر
ايها لا يجوز وفي الاصل قلنا في حديثه وان كان ولو حضر واحد او اثنان وخطب وصل

بالثلاثة جاز ولو خطب بحضر النساء لم يجز ان كن وحدهن ولو كان بعض الرجال كنهم نيام
او عبيد او مسافرون او صم او بعيده لم يسمعوا جاز ولا يضرها عدم عن الامام انتهى وانما
منه انه يكفي لو حضرها شرط حضور واحد اما الصلوة فلا بد فيها من الثلاثة على ما ساق
وفي فتح القدير ان الخطبة شرط لانعدام الجمعة في حق من يثني التحريم لها لا في حق كل
من صلاها واشترط حضور الجميع او الواحد على اللغو في المذكور ليحقق معنى الخطبة
لانها من النسيات فمن هذا قالوا لو احدث الامام فيها فقدم من لم يشهد جاز
ان يصل بهم الجمعة لانه بان لا يفتتح والخطبة شرط لانعدام التحريم لا البناء انتهى
الى بعضها من المتقدمين الذين لم يشهدوا والخطبة ولم يستمعوها فعلى هذا كان القياس في
لو افسدها الخليفة التي لم يشهدوا ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا
جواز استقبالهم بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكمه ولو افسد الاول استقبل بهم
فكذلك الثاني ولو احدث الاول قبل الشروع في الصلوة فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز له
قدم هذا المقدم غير ممن يشهد قبل يجوز وقيل لا لانه ليس من اهل اقامة الجمعة بنفسه
فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدها فقدم هذا الجنب
شهدها حيث يجوز لان الجنب لشاهد من اهل اقامة بواسطة الاعتساف فصح منه
الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول صبيا او معتوها او امرأة او كافرا فقدم هؤلاء
غير ممن يشهدوا لم يجز لانهم لم يصح استخلافهم فلم يصح ادهم خليفة فلا يملك الاستخلاف
فالمقدم عن استخلافه ادهم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في
غيرها من الصلوات لا شرط اذن السلطان المتقدم صريحا او دلالة فيها على ذكرناه
دون غيرها ولادلالة الا اذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس ادهم
كذلك ولو لم يقدم الاول ادهم فقدم صاحب الشرطة او القاضي جاز لان هذا من امور
العامة وقد قلدها الامام لامور العامة فنزلا منزلة ولو قدم ادهم جاز لا يشهد
الخطبة جاز لانه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم **قبلها** لانها شرط
وشرط الشيء مقدم عليه ولا ينافي وقت كذلك فلا يصح ان يخلو الواقع الا بدليل ولا
دليل في وقتها اي وقت الجمعة حتى لو خطب قبل الزوال وصلها بعد لا يجوز وفي الصحيح
هل تقوم الخطبة مقام الركعتين منهم من قال انها تقوم وبهذا لا يجوز الا بعد دخول الوقت
ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا شرط لها سائر شروط الصلوة من استقبال القبلة
والطهارة انتهى **والجماعة** وهي شرط لانعدام الاداء عند اوج لانعدام التحريم عندها
وساوي بيان فائز الخلاف وبيان اقلها عند الطرفين **والاذن العام** من السلطان او
نايبة مراحه او دلالة حتى لو علق السلطان باب قصر وصل باصحابه لم يجز لانها من شرائط
السلام وان فتح باب قصر واذن للناس بالدخول يجوز ويكره لعدم قضائه حق الجميع
والمركل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود على ما اختاره اكثر في الاما
الرخي وهو قول ابو يوسف فلي هذا ان كل موضع قاضيه او امير امرأة او محكم لا يكون
مصلح لانها لا يقيم الحدود والعقاص كذا في فتح القدير فليزم منه ان لا تقع اقامة
الجمعة في ذلك الموضع وانما مراحه على ما خرج به في البحر عن البدائع قال ان المرأة
اذا كانت سلاطة قامت رجلا صالحا للامامة باقامة الجمعة تقع انابتها لانها

تصلح سلطنة فقحة انما بها كذا قالوا وقد ذكر في فتح القدير ايضا في اول باب وقال في
المقدمة ويشترط في المصطفى ان يكون القاضي او الوالي مفتيا وفي الفقهية اسقط الابر
فقال المصطفى في الرواية ان يكون فيه مفتي وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام **وقال ابو**
اجتمع اهله اي من يجتمع عليه الجمعة لا كل من كان فيه **في أكبر مساجد لا يجمعهم** واختاره
التلجي وقيل انه كل موضع يكون فيه كل محترف ويعيش بحرفته ويوجد فيه جميع ما يحتاج اليه
الناس في معاشهم وقال ابو جعفر المصطفى في مسكن واسواق ورسايق وواليد
المطلوع من اظلام وعالم يرجع اليه في الحوادث وعن محمد كل موضع مصر الامام فهو مصر
حتى لو بعث الى قرية نائبا لاقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الاحكام بعينه مصر فاذا اذن
يلحق قري وقد وقع الشك في بعض قري مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها في الحاقاق
مبنى قاضي الناحية وهو قاض يولي كورة باسرها فيا في القرية احيانا فيفضل ما اجتمع فيها
من الدعاوى وينصرف وال كذا لك هل هي مصر في فتح القدير والذي يظهر باعتبار كونها
مقيمين بها وال لم تكن قرية اصلا اذ كل قرية مشهورة بحكمة وقد يعرف بالعرف بين قرية لا ياتها
حاكم فيفضل بها **المصروفات** حتى يحتاجون الى دخولها مصر في كل جاذبة لفضلها وبين ما
ياتيها فيفضل فيها واذا اشبه على الانسان ذلك ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة يوليها
اخر فرض ادركت وقته ولم اوذ به بعد فان لم تقع الجمعة وقت ظهر وان سقطت كانت غدا
وكذا اذا تعددت الجمعة في مصر وشك في ان جمعة سابقة او لا ينبغي ان يصلي اربعا بعد
عليها ذكرناه بناء على ان اباح لا يجوز تعدد ها في مصر واحد على ما يستخرج به وروى
الاملاء عن ابي يوسف انه لا يجوز في مسجد في مصر ان يكون بينهما ثم يركب حتى يكون
كمصريف فان لم تكن الجمعة لمن سبق فان صلوا معا ولم يترد المسابقة ضد تادعته انما يجوز
في موضعين اذا كان المصطفى لا في ثلاثة **وهل تنوب عن الادب** عن سنة الجمعة في فتح القدير
انه اذا زال اشتباه بعد اداء الادب التحق وقوعها فلا تنوب عنها اما اذا دام الاشتباه
قائما فلا تجزم بكونها فلا يقع النظر في انها سنة او لا ينبغي ان يصلي بعدها السنة لان
الظاهر وقوعها ظاهرا لانه لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوطها
وهذا بناء على الرواية المذكورة عنه والصحيح جوازها في مواضع على ما ساق في فضل الصحيح
يحكم بوجود الجمعة ولهذا قال في البران الاحتمال في ترك الادب بعد الجمعة لما في فعلها
من المفسدة العظيمة من اعتقاده الجهلة ان الجمعة ليست بفرض فيشككون في فعلها وان
صلوها فالاولى ان يصليها في بيته خفية **وفناؤه ما انفصل به** اي بالمصريان لا يكون في بيته
وبين عمران مصر فرجة حتى لو كان بينهما فرجة من مزارع ومراع وغيرها فلا تجب الجمعة
على اهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء من المصطفى **المصالح** من مصلى الجنازة وموضع
الاجتماع والروى وقليم الفرس وهذا التعريف مراد عن ابي جعفر وابي يوسف ولم يعتبر استماع
الاذان والقلوة والميل والامبال وفي **الادب** ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله
من غير تكلف يجب عليه الجمعة والا فلا وفي **المحيط** المختار مقدار ميل او ميلين وفي الرواية
المختار والفتوى قد روي وهو ثلثة اميال وعن الامام حسام الذين يجب على اهل الموضع
القريبة الى البلد التي هي نواحي القران الذين يسمعون الاذان على المنارة باعلى صوت وهو
الصحيح **وتقع** اي الجمعة في مصر في مواضع وهو قول محمد والرواية الصحيحة عن ابي جعفر وقال

الامام

الامام السرخسي الصحيح من مذهبنا في جواز اقامتها في مصر في مواضع متعددة وبه نأخذ
الاطلاق لاجمة الا في مصر حيث اشهد المصطفى وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا
خصوصا اذا كان مصريا كصر وقسطنطينية فان في التزام اتحادا لموضع حجابيت
لاستدعائه بطول المسافة على اكثر وعنى الامام في موضع واحد فقط فلي هذه الرواية
لواذيت في موضعين او اكثر من مصر فالجمعة لا ولا تجزئة وقيل فراغا وقيل جميعا على الاطلاق
بينهم وان يعلم الا في فسد تا على ما ذكرناه **وعند ابي يوسف في موضعين في مصر** رواه
الصحاب الاملاء عنه واستدلوا بانها جامع الجماعات وروى بان الاجتماع حاصل مع التقدير
في مواضع ايضا **ان حال بينهما** اي بين الموضعين ثم عظيم كدجلة ونحوها حتى كان ابو جعفر
يأمر بقطع المصطفى ليعبر بذلك موضعين كل منهما مصر في مصر في الموسم عند ابي جعفر
وابي يوسف لان حالها في الموسم وال وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام ولها بناء والسوق
وسكن خلافا لمحمد فانه جعلها كقرات **تصح الجمعة فيها عندها الخليفة وامير الجواز**
يقا كان الخليفة او مسافرا لان الولاية ثم لها وهو المصطفى لاقامة الجمعة بعد كون
الحل صالحا للتمتع والخليفة وان كان قصد السفر لم يكن السفر انما يترخص في الترخل لانه
ينع عنها وسيصح ان المسافر يجوز ان يؤثر في الجمعة فكذلك يجوز ان ياذن في الاقامة اذا
كان ممن له الاذن بخلاف ما اذا كان الحل غير صالح للتمتع فلذا قالوا اذا سافر الخليفة فليس
ان تجتمع في القرية كالبراري **الا في الموسم** لانه على مورد الحج لا غير لا اذا كان ثاذا وان
السلطان او من امير مكة في يجوز مسافرا او مقيما وقيل ان كان مقيما يجوز له الاقامة
مطلقا والصحيح هو الاول **ولا يعرفات** لانها معافاة لا تتمتع باجتماع الناس فيها **ونحن**
الخطبة تسبحة ونحوها من تحميد او تهليل لاطلاق وقوله نعم فاسعوا الى ذكر الله وغيره
فضل بين كونه ذكر طويلا يسمى خطبة او ذكر لا يسمى خطبة فكان شرط الذكر الا في اربع
القاطع غير ان المأثور عن ابي عليه السلام احتيادا احد الفردين اعني الذكر المسمى بالخطبة
والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا **اوستة** لانه الشرط الذي لا يجزئ غيره ان لا يكون
يا ناله لعدم الاجمال في لفظة الذكر وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب دينها
وقد ثبت عليه بقصة عثمان انه لما خطب في اطل الجمعة وفي الخلافة صعد المنبر فقال
الحمد لله فاربح عليه ونزل وصلى بحضر من الصلابة ولكنه لا بد ان يقول ذلك بقصد الخطبة
حتى لو قال الحمد لله لعاطس او لتجبت لا يجزئ عن الواجب على ما في فتح القدير وقال في البحر
على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عثمان خيفة في رواية تخاف السمية
عن الذبيحة **وعن ابي جعفر** في رواية اخرى انه يجزئ انتهى **وعندها لا بد من ذكر طويلا يسمى خطبة**
وهو مقدار ثلثة ايات على ما ذكر في الكرخي وقيل مقدار ان تشهد العبد وربوله ومادد
ذلك لا يسمى خطبة **عمر** قال الشافعي لا بد من خطبتين اعتبارا بالافرق والجمعة عليهم
ما تكوناه وذكرناه ولا نعلم ان ما دون ذلك لا يسمى خطبة ولو سلم فهو عرف على وقع
لا يستحباب ونحن نقول به وان جاز ان يكتفى بالادنى كما في الركوع والجمعة **وسننها**
قالوا سننها خمسة عشر احدها الطهارة حتى كرهت للحديث والجنب وعن ابي جعفر
لا يجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القدر وجهه ورابعها القعود قبل الخطبة
وقاسمها ان يسمع القود الخطبة فان لم يسمع اجزأه وسادسها ما روى الحسن عن ابي جعفر

انه يخطب خطبة خفيفة وهي مشتمل على عشرة ابداء بحمد الله وثانيها الشاء
عليه بما هو اهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلوة على النبي عليه السلام وقاسمها
العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وسابعها باللوس بين الخطيبين وثامنها ان يبيد
في الخطبة الثانية الحمد والثناء والصلوة على النبي عليه السلام وتاسعها ان يريدها
الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطيبين بقدر سورة من طول المفضل
فلنجل جملتها خمسة عشر كذا في الجمع **ان يخطب قائما للثلاث على طهارة**
قلو خطب قاعدا او بدو طهارة يخوف ويسمي **خطبتين يفصل بينهما بحلقة مقدار**
ثلاث ايات في ظاهر الرواية وروى الطحاوي مقدار ما ييسر موضع جلوسه المنبر **مستلحق**
على تلاوة آية روى انه عليه السلام قرأ سورة العصر مرة لا يستوي اصحاب المنابر واصحاب
المنعة اصحاب الجحفة هم الفايزون **والايضا بالتقوى والصلوة على النبي عليه السلام**
والحمد والثناء على الله **فكر ترك** واحد من ذلك لان ترك الشئ مكروه وهل
يشترط الصلوة عقيب الخطبة بلا تراخ فقد صرح في البحر انه ليس بشرط وهو الظاهر من قول
حيث قال ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لوقت كرا امام فائمة في صلوة الجمعة ولو كانت
العاشرة الورع حتى فسدت الجمعة لذلك للترتيب فاشتغل بقبضتها وكذا لو كان في
الجمعة فاحتاج الى اعادةها او اتمتع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزا وكذا اذا
خطب جنبا بطريق التثنية وصل في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا او جنبا ثم توفى
او اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فقد روي وجامع واغتسل ثم جاء استقبل
الخطبة وكذا في المحيط معكرو بان الاول من اعمال الصلوة بخلاف الثاني **واقول الجماعة ثلاثة**
سوى الامام عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف اشان سواء له ان في الشئ معنى اجتماع والجمعة
منبئة عن معنى الاجتماع لانها مشتقة من الجماعة وكون اقل مدلول الجمع الصبي ثلثة
لا من ما نحن فيه اذا شرط ليس جماعة يكون مدلول صيغة الجمع لا مدلول لفظ الجمعة
وقد تحقق ذلك بالاشان والابن ان الجمعة وان كانت منبئة عن اجتماع مطلقا كثر
المخاطب ورد بالجمع الصبي في قوله **فما سمعوا الى ذكر الله** وقل الجمع الصبي هو الثلثة
على الصحيح فان قيل فليعتب بهذا في اثنين مع الامام فلو حاجة الى الثلاث سوى الامام فليعتب
بالجمعة شرط على صفة كالا امام فلو يعتبر احداهما مع الاخر شرط لان قوله **فما سمعوا** يقتضي
ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي اكرافا للثلاثة ولا بد ان يكون كلهم من صلح اماما فلي
اذا كان احد هم امرأة او صبيا او مجنونا لا يجوز بخلاف العبد والمسافر فان الجماعة
تتم بهم صلواتهم الامامة قد يقال ان قوله **فما سمعوا** خطاب عام لكل من اجتمع شرائط
الوجوب ولا دلالة فيه على شرطية الاجتماع كما في قوله **فما سمعوا** والصلوة واقا الزكوة
وعيم ولو سلم انه شرطية اجتماع كل من يجب عليه الجمعة لا الثلاثة فقط اذ لم يرد من العلم
ههنا اخص الخصوص والالكان الجمعة فمن كفاية وليس كذلك ففي جمعة الاجتماع وثا
لا يدل على الثلاثة سوى الامام وبهذا ظهر قوة قول ابي يوسف **وقيل محمد** والله
انه مع ابي حنيفة واعلم انه لا خلاف في ان الجماعة شرط لصحة الجمعة لكنهم اختلفوا في ان
شرط بلو اداء كما ذهب اليه زفرا ولا فساد الصلوة كما ذهب اليه ابو حنيفة ولا فساد الجمعة
كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد فاستدلوا بهذا الخلاف بقوله **فلو نفر** **وقيل سجد** **اى**

سجد الامام **ينبغي ان يقرأ** الامام **الظهر** عند ابي حنيفة لفساد الجمعة لان قضاء شرطها لا ينافي
عنده بشرط لان قضاء الصلوة وهي لا تنقض ما لم تتم ولا تتم ما لم تقيد بالسجدة لانها قبل
السجدة تقبل الرقص فيشرط دواها الى السجدة **وعندها لا يستأفها بل يبنى الظهر**
على الجمعة لعدم فسادها لانها بشرط لانفساد التسمية عندها وقد وجبت ودواها
ليس بشرط فيصح البناء عليها وقال زفرا اذا نفرها قبل القعدة بطلت لانها بشرط لانها
فلا بد من دواها الى الاداء كالوقت قلنا ان الاداء قد ينفك عن الجماعة كما في المسير
والاخرى فاقول ان اداها بالجماعة فلا بشرط ودواها فضاوت كالحطبة واذا نفرها
بعد التقييد بالسجدة بنى عليها بافتاق الثلاث **وتبطل بخروج وقت الظهر ولو بعد**
قد التشهد لغوات شرطها ويتكلم فلو عدها خلا فالحمد على ما قرئ في اصله ولما
فرغ من شرط صحتها شرع في شرط وجوبها فقال **وشرط وجوبها ستة الاقامة بمصر**
فلا تجب على مسافر ولا على اهل قرية وبرية والذكورة فلا تجب على المرأة **والصح** فلا تجب على
المريض والضعيف **والحرية** فلا تجب على العبد هكذا اطلقه في الهداية فمثل الماذون و
المجور والمكاتب والعبد الذي خرج مع مولاه على باب المسجد لحفظ الدابة والعبد الذي
يؤدي الضريبة وقال في فسخ العتيد وقد اختلفوا في المكاتب والماذون والعبد الذي
خرج مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة اذا لم يخل بالحفظ وينبغي ان يجزى ان يخل في
مقتضى البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة والمستاجر ان يخرج الاجير
عن حضور الجمعة في قول ابي حنيفة وقال الدقاق ليس له منعه فان كان قريبا لا يحل
شئ وان كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله فان قال الاجير حط عن الربيع بقدر
اشتغاله بالصلوة لم يكن له ذلك والمطر الشديد والاختفاء من السلطان انما لم
ايضا وفي الجحش اذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة او العبد من غير ان يراه
ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز وانما فلا يحل له الخروج لان الحق في ذلك
وسلامة العيين والرجلين فلا يجب على الاعمي **وان وصيلة** **وجدة** **قالت** **وهذا لا**
السافر واهل القرى يلزمهم الحج بالحنورة وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة
مولاه والمرأة مجتدة زوجها فعدت ذوا فدا للحج والفرق بين هذا في الاعمي قوله
ابن حنيفة لا يعتب شخصاً قادرا بقدره **فالمها** عند وجود القادر متبرعا او
بالاجارة وله مال لان القادر بقدره الغير بقدره قادرا عندها ولو وجد الاعمي في المبيع
واقبت الجمعة فالظاهر انها يجب عليه لانفساء المانع وهو الحج **وكذا الخلاف**
في الحج ومن هو خارج من المصر ان كان يسمع النداء اى المصر يجب عليه عند محمد وبني حنيفة
وفي المحيط ظاهر الرواية عن اصحابنا لا يجزى شهود الجمعة الا على من سكن المصر والارباب
المتصلة بالمصري لا تجب على اهل السواد سواء كان السواد قريبا او بعيدا وعن محمد
انه اذا كان بينه وبين المصر ميل او ميلان او اميل فليجبه الجمعة وان اكر من ذلك فلا
وعنه ايضا اذا كان بينه وبين المصر ميل من قرصين فليجبه الجمعة وان اكر من ذلك فلا
ان كان كل موضع خرج الامام اليه واقام فيه الجمعة جازت جمعة وعدها اضلي
اهل ذلك الموضع الحضور الى الجمعة وكل موضع لو خرج الامام اليه وجمع لم يضر
فلا جمعة على اهله وقدر الخلاف في توقيت الغناء **ومن لا جمعة عليه** اى من صار اهلا

كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد والاعمى **ان اذاها اجبت عن فرض الوقت** ويسقط عنهم
الظهر كالمسافر اذا صام لانهم يحلوا العرج المستقل عنهم وقد ذكرنا الخلاف في فرض
الوقت ان الظهر والجمعة قيد بالجمعة لان من لا يج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد
قالج يسقط عنه حتى لو ايسر بعد فلا يج عليه لما ذكرناه من انه يحل العرج وان كان بعد
اهليته كالعبد اذا ج مع مولاه فانه لا يجزئ عن حجة الاسلام حتى يواخذ بحجة الاسلام
بعد حريته وهل الافضل صلوة الجمعة او صلوة الظهر من لاجمعة عليه والذي يظهر
الهداية والعناية ان الافضل للجمعة لان المذكور فيما ان صلوة الظهر لم
يوم الجمعة رخصة فدل هذا ان الجمعة لله عزية الامارة لان الافضل من الصلوة
في البيت فيكون الظهر افضل لمن وفي فتح القدير عن الكافي في صفة ان صلى الله عليه ولم
اقام الجمعة بمكة مسافرا فدل هذا ايضا ان الجمعة افضل لهم من الظهر ولقد رتبته
بعض الحواشي على فتح القدير قال قوله ص ان عليه السلام اه بيده ما رواه ابو داود
عن ابن عمر ان اذا كان بمكة فضلى الجمعة تقدم فضلى ركعتين ثم تقدم فصل اربعا
واذا كان بالمدينة فضلى الجمعة ثم رجع الى بيته فضلى ركعتين ولم يصل في المسجد فقل
له فقال كان رسول الله عليه السلام يفعل ذلك وهكذا رواه ابن الهيثم في اخراجه
ثم قال فقد اثبت هذا بسنن بعد الجمعة بمكة فالظاهر انها سنة غير ان اذا كان بالمدينة
وفيها المنزل الميثا له صلى فيه وهو بمكة في صلوة الجمعة انما كان مسافرا فكان يصلها
في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدينة انتهى فعلم منه ان ما صلاه الناس
بعد الجمعة اربعا بنية الظهر لاخر لم يصلها النبي عليه السلام ولذا قال في البراهين
لا اصل لها في المذهب **وللمسافر والعبد والمرضى ان يؤتم فيها** قال في لا يجوز ان يؤتم
فيها لانه لا فرض عليهم حتى يصح امامتهم لمن عليه الفرض فاشبه الصبي والمرأة قلنا هذه
رخصة فاذا حضر واقع فرضا واما الصبي فلا اهلية له والمرأة لا تقبل لامامة الرجل
وقال الشافعي في صحاح امامتهم ولا يتفقد بهم الجمعة لعدم الفرض عليهم قلنا لما صلوا
فدون صلوات الا فتداء اولي ولذا قال **وتنعقد بهم** رداله **ومن لا عز له لوصلي الظهر**
قبلها جاز مع الكراهة مخبريا لا قضاء الى ان الشافعي الذي هو في حقنا قلنا لا تقاد
اطلقه فمثل ما اذا صلى في بيته ولم يسي الى الجمعة وما اذا صلى في الجامع ولم يصل الجمعة
مع الامام حيث لا يبطل ظهروا لانه لم يرغب في الجمعة هذا عندنا وقال الشافعي لا يجزئ
ظهروا بناء على ان الاصل في هذا اليوم هو الجمعة عنهم لا الظهر كما هو كذلك عندنا
ثم اذا سعى اليها والامام فيها يبطل ظهروا يجزئ السعي اليها عندنا فيج فاذ ابطل
ينقلب غلوا وقال لا يبطل ما لم يدرك الجمعة ويشترع فيها لان السعي دون الظهر
لانه ليس مقصودا بنفسه بل وسيلة الى اداء الجمعة والظهر مقصود بنفسه والنسئ
لا يبطل فوقه وانما الجمعة هي فوق الظهر لانها امرنا باسقاط الظهر بها فتبطل ما
دونه بمجرد الدخول فيها مع الامام سواء اتم معه او لا على ما في العناية ولا يجزئ ان
فرضية السعي مخففة بالجمعة من الصلوات فكان من جملة اركانها الجامع الاختصاص
فكان مؤثرا في ابطال الظهر كن هذا ليس على اطلاقه بل اذا كان الامام في الصلوة
حيث يمكنه ان يدركها وان لم يدركها او كان لم يشترع بعد ثم اقامها بعد السعي

وانما ان كان الامام فرغ منها او قارن الفراغ السعي او لم يعقها اصلا لعذر لا تبطل
وان كان فيها او لم يشترع بعد لكنه لا يرجح ادراكها للبعد ونحو لا تبطل عند العرفين
وتبطل عند في تخريج البخاري وفي فتح القدير وهو الاصح ثم اختلفوا في معنى السعي عند
والعناية الانفصال عن داه حتى لا يبطل قبله وقيل ان اخطا خطوتين في البيت الواسع
تبطل وكره المعذور **وروي المسجون اداء الظهر بجماعة** قبل الجمعة وبعد ها وقال في الخلاصة
ويستحب للمريض ان يؤخر الصلوة الى ان يفرغ الامام من صلوة الجمعة وان لم يؤخر يؤخر هو
الصحيح انتهى والذي يظهر منه انه يكره له اداء الظهر منفردا ايضا قبل الجمعة ولم يذكر
حكم سعي المعذور وبعد اداء الظهر فتيه خلاف بيننا وبين الشافعي فقال الشافعي ان
اذى الظهر ثم سعى الى الجمعة لا ينتقض ظهروا لان المعذور وغيره مطالب باداء الجمعة قلنا
ينتقض ظهروا كظهور من لا عز له على ما تقدم لان الامر بالسعي يتم المعذور وغيره
فالغزوة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل عندنا لكن هذا سقط
من المعذور وبطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صا وكثير المعذور وانما ينتقض ظهروا **في المهر**
يومها وهذا لانه قد يقتدى بهما غيرهما فيؤدي الى ترك الجمعة وعمله في الهداية بان فيه افلا
بالجمعة اذ هي جامعة الجماعات ويرد عليه انه سبي على عدم جواز تعدد الجمعة في يوم واحد
وقد رآنا هذه الرواية غير مختارة قيد بالمهر لان الجماعة غير مكروهة في حق اهل السنة
لانه لاجمعة عليهم وفي الولواليج قوله لا يجب عليهم ان يحضروا الجمعة بعد الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تعجيل الجماعة في الجمعة وفي فتح القدير ومن فاتهم الجمعة
في مهر صلوا الظهر بجماعة ايضا وقيد بالجمعة لان غير مجوز الجماعة فيه **والمراد**
بالكراهة تحريمية على ما في السراج الوهاج **ومن ادركها في التمشيد او سجود الشهو**
يتم الجمعة عند ابي جعفر وابي يوسف **وقال محمد يتم ظهروا ان لم يدرك اكثر الثانية** وان ذلك
اكثرها سبي عليها الجمعة لان لا اكثر حكم الكل بخلاف من ادرك في التمشيد او بعد فرغ
راسه من ركوع الركعة الثانية لانه فاته شرط الجمعة في اكثرها وهي الجماعة فلا يكون
مدركا لها ولها انه مدرك للجمعة في حالة التمشيد وسجود الشهو حتى شرطت بنية الجمعة
ومدرك الشئ سبي باقية عليه بخلاف الظهر فانه صلوة لا يصح بناؤها على صلوة اخرى
وهي الجمعة ووجود الجماعة في حق الامام هو وجودها في حق المأموم ايضا فاستجبت
الشرايط ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضاء ما سبق كان خيرا في القراءة ان شاء الله
وان شاء خاف كذا في البحر عن السراج واختلفوا في جواز سجود الشهو في الجمعة و
المسجدين قبل الاوصل نعم وفي السراج المختار عند المتأخرين ان لا يسجد الامام للشهود
فيما تقوم الزيادة من الجمال وكلام المصنف ظاهر في جوازه **واذا خرج الامام المنبر**
فلا صلوة وان كان قد شرع في النطق ثم خرج الامام للخطبة فلا يقطعها بل يتبها وتحت
ان كانت تحية المسجد او غلوا مطلقا وان كانت سنة الجمعة قبل يقطع على راس الركعتين
وقيل يتبها اربعا وهو الصحيح المختار عند المرعيتاني وحسام الدين الشهيد ثم المنوع
ههنا هو النطق وسنة الجمعة وانما العائنة وسجود التلاوة وصلوة الخاتمة
ففيه خلاف فلو لم يجز ذلك لعل ما ذكرناه في الاوقات المكروهة فيها السفل **ولا**
كلام حتى يفرغ من خطبته هذا عند ابي جعفر وقال لا يباح الكلام بعد خروجه المنبر ما لم يشترع

في الخطبة وكذا ابياح الكلام عندهما بعد نزوله قبل ان يكبر للصلوة لان حرمه الكلام باعتبار الاختلاف بين الاستماع والاستماع في هذين الوقتين بخلاف الصلوة لا ينافي تمتد فقفى الى الاخلال وله ما رواه ابن عمر وابن عباس مرفوعا اذا خرج الامام فلو صلوا ولا كلام ولا يعارضه ما روى انه عليه السلام كان اذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن اسعار السوق ثم صلى الجواز ان يكون هذا في اول السلام ثم سبغ جفن يمينه عن الكلام في الصلوة اطلق الكلام فمثل الامم بالمعروف والنهي عن المنكر والتمسح وفيه فلو والاصح انه يمزجهم على في العناية وقال في فتح القدير يحرم في الخطبة الكلام وان كان امر بالمعروف او تنهيها والاكل والشرب والكتابة ويكره تسميت المعاصي ورتبة السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا ذلك اذا كان السلام مأذونا فيه شرعا وليس كذلك في حال الخطبة بل يرتكب بسلاسه مائتا لانه به يشغل خاطر السامع عن الغرض لان رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت بخلاف سماع الخطبة وعلى هذا الوجه الثاني فرج بعضهم قول ابي حنيفة لا يصلي على النبي عليه السلام عند ذكره في الخطبة وعن ابي يوسف ينبغي ان يصلي في نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكانا جازا في الغرضين وهو الصواب وهل يحرم اذا عطس الصبي يحرم في نفسه ولو لم يكن كذلك لكانت اذنيه او يمينه او يمينه حتى رأى تكبرا الصبي لا يكره هذا كله اذا كان قريبا من الخطيب بحيث يسمع فان كان بعيدا اختيار التكرار كقول ابن سيرة وصلى عنه النظر وكما به واصلاحه بالقلم وقال ابن القيم ومجموع ما ذكره هاتين ابي يوسف اوجه **ويجب السجدة وترك البيع بالاذن الاول** لقوله نعم اذا قعدت للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا اليه قبل المعصية هو الاذان الثاني الذي يبين عدم الامام في المنبر لان الاول لم يكن في زمن النبي وم والصحيح هو الاول لان بعد الاذان الثاني لا يقدر على اداء السجدة قبلها بل على استماع الخطبة **فادخل الخطيب على المنبر اذن بين يديه ثانيا واستقبلوه مستمعين** اي الخطبة وفي الخلاصة ويستحب للمرجل ان يستقبل الخطيب بوجهه اذا كان امام الامام واذا كان عن يمينه او عن يساره قريبا من الامام يخرج الى الامام مستقدا للسمع انتهى **فادتم الخطبة اقيمت** للجمعة ليس مراده ان تعقيب الخطبة بالاقامة والصلوة شرط بل بيان السنة لان التعقيب ليس بشرط على ما ذكرناه من قوله فيكون ترك ذلك **باب العيدين** او صلواتهما وهي مقدمة على صلوة الجنازة اذا اجتمعا ويقدم صلوة الجنازة على الخطبة عليهما في الغيبة وفي الدبر بتقديم صلوة العيدين على صلوة الجنازة خلافا في القياس ولم يبين وجهه ولعله ان صلوة الجنازة فرض ولو على الكفاية و صلوة العيدين واجب ووجه الاستحسان ان تعجيل صلوة العيدين بلا فصل بين عيد وعيد عليهما في الغيبة والمنانية وتعجيل صلوة الجنازة مستحب كما قال في الخلاصة الافضل تعجيل صلوة الاضحية وتأخير صلوة الفطر فعلى هذا وجه الاحتجاج ان تأخير الجنازة بعد صلواتها مكره فلو قدمت على صلوة العيدين لم يضر تأخيرها بعد الصلوة عليها او فوات صلوة العيدين فآخراها عنها **فجاء صلوة العيد** وهو الصحيح واما قوله مجمد في الجامع الصغير عيد انا اجتماعا في يوم واحد الاول سنة والثاني فريضة ولا يترك الا منهما فراه انهما وجبت بالسنة ومراده بالاول صلوة العيدين وبالثاني صلوة الجمعة **وشرايطها** كثر اشد الجمعة وجوبا فلا يجزى على المسافر والمراة والمريض والعيد والاعي

لفقدان شرطها في هؤلاء **واذا** فله يصلي في القرية والبادي ولا بد له من الجماعة والسنة او ناسبه والاذن العام عليهما في الخلاصة **سوى الخطبة** فانها ليست بشرط فيها حتى لو لم يخطب مع الصلوة واساء لترك السنة وكذا الوقومها على الصلوة ولا يجزى استماعها كما وجب في خطبة الجمعة على الاصح وقبل يجب فيها ايضا **وندى** في يوم الفطر اي بعد صبح هذا اليوم **ان ياكل شيئا** كذا في الجامع الصغير وفي الزهد ياكل كل واحد من الطعومات كما رواه البخاري كان عليه السلام لا يفعد ويوم الفطر حتى ياكل تمرات وترا قبل صلاته **وبسالك** **ويقتل** **ويطيط** **ويلبس احسن ثيابه** صديدا كان او غسيدا وروى البخاري في الاوسط انه عليه السلام كان يلبس يوم العيد بدة حمراء وقال ابن القيم ان العلة في هذه العبادة عن تقرب من الله فيها خطوط حمراء وخضراء لانه احمر يحب فيمكن عمل البدة الحمراء وادومها ويؤثره النبي عن لبس الاحمر **وبؤدى فطرته** قبل الخروج الى المصلي بعد طلوع الفجر وهو المستحب ولو اذناها قبل يوم العيد او بعد جاز ايضا **وتوجه الى المصلي** ماشيا لانه عليه السلام فعله كذلك ولا بأس في الركوب في الرجوع الى المنزل لانه غير فاضل الى الغيبة وفي فتح القدير والسنة ان يخرج الامام الى الجبابة ويستلم من يصلي ايضا في المصلي على ان صلوة العيدين في موضعين في مصر جازية بالاتفاق وعند محمد بن حنبل في ثلاثة مواضع وان لم يستلمت جاز له ذلك **ويخرج** المجاز للعيد لا الشواك كذا في الخلاصة وفي التخصيص الخروج الى الجبابة سنة في العيد وان كان بينهم المسجد عند عاتمة المشايخ وهو الصحيح **واختلفوا** في بناء المنبر بالجبابة قال بعضهم بكم قال خواجه زاده حسن في زماننا وعن ابي حنبل لا بأس به ولا يخرجون المنبر الى الجبابة وفي الخلاصة رضا في الشيوخ **وقال** في شرح النقاية تهنية العيد تقبل الله منا ومنكم لا اصل له وهي مكرهة قلنا اصل هذا اما أخرجه ابن عسكرا من حديث عبادة بن الصامت قال سألت رسول الله عليه السلام قال الناس في العيدين تقبل الله منا ومنكم فقال لا كذلك فعل اهل التجارب وكرههم وفي اسناده طاله بن زيد بن واقد الدمشقي قال في البخاري منكر الحديث وقال ابو حاتم ضعيف وقال النسائي ليس بشيء وقال الدارقطني منكر وقد اخرج الطبراني في الكبير عن جبيب بن عمر الانصاري قال حدثني ابي قال لعنت واثلة رضي الله عنه يومئذ فقلت تقبل الله منا ومنكم فقال تقبل الله منا ومنكم واخرج الاصبها في الترتيب عن صفوان بن عمرو ومثله واخرج زاهد بن طاهر في تحفة عيد الفطر وابو احمد الغرضي في شيمته بسند جيد عن جبيب بن قتيبة قال كان اصحاب رسول الله اذا اتوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض تقبل الله منا ومنكم واخرج البيهقي عن طريق ادم بن مولى عمر بن عبد العزيز قال كنا نقول لعمر بن عبد العزيز في العيدين تقبل الله منا ومنكم يا امير المؤمنين فيرد علينا مثله وهكذا أخرجه الطبراني عن طريق شق وكذا ابن حبان عن علي ولقد دون الشيوخ رسالة معمولة في حق الثماني في العيد وغيره **ولا يجزى بالتكبير في فطرته عند اذاع خلاصتها** اعتبارا بالاصح وله ان الاصل في الشاء الاخفاء والشرع ورد في الاصح لا يوم تكبير لقوله نعم واذكر الله في ايام معدودات ولا كذلك يوم الفطر وليس في معنى الاصح حتى لمجي بها لانها اختصت بركن من اركان الحج وليس ذلك في الفطر فان قيل يعارضه وتكبير الله قلنا المراد التكبير في صلوة العيد الى في المشي اليها ثم الخلافة بينه وبينها في الجهر بالتكبير

في الفطر لا يصله على ما صح به المص وهكذ في الهداية وغيرها لا بد اقل في عموم ذكره فيها
يجهل به كالاخصي وعن لا يجهل عنه كقولها وقال في الخلاصة ولا يكبر يوم الفطر عنه
وعندهما يكبر ويخاف وهو احدى الروايتين عن ابي جح والاصح ما ذكرناه انه لا يكبر في عيد
الفطر انتهى وهذا ظاهر في خلاف ما ذكرناه من ان الخلاف بينهما في الجهر لا في الصلوة
في فتح القدير ان ما في الخلاصة ليس بشيء اذ لا يمنع من ذكره بسائر الالفاظ في
شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال اوضح رفع الصوت بالذكر
بروعة يخالف الامر من قوله فتح واذكرك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر
من القول فيقتصر فيه على مورد الشرع وقد ورد به في الاخصي اعني ما تكوناه **والا ينقل**
قبلها في المصلح الاضاق وفي بيته اخلاف والاصح انه مكروه ايضا وعليه العامة
لورود النبي في السنة من الصحابة علم في فتح القدير واتخاذها فهو مكروه ايضا
عند العامة في المصلح على ما في التبيين وفتح القدير لورود النبي عنه ايضا واما في بيته
بعدها فلا كراهة فيه وفي الخلاصة وينقطع بعدها والافضل ان يصلي اربع
ركعات انتهى وذكر بعض النصارى اذا اردن ان يصليين صلوة الضحى يوم العيد صليين
بعدهما يصلي الامام في الجبابة **ووقتها من اوقاع الشمس قد روي** **او يحين لما روي**
ان النبي عليه السلام صلاها كذلك الى وقت **زوالها لما روي** ان قوما شهدوا عند
النبي عليه السلام بالطلول بالامس بعد الزوال فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا
يفعدوا الى صلاتهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى ولو زالت
الشمس في الصلوة فسدت وفي الخلاصة ولو زالت الشمس يوم الفطر قبل ان يصلي
العيد سقطت صلوة العيد ولا يصلي من الغد الا اذا تركوا بعد فبطل من الغد قبل الزوال
وان زالت الشمس من الغد سقطت صلوة العيد سواء تركوها بعد الزوال او قبله عن رواية
مصرها وصفتها ان يصلي الامام بالناس ركعتين يكبر تكبيرة الاحرام وهو قن في شيء ثم
يكبر ثلثا وهي اجابات ثم يقرأ الفاتحة وسورة ثم يركع ويسجد ويسد بالثانية بالركعة
ثم يكبر ثلثا ثم اخر على الركوع قبل تكبيرة الركوع الثاني واجبة الحاقا لها بتكبيرات العيد
لا اتصال بها بخلاف تكبيرة الركوع الاولى لعدم الاتصال ثم هذا قول ابن سعود **بانه**
وقال ابن عباس انها خمس في الاولى وخمس في الثانية والاوامع لان الاخذ بالافضل
خلاف المتعارف اولى وانما ما روي عن ابي يوسف انه قل يقول ابن عباس في الجواب
ان ذلك ليس مذهبه بل انما فعله امتثال لامرهار وذا الرشيد لان الخلاف
استقلت الى بني عباس امر الناس بالعمل بقول جدهم **يرفع يديه في احوال** **لقول عليه السلام**
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جعلها تكبيرات الاعياد وهو حجة على
ما روي عن ابي يوسف انه لا يرفع الايدي بخلاف من ادرك الامام في الركوع فأكبر
الزوائد في ركوعه عندها يرفع يديه على الامع وقيل يرفعهما **ويخطب بعدها**
خطبتين لانها ليست بشرط حتى يقدم كما في الجمعة ويقتض ان يسد الاواني بتكبيرات
سري والثانية يسبح على ما في المجتبى **ويعلم الناس احكام الفطرة** لانها شرعت لبيانها
وهي خمسة على ما سياتي قيل ان اداء الفطرة قبل الخروج منه وبعلى ما شرع والخطبة
بعد الصلوة فيبينها تناف واجيب بان منه وبيته لتقديمه لا ينافي جواز تأخير

بخار ان لا يعلم بعض الناس كيفية اداها فيعلمهم **ولا تقضي** **اي صلوة العيد ان فاتت**
مع الامام لانها لم تشرع الا بشرائط لا تتم بالمنفرد ولو فاتت مع امام ذهب الى امام
آخر ان امكنه الذهاب لان تعودها في المصحاحين بالالتحاق وعن ابي يوسف انه اذا
دخل مع الامام واخذها بعد الشروع يقضي لان شروعه ملزم كالنداء على ما في المحط
وتقضي تكبيراتها في الركوع يعني لو ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع ويكبر قائما
لا فتاح فان امكنه ان ياتي بتكبيرات العيد قائما ويترك الامام في الركوع قبل ذلك
اجامعا وان خاف ان يكبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه يشتغل بتكبيرات العيد فيه
عند ابي جح ومحمد وقال ابو يوسف يشتغل بتكبيرات الركوع له ان يحل التكبير القيام وقد
فات ولها ان الركوع يشبه القيام حقيقة لا سواء النسيب لا سفل من الركوع كالفاتحة وبه
ينارق القائم القاعد **وهما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة على ما روي**
بها فيه باعتبار جهة الاداء احتياطا وهو قضاء يشبه الاداء وان منع عنه **في**
اليوم الاول صلواتها في الثاني ولا يصلي بعدها لان الاصل فيها عدم القضاء مطلقا
سواء تركها بعذر او بغير عذر لكن شرع القضاء فيما تركها بعذر قبل الزوال لما روي
من حديث شهادة الهدل فبقي ما عداه على الاصل وعن الطحاوي وعنه ابي جح انه ان فاتت
في اليوم الاول لم يقض اصلا لان الاصل عدم القضاء لكن تركها في الاخصي خصا
نمه لم يوجد هنا وهو جواز النحر وحرمة الصوم قلنا هذا قياس تركها استحسانا
لما رويناه **والاخصي** جمع اصنافه بمعنى الاخصية اي ما يذبح في يوم النحر كاطن جمر اوطاة
على ما في المغرب سمي به يوم النحر فالصلاة يوم النحر او صلوة يوم الاخصي **كالفطر** **اي صلوة**
يوم الفطر ويوم الفطر صفة وشرطا وقتا ونذبا **كن يستحب** **تأخير الاكل فيها الى ان**
يصلي سواء كان ممن يصلي ولا وقبل لا يستحب ان لا يصلي وسواء كان في الحر او في الفري
وقبل لا يستحب في الفري ولا يكبر قبلها في المختار لان ترك المستحب لا يستلزم الكراهة
ما لم يبق دليل خاص ويجوز في التكبير فطريق المصلح لورود الشرع فيه على ما تكوناه
فاذا انتهى الى المصلح ترك وفي رواية لا يترك ما لم يفتتح الامام الصلوة **ويعلم في الخطبة**
تكبير التشرقي والاضحية لانها شرع لها وهذا بيان الجواز والاولى ان يعلم تكبير
التشرقي في الجمعة التي قبل عيد الاضحية كما انه ينبغي له ان يعلمهم احكام صدقة الفطر
في الجمعة التي قبل عيد الفطر لعلوا لان تكبير التشرقي يجب من فجر يوم عرفة **وبجواز تأخيرها**
اي صلوة الاضحية **الى الثاني والثالث بعذر** **وبغير عذر** لانها موقوفة بوقت الاضحية
فيجوز ما دام وقتها باقيا لكنه مكروه بغير عذر وفي الفطر غير صحيح على ما مر
والاجتماع يوم عرفة تشبها بالواقفين في عرفات ليس بشيء اي مطلوب لا جناب
على ما في فتح القدير وقال في النهاية والعناية اي ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو
يصدق على الاباحة وقال في غناية البنا اي ليس بشيء في حكم الوقوف كقول محمد دم
التمك ليس بشيء في حكم الدماء وفي النهاية عن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول
انه لا يكبر لما روي ان ابن عباس رضي الله عنه ضل ذلك بالبصرة وقال ابن الهمام
ان هذا بعيد انه يكبر في رواية الاصول وهو الذي يفيد تعليلهم بان الوقوف عند
قمة في مكان مخصوص فلا يكون قبة في غيره **والجواب** بما روي عن ابن عباس انه كان

للقسبة وهو مناط الكراهة بل الدناءة **ويجب على كل واحد** من هؤلاء أن يقرأ في أيام معدودات
وقيل إن سنة وبه قال الشافعي ومالك **تكبير الشريفي** هو في اللغة تعديب اللحم في الشمس وقيل تقطيع اللحم
وتشريحها كذا في الصباح **صلوات** هذا يكون الإضافة لاد في ملائمة كنهه بشكل يوم عرفه إذ
لا لم فيه وقيل إن الشريفي اسم تكبير مخصوص **صلوات** هذا يكون الإضافة ببيان وقيل المراد به
أيام الشريفي في شكل الإضافة أمّا على الوجه فلم يرد وقوع شيء من التكبير في أيام الشريفي
على سبيل ما على قولها فلو وقع التكبير في غير أيام الشريفي أيضا فالجواب أن ما على قول أبي جريح
فلا يجوز أن يكون المراد به يوم الغزوة وعرفه مجازا تسمية للشيء باسم قريبه وأما على قولها
فلا أن أكثره واقع في أيامه فاضيف إليه ثم أن أيام الشريفي ثلاثه وأيام الغزوة ثلاثه وبمضي كل
ذلك في أربعة أيام فاني العاشر من ذي الحجة فخر خاص والثالث عشر شريفي خاص واليومان
بينهما غزوة وشريفي على ما في الخلاصة **من فجر عرفه** أي عقيب صلوة وهو قول عمر وعلي بن مسعود
وبه أخذ الثمنا وقال ابن عباس وابن عمر وزياد بن ثابت سيدنا من عقيب صلوة الظهر في يوم الغزوة
وإليه رجح أبو يوسف في بعض الروايات **الي عقيب يوم العيد** عند أبي جريح فينتهي عنده بثمان
صلوات وهو قول ابن مسعود لأن الجهر بالتكبير بدعة فكان لاخذ بالأصل حوط وقد يقال إن
ما تردد بين البدعة والواجب بفعل احتياط وما تردد بين البدعة والسنّة يترك احتيا
والتكبير واجب فالاحتياط في فعله وبه يظهر قوة قول صاحبه **على المقيم بالمصر** فلا تكبير على
المسافر ولا على أهل القرى **عقيب فرض** من غير أن يتخلل ما يقطع حرمة الصلوة حتى لو ضحك
أو أحدث أو تكلم عمدا أو سهوا أو خرج من المسجد سقط التكبير ولا يشترط له الطهارة
على الأصح واختاره الإمام الشافعي حتى لو سبقه الحدث أن شاء ذهب فوضعا ورجح
وكبر وإن شاء كبر من غير وضوء لأنه لا يؤدي في حرمة الصلوة فلا يشترط له الطهارة
قيد بالفرض إذ لا تكبير عقيب الواجب على الأصح وعقب النافلة بالاتفاق وعن الجليلين
وأي الليث لو كبر عقيب صلوة العيد لا بأس به ويدل للجمعة في الفرض **أي جماعة** إذ لا تكبير على
المفرد **مسجدة** إذ لا تكبير على جماعة النساء وصدعن ولا على جماعة العراة **وبالأخذ**
يجب على المرأة والمساقر لكن المرأة تخفى صوتها لأن صوتها عورة وعلى المسبوق أيضا
لأنه مقتد بخفية كبر بعد ما قضى **وعندهما إلى عقيب عصر آخر أيام الشريفي** أي ثلاث عشر
من ذي الحجة فينتهي بثلاث وعشرين صلوات وهو قول عمر وعلي لأن من يوم عرفه إلى ثالث
خمس أيام فيكون العشر الخامس ثلاثا وعشرين صلوات **على من يصلي الفرض مسافرا** أي
أو امرأة أو غفرا مصرقا أو قرويا **وعليه العمل** وهو رواية عن أبي جريح وصفته أن يقول مرتين
وقال الشافعي **أكبر الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد** لأن
جبرائيل عليه السلام لما جاء بالهدايا خافا الجملة على إبراهيم عليه السلام فقال الله أكبر
الله أكبر فلما رأى إبراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل بالهدايا
قال الله أكبر والله الحمد هكذا روي عن مشايخنا **ولا يترك المؤمن أن تركه أمامه** شيئا
أو قصدا بأن كان من يرى عدم وجوبه **باب** **صلوة الخوف** إذا اشتد الخوف
من عدو أو سبع جعل الإمام طائفة بأداء العدة والذي ظهر منه اشتراط اشتد الخوف
لمواز صلوة الخوف وهو اختيار بعض المشايخ وليس يشترط عند عامة مشايخنا على ما في
العناية وقال في النسخة سبب جواز صلوة الخوف نفس قرب العدو ولا ذكر الخوف ولا اشتد

وقال غير الإسلام المراد بالخوف عند البعض حفظ العبد ولا حقيقة الخوف **وصلّى طائفة**
ركعة إن كان مسافرا أو في الغزوة **ركعتين** إن كان مقيما أو في المغرب ومنعت هذه
الطائفة إلى العدو وجاءت تلك **وصلّى** الإمام بهم ما بقي من صلاة وسلم الإمام وصلوا لأن صلوة
قد تمت وذهبوا أي الطائفة الثانية بعد سلام الإمام إلى جهة العدو وجاءت الطائفة
الأولى مكانهم الأولى **والمواظاة** قراءة وسلموا ثم الطائفة الأخرى **والمواظاة** لأنهم لم يركعوا
فلم يركعوا في قضاء ما سبق بخلاف الطائفة الأولى فإنهم لا يحقون فلا قراءة لهم
الهيئة هي المأثورة عن رسول الله عليه السلام لكنه قيل هذا في اشتراط الغزوة في الصلوة
خلف إمام واحد فقال كل طائفة منهم عن نفسي معك والافلا فضل أن يصلي كل طائفة
بإمام على صفة **ويصلها المشي والركوب** **والمقاتلة** لأنها عمل كثير وإن اشتد الخوف **يجزى**
عن الصلوة بهذه الصفة صلوا وصدانا **ركعتان** يؤتمن إلى أي جهة قد مر والمراد
بالاشتداد ههنا عدم القدرة على النزول بسبب أن لا يدغم العدة ويصلون فارتين
بل يهاجمونهم على ما في فتح القدير والأصل فيه قوله تعالى فان خفتم فجالا أو ركباناً والنزوة
إلى القبلة سقط الضرورة وقال في المحيط والركب أن كان طائفا لا يجوز صلوة على الدابة
لعدم ضرورة الخوف وإن كان مطلوبا فلا بأس بأن يصلي وهو سائر لأن الشرف للذابة
حقيقة وإنما اضيف إليه معنى التسيب فإذا جاء العذر انقطعت الإضافة إليه بخلاف ما
لوصل وهو يشي حيث لا يجوز لأن المشي فيه حقيقة وهو مناط للصلوة انتهى يعني لا يصلي
ما شيا عند نابل يؤخذ وقال المشافعي يصلي ما شيا بالأيام ثم يعيد **أن يجزى عن التوجه إلى**
القبلة ولا فلا بد لهم من الاستقبال إليها **ولا يجوز** صلوة الخوف **بلا حضور** عدد وكان
سبقا وفيه إشارة إلى أن تجزى حضور العدة يكفي في جواز صلوة الخوف بلا اشتراط
الاشتداد على ما ذهب إليه إمامنا **وأبو يوسف لا يجزى** أي صلوة الخوف بعد البني
عليه السلام وهذا رواية عنه وعنه جوازها أيضا والأولى هو القياس لكن تركناه
استحسانا بإجماع الصحابة بعد النبي عليه السلام **باب** **الجماعة** جمع جماعة
بأكثر السري وبالفقهاء الميت لما كان القتال والخوف كان قد يقضى إلى الموت عقيب الجماعة
يؤخّر المحتضرين من حضرة الموت وذلك يعلم بأن يستريح قوما فلا ينصبان ويقتض
صدعاه ويتزوج انفعه إلى القبلة **على شقته** أي من وهو المأثور المستوفى في التور أيضا
ولما روي أن النبي عليه السلام لما قدم المدينة سأل عن البراء فقالوا أتوقى وأوصي
يؤخّر إلى القبلة لأنه ليس لخروج الروح وتقيضه وشدة حجيته وينبغي أن يرضى له قليلا
ليصير وجهه إلى القبلة **ويطلق الشهادة** لقوله عليه السلام لقنوا موتاكم شهادة أن
لا اله الا الله أي من قريبا الموت إذ لا تلغين بعد الموت **وإذا مات شد والجبهة** **وغضض**
عينيه وعليه جرى التوارث وفيه تحسنة وفي الشق يقرأ عند المحتضر سورة يس
ويحضر عنده من الطبيب ويخرج من عنده الحاض والنقضاء واجب ويوضع على بطنه
سيف ثلاث ينفتح ويقرأ عنده القرآن إلى أن يرضى روجه وفي التبيين يقول من حضره الله
وعلى ملة رسول الله اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعد واسعد بلفظك
وسبحت بحميد حقه لقوله عليه السلام تجوزوا موتاكم **وإذا أراد غسله** وضع على صدره
طولا إلى القبلة كما في صلوة المريض **يجزى** صلاة فقرة فقرة الأرض وفي التبيين وفي

لانه است الى الله وقت بان يدركها بجره حول السريرة او ثوبا او سمعا او سيفا ولا يزلها
عليها في النهاية وينبغي ان يكون غاسله على الطهارة واختلفوا في اضا الاجرة على غسله الاول
ان لا ياضرها وفي الظهيرة والاضل ان يغسل الميت بما نانا فان بقي الفاسل الاجرة فان كان
هناك غير مجونا فخذ الاجرة والافه واختلفوا في استيعاب الحياطة الكفن واجرة
الحاملين والحقار والدفان من راس المال **ومستعودة** الغليظة في ظاهر الرواية وهو الصحيح
على ما في الهداية وقيل ان عم من الغليظة والمغنيفة وصحة في السنين وغسل عورة تحت ثوبه
بعد ان يلف على بطنه خرقة حذرا عن المني باليد **ويخرج** من لباسه ليكنتم التظيف
وغسل عليه السلام في قميصه على ما روي مخصوصه **ويوضأ بلا مضضة واستنأ**
لنقد رها وفيه اشارة الى انه يمسح راسه ويستحي عندها وعند ابي يوسف لا وضوء
في هذا الوضوء من وجهه على ما في المحيط **ويغسل بياضه على لبس** واخر من اى اثنيان
ان وجد لانه ابلغ في التظيف **واياه القراح** اى الماء الخالص للثخين **وغسل راسه**
حيثه بالخطي للبالغة في التظيف وان لم يوجد فبالصابون وغنى **واجمع على لباسه**
يفعل حتى يصل الماء الى ما يلي الثقب بالمجوعة وهو السرير على ما هو الظاهر منه اى الى
بيان لما يلي لا للثقب ثم على عينية كذلك لان السنة البدائية في ذلك يحصل ما ذكر
ثم يجلس من الاجلاس مستندا الى نفسه **وليس بطه** يرفق بعد الميتين على ما في المحيط
فاشارا لا ببقوله واضمح ففعل والى الثاني بقوله ثم على عينية كذلك وقوله ثم يجلس
الى قوله **فان خرج منه شيء غسله** اشارة الى المرة الثالثة من الغسل وهو المستند الى عمل
الشئ الخارج هو السنة ولا يعيد غسله اى غسل الميت لان غسله ثبت بانفسه وقد
حصل مرة ولا ينفق في لاعادة بعد غسل الخارج **ولا وضوءه** لان كون الخارج ناقصا
للوضوء مخفق بوضوء الخي لان الموت حدث في الخارج ولم يكن ناقصا للوضوء فالحاج
اولى منه **ويشغده ثوب** يلو يلبس كفته **ويجعل الخيط على راسه وكفته** **والكا فور**
على ساجن الثانية البدان والقدمان والركبتان والوجه والانت اكراما للميت ولم
يذكر استعمال القطن لعدم وروده في الروايات الظاهرة وروى عن ابي جح انه يجعل القطن
المخلوج في مخدومه وقال بعض شايخنا في صماخه ايضا وقال بعضهم في جوع ايضا والعامه
على ظاهر الرواية **ولا يسح شعره وكفته ولا يقص ظفره وشعر لاهها** للزينة وقد استغنى عنها
ولو تكسرت الميت فلا بأس بان يؤخذ عليها روى عن ابي جح وابي يوسف على ما في البحر **ولا يحنق**
لانه من خصائص الخي ولو شئ غسله وصلى عليه يهاد غسله والصلوة عليه قبل ان يهاد عليه
التراب وبعد الهالة لا تغسل ولو بقي عضو منه فذكروه بعد الصلوة والتكفين يغسل
ذلك العضو ولا يعاد واذا جرى الماء على الميت او اصابها بطر لا يوجب عن الغسل على ما
روى عن ابي يوسف لانا امرنا بالغسل والفرق في غسل ثلثة عند ابي يوسف وقال عنه
في روايته اذا جرى الغسل عند اخراج من الماء يغسل مرتين وان لم يغسل ثلثة فثاوية
في رواية اخرى يغسل مرة واحدة وفي الاشباه ان مشاة غسل الفرقي يفرغ على شرط
النية في غسل الميت وفي فتح القدير الظاهر ان النية شرط في غسل الميت لا سقط
وجوبه عن ذمة المكلف لا لفصل طهارته وشرط صحة الصلوة عليه انتهى والذي ظهر
من فائض ان النية ليست بشرط في غسل الميت حيث قال ميت غسله اهله بغير نية اجرام

ذلك

ذلك انتهى واختاره في الغاية لان غسل الخي لا يشترط النية فيه فكذا غسل الميت ودرج
ابن نجيم في الاشباه اشترطها كما في فتح القدير ولا يغسل الزوج امرأة ولا ام الولد شيئا
لانها صادرة اجنبيتين بالموت وعلة ام الولد لانها من حقوق الوصلة بل لا يشترط
عنة الزوج فانها الحقوق الوصلة الشرعية فلذا اغسل هي وجها في العنق عند عدم الرجال
الا ان يكون معتدة عن تكاح فاسد بان تزوجت المتكوبة ففرق بينهما وقررت الى الاول فما
وهي عنة التكاح الفاسد لا لغسله ولو انقضت عنتها بموت غسله **والان مات الزوج**
عن امراتين وهما احسان اقامت كل منهما البنية انه تزوجها ودخل بها ولا يبرء الاولى منها
او كان قال لاسنة احدكن طلاق ومات قبل البتة فلا تغسله واحدة منهما وكذا لو باتت
قبل موته بسبب من الاسباب دعتها لا تمكينا ابنة او ولدته فانها لا تغسله وان كانت في العنق
ولو ادعت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله لارتفاع حق التكاح بالردة ولو كانا
مجرسين فاسلم هو ولم تسلم هي حتى مات هو لا تغسله فان اسلمت غسلت خلا لا يوجب
كذا في فتح القدير عن المبسوط **ويعد ايضا** انه اذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسل
بناته ولا احد من ذوات محاربه بل بمه اقدم من اوامته او امه غير بغير ثوب ولا
يبرء من يعتق بموته الا بشوب والصغير والصغيرة اذا لم يبلغا مدة الشهوة يغسلهما الرجال
والنساء وقدره في الاصل بان يكون قبل ان يتكلم والمخفى والمجرب كالقفل واذا مات
المراة ولا امرأة ثمة فان كان محررا من الرجال يمتها باليد والابن بالخرقة ويقف بهم
عن ذراعيها لافرق بين الشابة والجهدة والزوجة في امراته اجنبى الا في غنم البصر
ولو لم يوجد ماء فتمتوا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه **غسلوه** وصلوا عليه ثانيا
عند ابي يوسف **وعنه** يغسل ولا تقاد الصلوة عليه واذا وجد اطراف ميت او بعض
بدنه لا يغسل ولم يصل عليه بل يدفن الا ان وجد اكثر من النصف من بدنه فغسل ويصلى
عليه لو وجد النصف ومنه الراس ويصلى ولو كان مشقوا نصفين طولا فوجد
احد الشقين لا يغسل ولو وصل عليه واذا وجد ميت لا يدري اسم هو ام كافر فان
كان في قرية من قري اهل الاسلام وعليه سبام غسل وصلى عليه وان كان في قرية من
قري اهل الكفر وعليه سبامه لم يصل عليه **ثم يكفنه** التكفين فرض كفاية ولذا اقدم
على الذين فان كان الميت موسرا وجب دفناله وان لم يترك شيئا فالكفن على ما يجب عليه
نفقته الا الزوج في قول محمد وعند ابي يوسف يجب على الزوج ولو ترك ما لا على ما في
البرازية وفي فتح القدير وقال في وصايا البرازية اوصت المرأة بكفينها من مهرها الذي
على زوجها فالوصية باطلة وان لم يكن لها مال فمحمد اوجب في بيت المال وابو يوسف
على الزوج كالكنسوة لقيام التكاح حتى يبرئ التوارث ويقول ابي يوسف ناخذنا انتهى
وهكذا ذكر في وصايا الخلاصة وقال ان وصية المرأة بكفينها من مهرها الذي في
زوجها باطلة وان لم يكن لها مال كفنها في بيت المال عند محمد وقال ابو يوسف يجب
على الزوج وبه ناخذ واذا اقدم من وجبت النفقة عليه على ما يدرى في باب النفقة
فالكفن عليهم على قدر عيالهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان معتق شخص
ولم يترك شيئا وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بكفينه وقال محمد على خالته وان
لم يكن له من يجب عليه نفقته فكفنه في بيت المال فان لم يعط ظملا او عجز افاض الى

ويجب عليهم ان يسئلوا له بخلاف الحيا فاما لم يجد ثوبا يصلح فيه لا يجب على الناس ان يسئلوا
له بل يسئل هو فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شيء منها ان عرف صاحب الفضل ربه
عليه وان لم يعرف كفن محتاجا اخره فان لم يجد على رقبته الى كفن يتصدق بها ولو
مات في مكان ليس فيه الا رجل واحد ليس له الا ثوب واحد ولا شيء الميت فله ان
يلبسه ولا يكفن به الميت واذا نبش الميت وهو طري كفن ثانيا من جميع المال فان
ضم ماله فالكفن على الوارث وفي الغراء واصحاب الوصايا فان لم يكن فضل عن الدين
شي من التركة فان لم يكن الغراء قبضوا ويعد بهم بدئ بالكفن وان كانوا قبضوا لا
يسترد منهم شيء وثوب بيت المال ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به حتى لو كفن رجلا
ثم رآى الكفن في يد شخص كان له ان ياقنه وكما اذا فترس الميت سبع كان الكفن
لمن كفته لا لورثته **وسنة كفن الرجل قبض وهو من المنكب الى القدم** كذا في الهداية
وزاد في النكاح في وجوب ودخول وكفن وقال في فتح القدير وكونه بلاجب بعد الايراد
بالجيب الشق النازل على الصدر انتهى وفي المغرب عن شمس الائمة القيص ما شقه الى المنكب
واذا رولفاقة لما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها كفن رسول الله في ثلاثة اوثاب
قبض واذا رولفاقة ولان الثلاث اكثر ما يلبسه في حياته فكذلك بعد مائة **وهما من القرن**
او الشعر وفي فتح القدير لا اشكال فان اللفاقة من القرن الى القدم واما كونها لا تار
كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها يقصر ولا وهو من المنكب الى القدم
ويوضع على الاذا وهو من القرن الى القدم وفي بعضها يقصر ويوضع على الاذا وهو
من المنكب الى القدم وانا لا اعلم وجه مخالفة ازار الميت اذ الحيا من السنة انتهى
الى القدم واستحسن بعض المتأخرين العامة كذا في فتح القدير وعلاه بان ابن عمر كان
يعلم الميت ويجعل ذبا العامة على وجهه وفي البحر عن المجتبى ذكره العامة في الاصح وفي
الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط **وكفايته ازار ولفاقة** لقوله
عليه السلام في المحرم الذي وقفته ناقته كفنوه في ثوبين رواه الستة ولان ادن
ما يلبس الرجل في حياته ثوبان فاعتبر بجيانه ويكره ان يكفن في ثوب واحد حاله الاقيا
اعتبارا بصلواته في حياته في ثوب واحد طالة الاضياء قالوا اذا كان بالمائة كثره وبالوة
قلة فلكن السنة اولى من كفن الكفاية قاله ابن الهمام وهذا يقتضي ان كفن الكفاية هو
الثوبان جائز وقالة السنة في حال عدمها ووجود الدين ينبغي ان لا يعدل تقدير الثوبين
وهو الدين على غير الواجب وهو التلوة ككنهم صرحوا في مواضع انه لا يباع منه شيء
لدين كما في حال الحياة اذا اقلس وله ثلاثة اوثاب هو لا يباع الا بغير عنه شيء يباع
وسنة كفن المرأة درع وهو ما يلبسه فوق القيص وشقه الى الصدر والقيص ما شقه
الى المنكب وهو امر وعمن شمس الائمة على ما في المغرب وقال في البحر وذكر بعضهم القيص
للرأة ولم يذكر الدرع وهو الاولى لا خلاف في الدرع **وخار وازار ولفاقة** وفيه
تربط على ثدييها وفي فتح القدير موضع الخزقة فوق الاكفان كيلا ينتشر وعرضها ما بين
ثديي المرأة الى الشرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وت
المشي وفي التحفة تربط الخزقة فوق الاكفان عند الصدر فوق اليدين **وكفايته ازار**
وخار ولفاقة اعتبارا بلبسها في حياتها من غير كراهة ويكره الاقل من ذلك وفي الخلاصة

كفن الكفاية للمرأة ثلاثة قبض واذا رولفاقة فلم يذكر المختار وذكره في الهداية
وقال في فتح القدير بعد المختار من كفن الكفاية لها اولى فان هذه التلوة يكون جميع
عوارها مستوية بخلاف ترك المختار **وعند الضرورة يكفى الواحد ولا يقصر عليه**
بالضرورة ولا يكفى ستر العورة فقط عند الضرورة بل لا بد من الراس الى القدم على ما في
الزيلى **ويستحب الابيض** لما رواه عن عائشة **ولا يكفن الا بيا يجوز له لبسه**
في حال حياته فيجوز من القطن والكتان والسرود وان كان لها اعلام الا ان كان لها
تايل فلا يجوز للرجال من الحرير ولا من المعصر ولا من المنعصر الا اذا لم يوجد غيرها
في يجوز ولا يزداد على واحد **ويجوز الاكفان وتراثة** او ثلثا او خمسا **قل ان يدبر**
بها وتبسط اللفاقة ويدبر عليها الطيب ثم **الازار عليها** ويدبر عليها الطيب ايضا
ثم يقصر الميت بعد ان تشف ما عليه من الماء بثوب ويوضع بعد التقص على **الازار**
ثم يلقا **الازار** من قبل يساره ثم من يمينه ثم اللفاقة كذلك والمرأة تلبيس **الدرع**
ويجعل شعرها صغيرا بين ايدي يمين لان الضيقة هي المصلة المقنولة وذلك غير
مقصود على صدرها فوق اي فوق الدرع ثم يوضع المختار فوق ذلك الى الدرع تحت اللفاقة
ويعد الكفن بالخزقة عند الصدر فوق اليدين علما ذكرناه من التحفة **ان خيفان**
ينتشر والاخره على ما ظهر من مفهوم التقيد وهو حجة في الروايات **فصل**
الصلوة عليه اعلى الميت **فرض كفاية** اما فرضيته بالكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى وصل على من اسلمت منكم صلواتك سكونا ثم قال على المعنى الشرعي اولى
من عمله على المعنى الفقهي مما امكن وقد امكن بعملها على صلوة الجنازة واما السنة فقوله
عليه السلام صلوا على صاحبكم والامر بالوجوب وقد انعقد الاجماع على ذلك من غير
تكثير هل يكفر من انكر فرضيته ام لا يكفر ففي التا تاريخه سئلوا عن انكر فرضية صلوة
الجنازة هل يكفر قال نعم لانه انكر الاجماع انتهى في التا تاريخه وفي البحر قد مر بك
من انكر فرضيته لانه انكر الاجماع انتهى في موضع وفي بعض المحال انها واجبة فالمراد بالوجوب
الفرض لانهم كثيرا ما يعبرون عن الفرض بالوجوب وما وقع في بعض المحال انها سنة فالمراد
انها ثابتة بالسنة ايضا كما انها ثابتة بالكتاب والاجماع اما كونها كفاية فلا في التحفة
ان ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالقبض وكذا كفته وغسله ودفعه فرض كفاية
على ما في التبيين وهل يصح ان يدبرها في البحر يصح كونها قرينة مقصودة بخلاف انكفن
وتشيع الجنازة فانما ليسا بقرينة مقصودة **وشروطها اسلام الميت وطهارته** حتى
لا يصل على كاف ولا على من لم يفصل الا اذا دفن بلا غسل ولا يمكن اخراجه الا بالنش
في يصل على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يصل عليه التراب بعد فانه يخرج فيصلى
ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثله ولا يخرج الا بالنش بقاد لفساد الاولى وقيل بتقليد
الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تقاد وفي المحيط ولولف وكفته وقدر بعض
منه لم يصبه الماء ينقض الكفن ويفصل ثم يصل عليه ولو بقي اصبع واحد ونحوها
ينقض الكفن عند محمد ويفصل وعندها لا ينقض لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء
اليه فلعلمه اسرع اليها بخلاف ولو صلى الامام بلا طهارة اعادة او وصل الفق
بلا طهارة لا تقاد لان صلوة الامام صحيحة والجماعة ليست بشرط ثم الطهارة شرط

بلا مام ايضا فاشوب والبدن والكان حتى لو قام على النجاسة او في طليه نعلان
فبان لم يجوز ولو اقرش عليه وقام عليها جاز بان كانا ظاهرين والا فلا وهل
الطهارة لمكان الميت ايضا في النجاسة مثل قاضيان عن طهارة مكان الميت هل يشترط
لجواز الصلوة عليه قال ان كان على النجاسة لا مشكنا بها بجوده وان كان بغير نجاسة لا روية
لهذا **يبقى** ان يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط انتهى وبشرط لصحتها ايضا
وضع الميت امام المصل حتى لا يجوز على غائب ولا على حاضر محمول على رتبة او انسان لا موضع
متقدم عليه المصل وهو كالامام من وجه على ما في فتح القدير وفيه ايضا وانما اركانها
فالذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير فلو صلى عليها قاعدا من غير ان يجز
وكذا رآكيا ويجوز العقود للمعدود ويجوز اقتداء القائلين به على الخلاف السابق فثبت
الامامة وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وتعبه ابن الهمام بان التكبير الاول شرط
لانها تكبيرة الاحرام وهل يلزم وضع الميت امام المصل على الارض كيف كان مستويا او
مرتفعا او على حجر مرتفع موقوف لصلوة الجماعة المستبحر المصل كما فعله الناس زمانا
في عموم البلدان او على الدكان قالوا ان من شرط صحة الصلوة على الميت وضع الميت
امام المصل حتى لا يجوز على غائب ولا على حاضر محمول على رتبة او انسان وقال قاضيان
وان لم يكبر مع الامام اربعا كثر هو لا يفتاح قبل ان يسلم الامام ثم يكبر ثلثا قبل ان يرفع
الجماعة من الارض متابعيا لادعاء فيها واذا دفت الجماعة من الارض يقطع انتهى وقال
في البحار اذا اجتمعت الجماعة للصلوة قالوا ان الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة
وان شاء صلى على كل جماعة صلوة على صوة **واما** كيفية وضعها فان كانا جنسين متساويين
شلا جعلوها صفين واحدا مثل صلاتهم وان شاء وضعوا واحدا بعد واحد كما يلي
القبلة يقوم الامام بجماعة الكل انتهى والذي ظهر من كلام قاضيان والجزان يوضع على
الارض ولا يلزم الوضع على حجر مرتفع كما فعله الناس في زماننا **اقول** لو صلوا ذلك
كما فعلوه في زماننا لا يمنع لان ذلك الحجر متصل بالارض فيكون في حكم الارض وانما
المنع عن الوضع على الدابة او على الانسان او التعليق بجبل في التابوت وفيه ايضا
تعظيم للميت خصوصا في مواضع نجسة من الاسواق وغيرها فان طهارة مكان الميت
وان لم يكن بشرط الصحة الصلوة عليها لكن الاولى ان يضعها على مكان طاهر وصرح
في الاشياء جواز وضعه على الدكان **واولى الناس بالتقدم فيها السلطان** ان خضر
والمراد من له حكومة على العامة فيشمل امام المصرا لانه مقدم على القاضي على ما ذكره
الحسن عن ابي جعفر انه ان حضر والامام المصرا والى والا فالقاضي اولى
والا فصاحب الشرط اولى والا فخليفة الوالى اولى والا فخليفة القاضي والا فامام الحنفي
والا فالاب وبهذه الرواية اذكر كثير من مشايخنا على ما في المحيط البرهاني وفي
قاضيخان عن ابي جعفر انه ان حضر السلطان يقدم والا فامام المصرا والا فخليفة الامام
والا فالقاضي والا فصاحب الشرط والا فامام الحنفي والا فليس لاولياء ان تقدم المؤذن
اذ حضر وان حضر الوالى او خليفته والقاضي وصاحب الشرط وامام الحنفي والاولياء
فانما لاولياء ان يقدموا احدا من هؤلاء وازادوا الى الاولياء ان يتقدموا فلهم ذلك
ولهم ان يقدموا من شاءوا ولا يتقدم احد من هؤلاء الا باذنهم وهذا كله قياس

قوله ابي جعفر واذ فرغ من اخذ الحسن والخندان الامام الاعظم اولى فان لم يكن
فسلطان المصرا فان لم يكن فامام المصرا امام الجماعة او القاضي فان لم يكن فامام المص
اي امام الجماعة او القاضي فان لم يكن فامام الحنفي والاصل ان امام الحنفي بالصلوة
على الميت من سائر الاولياء عند ابي جعفر ومحمد وعبد الله يوسف وهو رواية الحسن عن
ابي جعفر اولى حتى كذا في الخلاصة **ثم القاضي** وخليفته **ثم امام الحنفي** اي امام حنبلته
وجامعته لانه رضى في حياته وفي فتح القدير عن جوامع الفقه امام المصرا الجامع
اولى امام الحنفي **ثم اولى الاقرب** فالاقرب على ترتيب العصابات بسنة ثم الابوة
ثم الاخوة لاب وام ثم لاب ثم العمومة **الا الاقرب** **فانه يقدم على الابن** بالاتفاق
على الاصح على ما في فتح القدير وقيل بتقديم الاب قول محمد وعندهما الابن اولى على حسب
اختلافهم في التنكاح ففند محمد ابا المعنوية اولى بالتنكاحها من ابنها وعندهما ابنها اولى
وجه الفرق ان الصلوة تقتضيها الفسيلة والاب افضل ولذا يقدم الابن عند
الاستواء كما في اخيرين شفيقين او لاب استهم اولى ولوقدم الاسن اجنبيا ليس بذلك
والصغير منه لان الحق لها الاستواء في الرتبة وقالوا ان الحق لابن عندهما الا ان
السنة ان يقدم هو اباه ولو كان احدهما شقيقا والاخر لاب جاز تقديم الشقيق
الاجنبي ومولى العاتقة وابنه اولى من الزوج والمكاتب اولى بالصلوة على عبده وولده
ولو ماتت اعبده وله وفي آخر فالمولي اولى على الاصح وكذا المكاتب اذ مات ولم يترك ولها
فان ادبت الكتابة كان المولى اولى وكذا ان كان المال حاضرا يوم من عليه التوى واذ لم يكن
لميت ولي فان وج اولى ثم الجيران من الاجنبي اولى ولو اوصى ان يصلى عليه فلا نفى في حق
ان الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم جائرة ويؤمر فلو ان بالصلوة عليه **قال** **الاصح**
الشهيد الفتوى على قوله **ولولى** **ان ياذن لغيره** اي بالتقدم للصلوة لانه حق فذلك
ابطال له لكن بشرط ان لا يكون هناك ولي اخر في رتبة ولا فله ان يمنعه او لا يعرف
بعد الصلوة قبل الدفن لانه لا ينبغي لغيره ان يضر فوا قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان يضر فوا
قبل الدفن الا باذنه او لا يعلم بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت من تترك
به وكره بعضهم ان ينادى عليه في الاسواق والاصح انه غير مكره لان فيه تكثير للجمعة
فان صلى غير من ذكر بلا اذن الولى اعاد الولى ان شاء والمراد بمن ذكر من له حق التقدم
على الولى لانه لو صلى من له حق التقدم على الولى من ذكر بلا اذن الولى فليس للولى اعادتها
لانه اولى منه على ما في الخلاصة ويدخل في غير من ذكر من اوصى له الميت في حياته ان يصلى
عليه لان هذه الوصية باطلة على ما في الخلاصة والعينون فللولى ان يعيدها اذ صلى
بلا اذن **ولا يصلى غير الولى بعد صلوة** لان الفرض قد قاضي بالولى والتفضل بها غير
مشروع الا لمن له الحق وهو الولى هذا اذا كان المراد بالغير من ليس له حق التقدم على الولى
ظاهرا وانما من كان له حق التقدم عليه من السلطان والقاضي وامام الحنفي فقد اختلف
في اعاده هؤلاء اذ صلى الولى بغير اذنهم فيقبل لهم للاعادة اعتبارا بالولى وقيل ان صلى
الولى مع حضور واحد منهم بغير اذنه لم الاعادة وان صلى مع عدم حضور واحد منهم فليس
بهم الاعادة وهو الاصح على ما في المجتبى **وان دفت بلا صلوة صلى على قبره ما لم يقن نفسه**
لما روي انه عليه السلام صلى على قبر امرأة من الانصار وسوءه كان مدفونا بلا غسل او بغير

على ما رواه ابن سماعة عن محمد وهو الصحيح وقيل لا يصلي بعد الدفن بل يغسل لأن النبي
والصلوة بل يغسل حراما احتد بالدفن عما لا يها على التراب فانه يخرج ويصلي عليه
ولم يقدر من شئ من ايام علي ما في بعض الكتب لأن الصحيح أن ذلك جائز الى ان يخلط
عدم التوضيح ويقوم الامام **هذه الصد للرجل والمرأة** لأنه موضع القلب وفيه نور الايمان
فيكون القيام عن اشارة الى الشفاعة لا يمانه وهذا ظاهر الرواية ولو وقف في عين
اجزاءه على ما في الكافي وعن ابي يوسف انه يقوم من المرأة بعد اداء الصد وروى الرجل
ثم إلى الرأس وفيه اشارة الى ما ذكرناه من أن وضع الميت امام الامام من شرط صحة
الصلوة عليه وآلي ما ذكره في البحر من انه اذا اجتمعت الجائز للصلوة فالاولى على رواية
الحسن ان يضعوا واحدا بعد واحد ثم إلى القبلة ليقوم الامام بجاء الكلي ويثبت
ان يكون الافضل مما يلي الامام فيقدم الرجل على الصبي والصبي على النثي والخش على
المرأة وهي على الصبية والمرء على العبد **ويكثر تكبيرة** هذا شروع لبيان كيفية الصلوة
على الميت وقد ذكرنا ان هذه التكبيرة شرط **ويشترط** من الاطفال عقيبها اي يقول سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك الخ وهو الحووي عن ابي جعفر وفي بعض كتبنا وضع بجاء الله بل
يشترط في المراتب ما وقع في ضمن الشاء من التحييد وقراءة الفاتحة بنية الشاء قال في فتح
القدير قالوا لا يقرأ الفاتحة الا ان يقرأها بنية الشاء ولم تثبت القراءة عن غيره من الله
عليه السلام انتهى **واشارة الى ما قالوا** او اشارة الى ما قالوا انه لم يبين نوع من الشاء
بعد التكبيرة الاولى كما عين في سائر الصلوات فانه عين فيها سبحانك اللهم الى اخره وقال
في العناية اختلفوا في صلوة الجنائز بعد التسمية فقال بعضهم بحمد الله وقال بعضهم بقول
سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره كافي الصلوة المعهودة ثم **ثانية يصلي على النبي عليه السلام**
بعد ما كان يصلي بعد التشهد في صلوات **ثم ثالثة يدعوا لنفسه وللميت والمسلمين**
بعدها ولا توقيت في الدعاء سوى انه باحوذ الاخر وان دعا بما توفىها احسن واليد
ومن لما توفى حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة
فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم منزهه ووشع مثله
واعفله بالماء والثلج والبرد ونفقه من الخطايا كما ينفق الثوب الابيض من الدنس
وابدله دارا خيلا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجة وادفنه
الجنة واعف من عذاب القبر وعذاب النار كذا في فتح القدير ثم **رابعة ويسلم عقيبها**
من غير ذكر بعدها في ظاهرها رواية واستحسن بعض المشايخ ثبنا آتيا في الدنيا
حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ثم اصل ههنا ما روى ان النبي عليه السلام
صلى على الجاشي فكبيرا ربك اربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفيت فنسخت ما قبلها من
الجنى والسبع والتسع فان قيل قد تقدم ان من شرط صحة الصلوة على الجنازة كون
الميت حاضرا لا غائبا وقد ثبت ان الجاشي غائب قلنا الجواب عنه بوجهين احدهما
انه يجوز ان يرخص بسريع النبي عليه السلام حتى يراه بحضوره فيكون صلوة من ظف على
ميت براه الامام ويجوز دون المأمومين وهو غير مانع من الاقتداء والتأني في امر
خفي الجاشي فلا يلحق به غيره وقال في الظهيرية ولا ينوي بالتسليمين الميت بل ينوي
من عن يمينه في الاولى ومن يساره في الظهيرية الثانية وفي فتح القديرين بالتسليمين

اليت مع القوم والاول هو الاصح لأن الميت لا يتحاطب بالسلم ولا يصلى في الاوقات
المكروهة فلو فعلوا لم تكن عليهم الاعادة وان تكبوا انتهى **وان كبر تحملا لا يتابع** لأنه منسوخ
فمن ايج انه يسلم في الحال تحقيقا للمخالفة وعنه اخرى انه يكتم حتى يسلم الامام لأن البقاء
في حرمة الصلوة بعد فاعها ليس بخطاء **ولا قراءة فيها** وفي المحيط لوقر الفاتحة بنية
الدعاء لا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لعدم محلها **ولا تشهد** لأنه شرع في
الغعود **ولا رخص يد في الاولى** في ظاهرها الرواية وفي رواية البلخيين رخص اليد في كل
تكبيرة فيها **ولا يستغفر لصبي ولا لجنون** لأنه لا ذنب لها ويقول الى الصبي اللهم اجعله
لنا قاطبا يفتحنا اي اجرا متقدما اللهم اجعله لنا ذخرا اي ذخرا لآخره واجله لنا
شاهدا مشقفا بفتح الفاء اي مقبولا للشفاعة هكذا روى عن رسول الله عليه السلام
ومن ان في صلوة الجنائز بعد تكبيرة الامام مرة او مرتين او ثلثا **لا يكبر هل ينظر حتى يكبر**
الامام تكبيرة اخرى ثانية او ثالثة او رابعة **فيكبر** الا في مع الامام هذا عند ابي جعفر
ومحمد **وقال ابو يوسف** يكبر اي تكبيرة الافتتاح سواء كبر الامام مرة او مرتين او ثلثا او
اربعا قبل سلام الامام فلا حاجة له الى ان يكبر بعد سلام الامام فيما ان بعد تكبيرة الامام
مرة لأن الفاتحة هو تكبيرة الافتتاح وقد اتاها قبل ان يكبر الامام التكبيرة الثانية
ويبقى تكبيرة بعد سلام الامام فيما ان بعد تكبيرة الامام مرتين ويقتضي تكبيرة فيما ان بعد
تكبيرة الامام ثلثا ويقتضي ثلثا فيما ان بعد تكبيرة الامام اربعا **ولا ينظر الى ان يكبر الامام**
مرة اخرى **كن كان حاضرا حال التسمية** ولم يكبر مع الامام بل تأخر عنه فانه لا ينظر
للتكبيرة الثانية لها ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة لقولنا الصلوة اربع ركعات يظهر
ولنا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلوة كما لو ترك ركعة من الظهر فلو لم
ينظر تكبيرة الامام لكان قاصيا ما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام وهو منسوخ **ولا**
يوسف ان الاولى تكبيرة الافتتاح والمسبوق ياتي به وما يقى من التكبيرة ياتي بها بعد سلام
الامام قبل دفع الجنازة على الكفاف ولو رفعت عليها قطع التكبير اذا دفنت وعن محمد
ان كان الى الارض قريب ياتي بالتكبير لا اذا كان الى الكفاف قريب وقيل لا يقطع حتى
يباعد قال في العناية وقاية هذا الاختلاف يظهر فيما اذا سلم الامام فان عندها تكبيرة
المسبوق قبل ان يرفع الجنازة لأنه صار مسبوقا بها وعند ابي يوسف سلم مع الامام انتهى
ولا يخفى عليك ان هذا فيما اذا ان بعد ما كبر الامام تكبيرة واحدة وانما اذا ان بعد ما
كبر الامام تكبيرة ثنتين او ثلثا او اربعا فانه لا يسلم مع الامام بالالتحاق بل يقتضي ما فاته
من التكبيرات قبل دفع الجنازة على ما ذكرناه آنفا ومن فاته هذا الاختلاف فافاد
في فتح القدير انه لو ادرك الامام بعد ما كبر الرابعة قبل السلام فانه فاتته الصلوة
على قولها لا على قول ابي يوسف **ولا يجوز** الصلوة على الميت طال كونه المصل **راكبا**
استحسانا والعياض الجواز لجملة كونها دعاء كتمان تركها باعتبار وجه كونها صلوة
الا اذا اعتذر النزول لطين او مطر وكذا لا يجوز الغعود ايضا بله عنده ولا يجوز على
الميت المحول على الدابة او الانسان ولا على الموصوع خلفا الامام لما ذكرناه من ان الميت
دوضع الميت حصورا الامام من شرط صحة الصلوة عليه **وتكره** الصلوة عليه تحريما او
تنزيها فيه روايتان وفي فتح القدير ان الاولى كونها تنزيهية في مسجد جماعة ان كانت

وهم يتابع والتابع لا يقيد قبل الفصل ويكره القيام بعد وضعها على الاعناق بالجلوس
على ما في العناية لكن قال في المحيط الافضل ان لا يجلسوا ما لم يروا عليه التراب لان القيام
اظهار العناية بامر الميت **ويحرم القبر ويحرم** لقوله عليه السلام الحمد لنا والشق لغيرنا ومنع
الحمد ان يحرق في وسط القبر ويوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالميت المسقى ومنع
الشق ان يحرق في وسط القبر ويوضع فيها الميت وهذا الحسن فيما اذا كانت ارض
رخوة لتعذر الحمد على ما هو كذلك في المونة شرفها لضعفها ورايهم بالقبور والباس
بالتحذير ان الساموت عند تعذر الحمد على ما في غاية البأس لكن السنة ان يقرش فيه التراب
واصل في عمق القبر قبل نصف القامة وقيل الى الصدر وان زاد واخس ومن مات
في السجدة يغسل ويكفن ويصل عليه ويرى في الجحيم ان لم يكن قريبا للتراب **يدخل الميت في**
اي في القبر من جهة القبلة وذلك ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويصل الميت
منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ في داخل القبر فيل
صورتان يوضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بارأه موضع راسه
ثم يدخل الاخذ في القبر فيأخذ رجل الميت ويدخلها القبر ولا يوصل كذلك **ويقول**
واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله اي بسم الله ووضعاك وعلى ملة رسول الله سلمان
كذا في العناية عن المبسوط **ويسمى اي يعطى ثوب** حتى يجعل اللين على اللحد **في المرأة لا الرجل**
لان من جالس على السرير يخلو الرجل **ويوجه الى القبلة** وبذلك امر رسول الله وكونه
على شقه الايمن **وتحل العقدة** لوقوع الامن من انتشار **ويسوى عليه اللبن** لان النبي
جعل على قبره اللبن لما اخرجته مسلم عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات
فيه اللحد والى اللحد وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع رسول الله **او القصب** لما روى
ابن خزيمة عن الشعبي ان رسول الله عليه السلام جعل على قبره طين من قصب الطين بضم الطاء
عن ملة القصب ولا منافات بينه وبين ما رويناه من حديث مسلم لوان كان قد وضع
اللبن على قبره عليه السلام نصبا مع قصب كلبه لا عوارق اللبن فيقبر ذلك في فتح القدير
ويكره الاخر والخشب لانها لا يحكم اربابا وكذا الحجر وفي الخلاصة ويكره الاجر والحد
اذا كان في الميت اما فيما وراء ذلك فلا بأس به **وبها التراب** ستر له ويكره ان يراى
التراب الذي يخرج لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ولا بأس برش الماء عليه لانه سوية
وعن ابي يوسف انه مكروه لانه يشبه الطين **ويسم القبر ولا يرفع** للنبي عنه ويسم قد
شبهه وقيل قد رابع اصابع وقيل التسميم واجب وقيل مستحب **ويكره بناؤه بالجص**
والآجر والخشب النبي عنه على ما روى عن جابر ولا يد في اثنان في قبر الا الضرورة في
يوضع الرجل تمامي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخشب ثم المرأة ولا يحرق قبره الا
الا ان يلى الاول فلم يبق له عظم الا ان لا يوجد بد قطع عظام الاول ويحمل بينهما حاجز
من تراب **ولا يخرج من القبر** اي بعد ما اهل عليه التراب سواء طال المدة ولا الا ان
الارض مقصورة او اخذها شقيق فعلى التقديرين صاحب الارض يحجز ان شاء اخرج
وان شاء سوى القبر مع الارض ويخرج فوقه فان حقه في باطنها وظاهرها فان شاء
ترك حقه في باطنها وان شاء استوفاه وفي فتح القدير ومن الامتنان المحمودة لاجابة
بعد اهالة التراب ان يسقط في اللحد مال ودرهم واحد وفيه ايضا لا يدخل النساء القبر

ولا يخرج من

ولا يخرج من الا الرجال ولو كانوا اجانب لان من الاجنبى لها محال عند الضرورة جاز
في جانيها فكذلك بعد موتها اذا ماتت ولا يحرم لها دفنها اهل الصلح من شافع
حين انها فان لم يكونا فالشباب القطار اما ان كان لها محرم ولو من رضاع او صهرية
نزل في القبر والحد بها **ويكره وطى القبر والجلبوس والنور عليه والصلوة عند النبي**
وكذا اصناما الحاجة بل هو اولى وفي فتح القدير روح فايصنعه الناس ممن دفنت قارب
ثم دفنت حولهم خلق من وطى تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه وفي البدائع
لا بأس بزيارة القبور والدعاء للموتى ان كانوا مؤمنين من غير وطى القبور للثابت
اليضا هذا وفي الجنبى انها مندوبة وقيل يحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة
لهن ايضا كذا في البحر واختلفت في اجلاس القارئين بقرب القبر والحداء وعلم امره
على ما في فتح القدير وفيه عن التجنيس امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان
رايهم انه ولد حتى يشق بطنها صيانة لحرمة المني بخلافه اذا ابتلع الرجل دونه فوات
ولم يدع ما لا عليه القيمة ولا يشق بطنه توجه لحرمة الادنى ولو ميتا على حرمة المال
باب الشهيد سمي شهيدا اما لشهود الملتزمة موته اكرامه لانه
مشهود له بالجنة ولشهوده اي حضوره جابر في عنده وان كان الشهيد على
ثلاثة انواع شهداء واحد وهو الاصل في الباب ومن يلحقهم ومن لا يلحقهم فعرف الشا
بقوله هو من اي مسلم عاقل بالغ طاهر لا الكافر لا يكون شهيدا والمسلم القبر
البالغ الطاهر يغسل ولو قتل مظلوما على ما سياتي **قتله اهل الربا والبنى**
ارتفاع الطريق سواء كان قتلهم مباشرة او تيسيرا لانه موات مضاف اليهم حتى
لو اوطأ اربابهم مسلما او نفرا دابة مسلم من مته دابته او كرمته دابته بمنزلة
او ضربته بعدد اربابها او برجلها او بدينها فوات اربابا مسلما في نار او ماء او رموه من
سور والقوا عليه **حائطا** حتى ذلك من الاسباب فوات منها يكون شهيدا لما ذكرنا
ان مواته مضاف اليهم ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما او
مسلم الى الكفر فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار وراياتهم او
نفرا المسلمون منهم فالحاقهم الى الخندق او نارا ونحوه او جعلوا حولهم الحسك حتى عليها
مسلم فوات بذل لم يكن شهيدا حتى يغسل لان الموت ح لا يضاف اليهم كالحريق
والغرق والمبطون اكنهم يشاؤون ثواب الشهيد على ما شهد به رسول الله عليه السلام
فلا قال في يوسف فانه شهيد عنه وان لم يمت حتى القوه في النار او الماء يكون
شهيدا بالاتفاق لاضافة الموت اليهم كذا في التبيين **او وجد في المعركة وبه اشارة**
ظاهره او باطنة لانه دليل العقل يعني اذا وجد ميتا في المعركة فلا يخفى ان وجد
اثر جراحة او لا فان وجد فان كان خرج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيدا وغير
ظاهرة فان كان من موضع متداد كالانف والدبر والذكر لم يثبت شهادته فان كانت
قد بول دما من شدة الخوف وقد رجع ونجس من دبره دم الباصور وان كان من غير
متداد كالاذن والعين حكم بشهادته وان كان لا يخرج الدم من رضى ظاهره وجب ان يكون
شهيدا وان لم يكن به اثر صلا لا يكون شهيدا لان الظاهر انه لشدة خوفه اضلع قلبه
واما ان يظهر من الغم فقالوا ان عرف انه من الراس بان يكون صافيا غسل وان كان خلوفا

عوضاء من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يفصل كذا قالوا وفي فتح القدير وان لم
 ان المرتقى من الجوف فيكون علقا فهو سوداء بصورة الدم وقد يكون رقيقا من خرقه
 الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو احد الحماكة **وقوله**
مسلم ظملا اي بجراح من الحديد والناو والعصب على ما في فتح القدير ولا يظن يكون
 شهيدا واما قتل اهل البقي وقطاع الطريق فتشيد بانى انه كان الحاقا لهم باهل الحرب
 وكذا من قتل مداهن نفسه او عن ماله او عن المسلمين او عن اهل الذمة شهيد بانى
 انه قتل على ما في البحر عن المحيط **وقوله ظملا** احترق عما قتله المسلمون ارجا او قصاصا
 قيد بالقتل في موضعين لانه لو مات حقت افقه او تردى من موضع او مات تحت حجر
 او عرق لا يكون شهيدا وان نال ثواب شهيد حتى يفصل وفي التخييس وجعل هذا
 ليضرب فاقطعا فاصاب نفسه فانه يفصل فانه ما صار مقتولا بفعل العدو ولكنه
 ينال ثواب الشهيد لانه قصد العدو لا نفسه **ولم يجب بقتله دية** لان من وجب
 بنفس قتله دية كما في القتل الخطا ليس بشهيد حتى يفصل وان نال ثواب الشهيد وقولنا
 بنفس قتله احترق عما اذا وجبت الدية بالصالح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص وما
 اذا قتل الوالد وله عمد او شخص اخر ووارثه ابنة فان المقتول فيها شهيد لان نفس
 القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص واما سقط الصلح والمنازع الابوة ثم ان كانت
 الدية مانعة عن الشهادة ولم يكن القصاص مانعا لان القصاص ليس للث مطلقا
 بل له من وجه وللوارث من وجه شفاء صده وهره لمصلحة العامة فلم يكن عوضا **ظملا**
 بخلاف الدية فانها عوض مطلق وفي البحر عن المجنون البداه ان شرط الشهيد ست
 العقل والبلوغ والقتل ظملا وان لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة والحجف
 والنفاس والارثاث انتهى وذكر هنا اثنين وسيد كرايتها **فيكفن** لانه سنة مؤنة
 بنى آدم **ويصل عليه** خلا قال الشافعي في الصلوة فانه يقول السيف محاذ للذوق فاغنى
 عن الشفاعة كذا في صحيح ابن خنبلان ولنا ما رواه عطاء بن ابي رباح ان النبي عليه السلام
 صلى على قتلى احد اخرجه البوداود في المراسيل وهو حجة عندنا والصلوة على الميت
 ليس لمحو ذنوبه بل لظهور كرامته والشهيد اولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغنى
 عن الدعاء كالبنى والقبى فان قيل ما رويتم معارض بارواه البخاري عن جابر انه عم
 لم يصل على قتلى احد قلنا ما رويتم ثابت وصديقه جابر ناف قال الحديث مقدم على الثاني
 على ما في الاصول واصل الشافعي في تضعيف المرسى مجمع عندنا ولو سلم فعندنا
 اعتقد برفع معناه قبل وقد روي الحاكم عن جابر انه صلى الله عليه ولم يصل على حرة ولا
 غيرهم من الشهداء وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه **ولا يفصل ويدفن بدمه وشيئا**
 الذي من جنس الكفن ان وجدوا لا فيكفن ولا يدفن بدمه ولا فيكفن والاصل هنا قولنا عليه
 في شهداء احد رقلوهم بكمومهم ودمائهم ولا تغسلوهم وغيرهم فمعناهم فليقن بهم
الا ما ليس من جنس الكفن كالقرو والحشم والخف والسلاح فانها ينزع لعدم
 كونها من جنس الكفن **ويؤاد** في الكفن وينقص عنه مراعات الكفن السنة وان كان
 المقتول صبيا او جنبا او مجنونا او نكثا او نقساء يفصل عن ابي **فلا فالحا**
 قال لا يفصل كشهيد احد لان ما وجب بالجنابة والحيض والنفاس وهو القتل

190
 بالموت لخروجه عن التكليف بالفصل وهذه العوارض والفصل بسبب الموت المحجب
 لارتقاعه بالشهادة ولا ينجح ان الشهادة عرفت مانعة من ثبوت التنجس بالموت
 وبالطبع لا راحة فلا ترتفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جينا غسلته
 الملائكة وكذا المائض والنقساء بعد انقطاع الدم فان الفصل واجب عليهما لا يرفع
 بالشهادة وكذلك قبل الانقطاع على الصحيح فان قيل لو لم تكن الشهادة رافعة لوضعي الشهيد
 المحدث مع انه لا يوضا بالاجاع **اجيب** بان لا يلزم من ان لا يكون رافعا للمحدث الا كبر
 ان لا يكون رافعا للمحدث الاصغر وبان غسله ثبت بمحدث حنظلة ولم يوجد في الوضوء
 شيء فان قيل الواجب غسل بني آدم دون الملائكة ولو كان غسل بني آدم واجبا لامر النبي
 عليه السلام باعادة غسل حنظلة فلا ينجح حديثه **اجيب** بان الواجب هو الفصل واما
 الفاسل فيجوز كاشا من كان الا ترى ان الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام نادى
 به الواجب ولم يبعث اولاده ولا يتقضى بما قيل ان الغريق في الماء يجنسه لانه لا يخطئ
 بالفصل توجه على بني آدم لم يوجد منهم شيء لان المراد ان الخطاب توجه على بني آدم اذا
 لم يوجد الفصل من الملائكة كما في الغريق واما اذا وجد الفصل من الملائكة كما في حنظلة
 فلا يتوجه على بني آدم بعود والقبض المجنون ليس في معنى شهداء احد فلا يلزم فيهم
وفصل ان قتل في المصراع الممران مصر كان اوقية لانه لو وجد في مغارة ليس قريبا
 عمران لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يفصل لوجود اثر القتل فيه كذا في البحر عن
 معراج الدرارية نكتة مخالفة لما ساقى نقلا عن شرح المينة **ولم يعلم انه قتل عمدا**
ظملا لان حجب منه القسامة على اهل الحيلة او القرية **لوجوبه ان يفصل**
 في لوجوده فيها وجب الدية في بيت المال لوجوده في الشارع او الجامع وبين ذلك خف
 اثر الظلم فيفصل كذا في الهداية والدمى فهم من كلام المصنف انه لو علم انه قتل عمدا ظملا
 بان يعلم قاتله يكون شهيدا فلا يفصل سواء علم انه قتل بجديرة او غيرها وسبق ان
 يفصله كما في المحيط البرهاني حيث قال ومن وجد في المصريف لا ينظران حصل القتل
 بصا كبير او بحجر كبير ويعلم قاتله فعلى قول الجرح يفصل وعلى قولها لا يفصل وان لم يعلم
 قاتله يفصل وان حصل القتل بصا صغير يفصل علم قاتله او لم يعلم وان حصل القتل
 بجديرة فان لم يعلم قاتله يجب الدية او القسامة يفصل وان علم قاتله لم يفصل عنده
 انتهى وفي البحر ان من قتل بغير المحدث وعلم قاتله او لا يعلم فانه ليس شهيد عند الجرح
 سواء كان بالمشقة او بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدث ولم يعلم قاتله فليكن شهيد
 لوجوب الدية فيفصل والاقتصار على وجوب الدية في التميل اولى مما في الهداية
 من ضم القسامة اليها لانه يرد عليه المقتول في الجامع او الشارع الا عظم فانه ليس
 بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة واما حجب الدية في بيت المال فقط
 ثم قال نقلا عن البداه لوقل في المصريف المحدث لا يكون شهيدا وان كان
 في المغارة كان شهيدا لانه يجب بقتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه
 اللصوص ليل في المصريف قتل بسلاح او غيرهم او قطع قطع الطريق خارج المصريف
 بسلاح او غيرهم فهو شهيد لان القتل لم يخلف في هذه المواضع بل هو مال انتهى
 وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل فليكن منهم لعدم وجوبهم

فانه لا قسامة ولا دية على احد لانهما لا يجيان الا اذا لم يعلم القاتل وهما قد علم ان قاتله القاتل
وان لم يثبت عليهم لغزوهم على ما في البروج حجة هذا هو المذكور في كتبنا صحابنا والتحقيق
ما ذكره المصنف في شرح المسئلة من ان من لم يعلم قاتله يغسل سواء وجبت فيه القسامة والدية
او لم تجب وسواء قتل مجديع او غيرها وسواء كان في مجازاة او في العمد لانه اذا لم يعلم
قاتله يحتمل انه لم يقتل قاتلا بل بسبب مبيع للقتل فلا يسقط الغسل الذي هو واجب
كسائر الحقوق بالشبهة والاحتمال لان سقوطه في حق الشهيد على خلاف القياس فلا بد
من تحقيق المعنى الذي سقط لاجله الغسل فيه وعند الاحتمال يميل بالاصل وكذا في غسل
الارث من الرث وهو الشيء الباقي وسمي رثا لانه قد صادفنا في حكم الشهادة
فينقص معنى الشهادة وفي الشرع ان يقال بعض مرافق الحياة على ما اشار اليه بقوله **ان**
اكل او شرب او عولج او باع او اشترى او تكلم بكلام كثير وقيل بكلمة كذا في الذر او عاشر
اكثر يوم اوليلة عند ابي يوسف وهو يعقل خلافا لمحمد حيث قال ان بقي مكانه حيا يوما
وليلة فهو رث وان لم يعقل وفيما دونه لانه هذا بعد انقضاء الحرب وانما قبل انقضاءها
فلا يصير مرثا بشيء مما ذكر وان مكث في المعركة يوما وليلة واكثر فانه لا يسقط الغسل على ما
في المحيط **او معنى عليه وقت صلوة وهو يعقل** اطلق في معنى الوقت فمثل ما اذا كان قاتلا
على الاداء ولا يقد رضعف برثه لان الرضا والعقل وقبحه في الزيلعي بان يقد رضعف على اذنا حتى
يجب القضاء بتركها وتعبه في فتح القدر بقوله والله اعلم بصحته وفيه افادة انه اذا لم
يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذالم يقدر للضعف مع حصول العقل فكونه يسقط
به القضاء قول طائفة والاحتار وهو ظاهر كلامه في باب صلوة المريض انه لا يسقط وان
اراد لغلبة العقل فالمعنى عليه يقضي ما لم يزد على صلوة يوم وليلة حتى سقط انقضاء مطلقا
العدم فخرج الاداء من الجرح انتهى كلام فتح القدير **واجب عنه** في الجرح بان مرده الاول لا يكون
عدم القدرة للضعف لا يسقط به القضاء على الصحيح هو فيها اذا قدر بعد انما اذا انما
على حاله فلا يتم لعدم القدرة عليها بالايماء فاعلم انه اذا كان قادرا على الاداء قصر الصلوة
دينا في ذمته ويكون مخاطبا بحكم جديد من احكام الدنيا فلا يصير في معنى شهدا واحد
فيغسل وكذا الحال اذا لم يكن قادرا عليه للضعف على المذهب الصحيح من عدم سقوط
القضاء بخلاف ما اذا لم يكن قادرا لان العقل فانه فلا يكون مرثا اصل عدم كونه
مخاطبا بحكم جديد **او اوتة خيمة او نقل من المعركة جثا** فانه يغسل ليله مرافق الحياة بخبر
نقله مع عقله سواء وصل الى بيته او لم يصل اليه بل مات في الابد الا ان يكون النقل
عن المعركة لاجل الخوف من ان نقله الخيل فانه لا يكون مرثا لعدم ليله شيئا
من مرافق الحياة فلا يغسل كذا في الهداية وغيرها وتعبه في غاية اليك باننا لانعلم
ان الحال من المعركة ليس بليل داحة وصريح في البديع بان النقل من المعركة يزيده
ضعفا فلم يتحقق يقينا الاموت بسبب الجراحة فلم يسقط الغسل بالشك **او وصي**
مطلقا اي بامور الدنيا او بامور الآخرة **عند ابي يوسف وقال محمد ان اوصى بامر**
اخرى لا يغسل قبل الاضلاع بينهما فيما اذا اوصى بامور الدنيا اما بامور الآخرة
فلا يكون مرثا اتفاقا وقيل الخلاف في الوضعية بامور الآخرة وفي امور الدنيا يكون
مرثا اتفاقا وهو المذكور في الكتاب وقيل لا خلاف بينهما في ابي يوسف فيها

اذ كانت بامور الدنيا ومحمد لا يخالفه فيها وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الآخرة لا بد
يوسف لا يخالفه فيها ومن الارشادات ان يكلم بكلام كثير بخلاف القليل فان من شهد
احدا منكم بقتل كسعد بن الربيع **ومن قتل بجدة او قصاص من غسل وصلى عليه** لانه عليه السلام
غسل ما غار ولانه بذل نفسه بحق مستحق فلا يكون في معنى شهدا احد **ومن قتل منى المفقول**
بني او قطع طريق غسل ولا يصل عليه وقيل لا يغسل ايضا سواء قتل في حال الحرب او
اخذ وقتل بعدها على ما روي عن محمد وقيل لو قتل بعد الحرب يغسل ويصل عليه وفي النيين
وهو احسن لان قاطع الطريق يقتل في هذه الحالة حذا وقصاصا والباغي سياسة لكسر
شوكهم فيقول منزلة الحق تعود منقته الى العامة واهل العصية اي المكابرون في المعصية
بالسلاح ليلامى بقاطع الطريق على ما في غاية البيان وكذا الخناق الذي خنق مجرمه كذا
في البحر عن الاسيحياتي ومن قتل احد ابيي لا يصل عليه اهانة له كذا في النيين **ويصل**
على قاتل نفسه عند ابي جعفر ومحمد خلافا لابي يوسف قال لا يصل عليه لانه باغ على نفسه ولما
في سلم انه اتى النبي عليه السلام برجل قتل نفسه فلم يصل عليه ولها ان دمه هون فصار
كالومات حقتا لله والله اعلم **باب الصلوة في الكعبة الصم فيها**
الفرض والنقل لما روي عن بلال ان النبي عليه السلام دخل البيت وصلى فيه وتلقته
في ابراهيم عليه السلام ان طهرت بيتي الطائفتين والباكتين والركع الشجر لان
بالطهر للصلوة فيه ظاهرة صفة الصلوة فيه مطلقا ولان الواجب استقبال شطرنج
على انطقه قوله فت فولي وجهك شطر المسجد الحرام وقد وجد ذلك في صلواتها
لان القبلة هي العروة او هوها الى عمان السماء عند نادون البناء وفي الكعبة الصلي
في عرف الكعبة يستقبل اى جدار شاء ويستقبل الباب وهو مسجد ودان كان يقفوا
والعبدة مرفقة قد مر مؤخره الرجل جاز ولو انه دمت الكعبة مع صلاة خارج العروة
موجهها اليها كن صلى على ابي قبيس والكعبة تحته وان صلى فيها لم يجز الا ان يكون بين
يديه شجرة او بقية حائط والوقت على المصطح كالوقت في العروة فلو وضع شيئا بين
يديه لا يكفي ولو غر دخشبة فيه وجهان انتهى فظهر منه انه لو صلى فيه موجهها الى الباب
وهو مفتوح وليست العتبة مرفقة قد مر مؤخره الرجل لا يجوز على ما صرح به في الفتا
وهذا عمل ما في الهداية حيث قال ان الشافعي لم ير الصلوة في الكعبة فرضها ونفلها
يعنى انما يرها فيها فيما اذا صلى في العروة بعد الانهزام والعباد بالله ولم يكن بين
يديه شجرة او بقية حائط او فيما اذا صلى فيها موجهها الى الباب وهو مفتوح وليست
العبدة مرفقة قد مر مؤخره الرجل والا فالشافعي في الصلوة في الكعبة فرضها ونفلها مثل
اصحابنا حتى قال صاحب النهاية ان ما في الهداية من عدم اسناد عدم الجواز الى الشافعي
سهو من صاحب الهداية **ومن جعل فيها ظهره الى ظهر امامه جاز** لانه استقبال الى
القبلة ولا يتقدم على امامه ولا يتقدم على الخطاء ولا جعل ظهره الى وجهه او وجهه
لا يجوز لوجود المانع عن الاقتداء وهو التقدم على امامه **وكره ان يجعل وجهه**
الى وجهه اما جوازه فلما ذكرناه من استقباله الى القبلة بلا تقدم على امامه واما
الكراهية فلهيها بعباد الصورة بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين امامه ستر
ولو تحلق احوطا وهو الامام فيها اي في الكعبة جاز لوجود المستضي وارتناع المانع

وان كان الامام خارجا جازت صلوة من هو اقرب اليها الى الكعبة من امام الزم
يكن في جانبه لانه لو كان في جانب امامه وكان اقرب اليها من امامه لايحوز لقوله تعالى
امامه ويجوز الصلوة فيها خلافا للشافعي فانه قال لا يجوز فيها الا ان يكون بين
يديه ستر بناء على ان المعبر عنه البناء وعندنا لا معبر البناء لانه قد ينقل كما وقع في زمن
الحجاج وقبله بل المعبر الرصة والهواء الرعنان الشاء وقد وجد ذلك وتكرره لزمك
التعظيم له وللمنفعة على ما روي عن ابي هريرة **كتاب الزكاة**
لما فرغ من العبادات البدنية شرع في بيان العبادات المالية تاسيا بقوله تعالى
اقموا الصلوة وابقوا الزكاة وهي في اللغة عبارة عن النماء يقال ذكى الزرع اذا نمى
وفي الشريعة يطلق على اداء حق يجب للمال وعلى المال المؤدى لقوله تعالى واقوا الزكاة
واشار الى المعنى الاول بقوله **هي تملك جزء من المال معين صفة جزء شرعا وهو**
العشر وما يقوم مقامه وانما اختار المعنى الاول وثالث لان الزكاة توصف
بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان وفيه اشارة الى ان الاباحة
لا يمنح من الزكاة وكذا تملك المنفعة كاسكان الفقير في داره سنة لان الاباحة
ليست بملك والمنفعة ليست بعين وانما صارت عينا في باب الاجارة لضرورة
تصحيح عقد الاجارة فلا يتعدى غيرها من **تقيد** صحتها عن الفتي **مسلم** احترز به
عن الكافر غير هاشمي **ولا مولاه** احترز به عن الهاشمي ومولاه لان دفع الزكاة اليهم
مع العلم بهم لا يجوز وفي جواز عدم العلم بهم خلاف سياسي في المصنف وكان
ابن حبان جواز الدفع الى الهاشمي في هذا الزمان وانما لا يجوز في الزمان الاول لمصر
الجنس اليهم بخلاف العبد والصبي والمجنون اذا كانوا عاقلين القبح بان لا يرى
ما اخذ فان دفع الزكاة اليهم ح جائز ان لم يكن المولى والاب غيبا لان المرتبة
والبلوغ والعقل ليس شرطا في المصنف على ما في البحر واذا كان هؤلاء غير عاقلين القبح
يجوز الدفع اليهم ايضا ان قبض لهم من كان اهلا لقبض كالمولى والاب والوصي
والا فلا يجوز الدفع اليهم وسياتي تفصيل هذه المسائل في باب المصنف ان شاء الله
وتودع الى صبيبن اقراره في ايام العيد عيدا او الى من يسرع بقدم صديقه او غيره
يسرع او الى من يهدى اليه الباكورة او الى مخرجون او الى المعلم او الى الخليفة الذي في الكتب
وهو لم يستاجر بشئ شيئا بنية الزكاة يجزئ عن الزكاة وفي الخليفة ان كان بحال لول
يدفع اليه في الاحيان الدرهم لم يعمل في المكتب لا يجوز كذا في الخلاصة **مع قطع المنفعة**
عن المالكين كل وجه فلا يجوز الدفع الى اصوله وان على ولا الى فروعه وان سفل ولا الى
زوجته ولا الى زوجها ولا الى عبيده ومدرته وام ولده ومكاتبه علم بذلك ولم يعلم
ومعتق البعض كالمكاتب عنه ايجح على ما في الخلاصة وهذا لان المالك لا يخلو عن
المنفعة في هذه الصور **لله تق** بيان لشرط آخر وهو النية لانهما عبادة والنية
شرط فيها لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات **وشرط وجوب** اي فرضيتها لا ان
ثابتة بحكم الكتاب وانعقد عليه الاجماع فهو اما بما جاز عنها في العرف بعبادة المالك
من لزوم استحقاق العقاب بتركه وانما عدل عن الحقيقة بسبب ان بعض عقابها
وكيفياتها ثبتت باخبار الاحاد واما حقيقة علمها نقله في فتح القدير عن بعضهم

172
من ان الواجب ان يمان قطعي فليحظر هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك وهو حقيقة
في كل نوع العقل والبلوغ اذا تكليف برونه **والاسلام** اذا تكليف بالفرع بدنه على الاصح
والحرية لانها شرط المالكية **وملك نصاب حوله** ليحقق المقتضى سواء كان ملكه بسبب غيب
او بسبب بيع ولذا قالوا ان سلبنا نأخذ ما لا وخطه من ملكه الى حتى وجبت عليه الزكاة
وورثته عنه على قول ايجح من ان خطه وراهه بدراهم غيره امتهلك عدوه فيصير ملكا له
واقا على قولها فلا يملك بخرم خطه ما لم يضمن ولا يورثه عنه لانه مال شركه فانما يورث
حصة الميت منه كذا في فتح القدير **فان عن الدين** **فما جازته الاصلية** لم يقع المانع ظني
في الاصلية وشباب البدن واثاث المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح
الاستعمال والاثاث المخرجين وكتب العلم زكاة وان لم يكن اهلا لاستعمال الكتب لعدم النماء
لان من ملك كتابا كتبيا يبلغ قيمتها نصابا ولم يقدر ان يستعملها لا زكاة عليه منها ما لم يكن
للتجارة لكن لا يكون هذا الرجل مصرفا للزكاة ولو كان اهلا لاستعماله المنة ومن اوفر
يكون مصرفا ايضا كذا في العناية **فما جازته** في المداخلة حيث قال دجل له كتب العلم ما يشارك
ما في ردهم ان كانت محتاج اليها في الخط والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا على
له اخذ الصدقة فيها كان او صديقا او ابا ككتاب البذلة والمنه والصحف على هذا
وان كان ذا يد على قدر الحاجة لا يهلكه اخذ الصدقة وان كان له من كتاب من كتاب
التكاح والطلاق ان كان كالأهمل تصنيف مصنف واحد ادها يكون نصابا هو المقتدر
وان كان كل واحد من تصنيف مصنف آخر لا زكاة فيها وفي الاشياء النقية لا يكون تحت
كتبه المحتاج اليها الا في دين العباد فتباع لقضاء الدين كذا في المنظومة رجل اشترى
جوالق بعشرة الاف درهم ليأجرها من الناس فقال عليها الحول لا زكاة عليه ولا زكاة
من رايه ان يبيعها احد لا يجره له وكذا الجواب في اهل المكاريين وجرهم صباغ اشترى
عصفر او زعفران ليصبغ ثياب الناس لا يجره الحول على ما له **زكاة** مع حاله ولو ترك
صا بونا او خرصا ليقتل بها ثياب الناس بالاجر لا زكاة فيه اشترى دواب للبيع
واشترى لها جلاجل او راض فان لم يرد بيع هذه الاشياء لا زكاة فيها وان زاد
بيعها ففيها الزكاة **نام** من النماء **ولو تقدر** واعلم ان النماء على ما بين تحقيق وهو
الزيادة في المال بالنمو والالتباس والتجارات وتقدرى وهو التمكن من الزيادة
في ربح او بدنا فيه وحمله على قسمين ظني وقعي فالظني الذهب والفضة لانها تصلح
للاستقاع باعيا منها ادفع الحولج فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنسيئة لان
قيمين المتعين لا يجوز والفعل العروض والمواشي لا بد فيه من نية التجارة والامانة
المتصلة بفعلها على ما سياتي **ملكنا** اي يد او رقية فيخرج المكاتب لانه ملك
يد الارقية لعدم كونه حرا ويخرج ايضا النصاب المعين من المضافة التي تزوجت
عليه المرأة ولم تقبض حتى حال عليه الحول فانه لا زكاة فيه عليها عند ايجح خلافا
لها لان الملك وان تحقق بذلك كونه غير كامل بالنظر الى ما هو المقتضى وصيرورة
نصاب الزكاة يثبت على تمام المقتضى به لا على مجرد الملك ولو لم يجز في الضمان ويخرج
ايضا المشتري للتجارة اذا لم يقبض حتى حال عليه الحول لا زكاة فيه اذ لم يستفد
ملكه **ولو كان الملك** يكون مطلقا للمصنف ويخرج المال المشغول بالدين لذلك

ايضا او صاحب الدين مستحق اخذ من غير قضاء ولا رضاء وهذا يصير كالوديعة المستوفى
بخلاف الموهوب عليه فانه يجب عليه الزكاة في مال الهبة بعد الحول وان تمكن الواهب من
الرجوع لانه لا يملك الا بقضاء او رضاء كذا في فتح القدير قال قيل المفهوم من قوله
كالوديعة والمفهوم بان الغائب لا يملك المقتوب ملكا تاما والمفهوم مما نقلنا
عنه ان سلطانا غاصبا لا يملكه ماله من ملك له اذ لو كان الغائب ملكا لكان المقتوب
ملكه تاما فاستجاب قلنا بعد ملاحظة التقييد بقوله ونحوه يندفع توهم المناطات
فلا يجب على المجنون خلافه لا شافعي فانه يقول في غرامة مائة فيعتبر بها ثلث المائة كنفقة
الزوجات فان نفقة زوجة المجنون يجب في ماله ضار كالعشر والخراج فانما يجب
في ارض المجنون وكذا الحال في الصبي عند فان نفقة زوجته واجبة في ماله والعشر
والخراج واجبان في ارضه فكذا الزكاة في ماله بخاطبه وبها يدفعها عن ماله وهو
قولنا في عمر والجامع كونها غرامة مائة قلنا لا نسلم ان كونها غرامة مائة تمام المنة
فانه منقوض بان الذي لا يؤخذ من ماله الزكاة فلو كانت وجوبها بمجرد كونها غرامة
مالية لصح اذا وهبته بدونا لا سلام بل واجبر عليه كما يجب على دفع نفقة زوجته
وصي لم يكن كذلك علم انه اعتبر فيها وصفا لا يصح مع عدمه وهو وصف العادة
الزائيل مع الكفر وهو الوصف لا يتبادر بالصدق واختيار صحيح وليس للمجنون والفقير
ذلك لان ذلك لا يكون الا بالعقل والراي كما قلنا لم يوجد في المجنون والعقبي
واداء وليهما عنهما نيابة لا يمكن لان الحق من ايجاب العبادات المحضة ايجابا نفس
العقل ابتداء ليعلم العاصي من المصلحة وهذا لا يتحقق الا عن اختيار صحيح عن الملك
لا عن النائب فان اختيار النائب ليس اختيار المستنقب فلا يظهر بطلان طاعة من عليه
الا اذا كانت استنابة عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك الا من اقل بالغ عن العشر والخراج
والنفقات وضمان المتلفات فان المقصود منها وصول المال الى محل معين لا حصول
الفعل فيجوز تحصيله بالنائب فان قيل ان الصلوة والصوم والامان صحيح من الصبي
اقتناقا فان كان بالاختيار فليصح الزكاة ايضا وان كان لا عن اختيار انتقص فتوكم
كل ما هو عبادة لا يتبادر بدون الاختيار قلنا انها كانت بالاختيار وقوله فليصح الزكاة
ايضا قلنا انه غير متصور لان ذلك اختيار لا يستلزم ضرا اطلاقا ولا في الزكاة قلنا
لو قلنا انها واجبة عليه يستلزم الضربين تنقيص المال والوجوب على الزكاة ولو قلنا
انها جائزة يستلزم ضرا واحدا تنقيص المال فلا وجوب ولا جواز ولا زكاة عليه
بخلاف العشر والخراج ونفقة الزوجة فان الخراج ليس فيها معنى العبادات والعشر نفقة
قاصرة فيما معنى العبادات بل كل منها ثلثة مائة محضة يحتاج اليها لبقاء اما النفقة
فظاهر واما العشر والخراج فانما سببان لبقاء الاراضي في ايدي الملاك فان برأه
الفقراء والمجاهدين الغزاة تندفع سورة الكفر وتبقى الاراضي في ايديهم وهو سبب
لبقاء انفسهم بخلاف الزكاة فانها عبادة محضة فلا قياس بينها ثم المجنون على
نوعين اصلي وهو المنفصل بن من القضا بان جنة قبل البلوغ فبلغ مجنونا وعارضنا بان
بلغ عاقل ثم جنة واعارضنا على نوعين طويل وقصير والطويل يلحق بالصبا فينقض به
اصل الوجوب والقصير يلحق بالزمن فلا يسقط به اصل الوجوب فيلزمه القضاء به

الافاق

الافاق كما في النور بعد الاستيقاظ فالطويل ما يستوجب الحول في الزكاة والشهر في
الصوم والعصر ونحوه فوافق في جزء من الشهر وجنة في باقيه لزمه قضاء كله وفي جزء
من السنة في الزكاة لزمه زكاة تلك السنة لعدم استيعابه وقتها فلا يكون طويلا
وروي هشام عن ابي يوسف انه امتداد المجنون بوجوده في اكثر السنة لان لاكثر
حكم الكل ونصف السنة ملحق بالاقل ثم ان محمد لم يفرق بين المجنون الاصل والعارض
في الحكم المذكور وهو الظاهر من الرواية واختاره في الهداية فوافق بعض السنة
وجب الزكاة سواء كان المجنون اصليا او عارضيا وكذا على قولنا لا يوجب لان المجنون
عند الافاق في اكثر السنة من غير نظر الى الاصل والعارض على ما في الغاية وقال في فتح
القدير ونحوه ابو يوسف الحكم المذكور بالعارض لان المجنون بالعارض اما الاصل
فكل حكم الصبا عند منسقط الوجوب وان قل انني فظلم منه روايتان لا يوجب
وعن ابي حنيفة ان المجنون ابتداء الحول في الاصل من وقت الافاق كما يعتبر ابتداءه من
وقت البلوغ في طابن الاصل والعارض على خلاف ذلك روايتان على هذه الرواية
يجب بعد الافاق ما بين من الصور لاما معنى من الشهر ولا يجب ما معنى من الصلوة
فما هو اقل من يوم وطيلة بعد البلوغ وعن محمد المجنون مطلقا عارضيا لان الاصل
في الليلة السداسة والحكم في العارضين يمنع الوجوب اذا امتد والا فلا ولا على **مكة**
لعدم الملك التام لوجود المنا في وهو الرق وهذا لم يكن من اهل ان يعتق عبدا وعمله
بعض مشايخنا بان المكاتب مصر في الزكاة بالضر فلا يجب عليه ورقه في فتح القدير
بانه لا منافاة في العقل بين ايجاب الصدقة على من جوزه له اخذها ولا في الشرع ايضا
كان التسبيل وكذا المدبر واما الولد لعدم الملك فيها اصلا وكذا المستنقضي لعدم
تمام الملك فيه عند ابي حنيفة كالمكاتب وعندها ان المستنقضي خرم ديون فان ملك
بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصيبا يجب الزكاة والا فلا واما العبد المأذون له
فان كان يملكه فهو مشغول بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر نصيب ضلي
المولى زكاة وكذا ان فضل اقل وعند المولى مال اخرضة اليه ونرى الجمع **والاصلي**
صبي لعدم القصد والاختيار الصحيح عنه وهو المناط في العبادات المحضة وقوله
فلا في المشافى وقد ذكرناه مع الرق عليه في المجنون ولا نقض بصحة الصور والصلوة
من الصبي على ما ذكرناه **ولا على مد يدين** بدين مؤجل او مجهول خلافه لا شافعي فانه يقول
يجب عليه لتحقيق السبب وهو ملك نصاب تام قلنا ان مقتضى وان تحقق الحق المانع
اعني الشغل بالدين لم يرتفع او الشرط اعني الفراغ عن الشغل بالدين لم يوجد فان قيل
هنا من قبيل تخصيص العلة قلنا للخصم مجوز له ولنا مخلص معترف في الاصول بانك
الشغل اعتبره بعد وما كالماء المستحق بالعطش وشباب البذلة فانه مجوز له التمسك
مع ذلك الماء ولم يجب الزكاة وان بلغت ثيابا البذلة نصبا ثم ان اسقط عنه الدين
كان ابراهم الذي اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه وعند محمد يجب عند تمام الحول
الاول لان الدين يمنع الوجوب للطالبة وبالابراء يتبين انه لا مطالبة فصار
كاله لم يكن وقال ابو يوسف الحول لم ينعقد على نصاب المديون فانه مستحق لما جته
فهو كالمعذور فاعتبر من حين سقوطه **مطالب من العباد** حتى لا يمنع دين التمسك

والكفارة وصدقة الفطر والحج وهدية المتعة والاصحية اذ لا مطالب لها من جهة
العباد وكذا ما لو استقط وعرفها سنة ثم تصدق بها فانه يجب عليه زكوة ماله لان الزكوة
ليس متيقنا لاحتمال اعادة صاحبه لمال الصدقة كذا في فتح القدير بخلافه في غير ذلك
والثمن والاجرة والعشر والخراج وضمان المتلف وارث الجرامة ونفقة الزوجة والحرم
التي فرضت عليه بالقضاء او بارضاء فانها تمنع الزكوة لوجود المطالب فيها من جهة
العباد وكذا دين المهر المتجمل من النقود او من غيرها يمنعها كونه مطالبا من جهة المرأة
واختلف في دين المهر المؤجل قبل لا يمنعها لان غير مطالب به عادة وقيل ان كان الزوج
على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا بعد دينه كذا في البحر وجزم في الخلاصة بالثاني وكذا
دين القصب يمنعها لوجود المطالبة له من جهة العباد ويؤجل عليه ما في فاضل بيان رجل
له الف درهم فاعتصب من رجل الف واعتصب منه رجل اخر هذا الف والفاصل الثاني
ايضا الف درهم فاستهلك الثاني القصب ومال المولى على مال الفاصبين ثم ابرأها
المقصوب عنه كان على الفاصب الاول زكوة الفقه ولا زكوة على الفاصب الثاني لان
الاول ان ضمن القصب للمقصوب منه كان له ان يرجع على الفاصب الثاني فلم يكن ماله
مشغولا بالدين اما الثاني ان ضمن القصب وليس له ان يرجع بذلك على احد فصار
ماله مشغولا بالدين قبل ابراء فلا يكون سببا للزكوة انتهى وكذا دين الزكوة يمنعها
حال بقاء النصاب وبعد الاستهلاك لان الامام يطالبه بنفسه في اسوائهم وسواهم
الملاك في احوال التجارة فان الامام كان يا هذا الزكوة بنفسه الى زمن عثمان ثم هدد
فروضها الى اربابها في الاحوال الباطنة قطعا لطعم القلعة فيها فكان ذلك توكيلا منه
لا ربها بصورة منها حال بقاء النصاب له نصاب درهم مثلا حال عليه المولى ولم
يزك فيها لان زكوة عليه في المولى الثاني لان خمسة منه مشغولة بدين المولى الاول فلم يكن القابل
في المولى الثاني عن الدين نصبا ولو كان له خمس وعشرون من الاول لم يزكها حولين كان عليه
في المولى الاول بنت مخاض والمولى الثاني اربع شياء وصورة منها بعد الاستهلاك
له نصاب حال عليه المولى فلم يزك ثم استهلكه ثم استفاد غيره ومال عليه النصاب المتبقي
المولى لان زكوة فيه لا تشتغل خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول هلك
فانه يجب في الاستفادة لسقوط زكوة الاول بالهلاك ومن فروعها اذا باع نصاب
الشائبة قبل المولى بيوم شائبة مثلها او من جنس اخر او بغيره يرد به الفرض من الصدقة
او لا يرد لم يجب الزكوة عليه في البديل لا تشتغل اربعة الدين الاول لا يجوز له يرد او
يكون له ما يفتنه اليه في صورة الدرهم وهذا بناء على ان استبدال الشائبة بغيرها
مطلقا استهلاك كذا في فتح القدير **في قدره** حقه حتى لو اطاع دينه بماله لا زكوة عليه
اصلا وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل ليطبق نصبا بالفرغ عنه عن طاعة الامانة
ولا في مال الضماد وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجع فاذا رجع فليس بضماد وفي الشرع ما ذكره
عنه قائما ولا ينتفع به لان المفقود وغيره مما ذكره المهر كذا في وقار زفر الثاني
يجب الزكوة في مال الضماد لتحقيق سببه وهو ملك نصاب تام وفوات اليد غير قبل الرجوع
كما لا ين السبيل ولنا قول على رضي الله عنه لا زكوة في مال الضماد والموقوف في ملكه
الرفع ولا يتم تحقيق السبب فيه وهو مال النامي تحقيقا وتقديرا ولا بناء الا بالقدرة

على التفرقة

على التفرقة ولا قدرة عليه في مال الضماد اصلا وابن السبيل يقدر عليه بنائه وهو
المفقود والساقط في البحر والمقصوب لا بنية عليه بخلاف ما لو كانت عليه بنية فانه
يجب عليه الزكوة الا في غصب الشائبة وان كان الغاصب مقرا على ما في البحر عن الحاشية
ومدقون في بنية نسي كانه بخلاف ما دق في البيت على اسياق **وما اخذ مضادة**
من قبل السلطان وهل يسقط عن صاحب مال زكوة امواله اذا نواها عند الدفع
في الخلاصة السلطان الجائر اذا اخذ مالا بطريق المضادة فتوى صاحب المال عند
الدفع الزكوة اخلفوا فيه والصحيح انه يسقط عنه الزكوة كذا قاله الامام الشافعي
كذا في قاضيهان وقال في العناية سقط عنه الزكوة اذا دفع عند الدفع لانهم يبالغون
من الموقوف فترأى يصح مصرفا **ودين قد حجه** **ولا بنية عليه** قاله في الهداية ومن لم يكن له
دين فخرج من سنين ثم قامت به بنية لم يتركها لما مضى معناه صارت له بنية بان اقر
عند الناس انتهى وهو يقيد انه لم تكن له بنية في الاصل ثم قامت به بنية باقاره عند الناس
فانه لا يجب عليه زكوة ما مضى من السنين بهذه البنية وعند في الهداية المعبود الا في
من مال الضماد وفي فتح القدير ومن جملة مال الضماد ايضا المال الذي ذهب اليه
الى الحرب والمودع عند من لا يعرفه اذ انشئ شخصه سنين ثم تزك بخلافه ما اذا
اودعه عند بعض معارفه فنسي ثم تذكر الايداع زكاه لما مضى فانه ليس بضماد ولا يكون
يكون منه الاصل الذي دفعها الى المرأة مهر او مال عليها المولى وهي عند هاتم علم انها
تزوجت بغير اذن مولاه ووردت الف الف عليه والدية التي قضى بها في حلقه خمسة اشنان
ودفعت اليه فحال عليها المولى عنده ثم ثبتت ووردت الدية اليه والمال الذي اقر به لشخص
ودفعه اليه فحال عليه عنده ثم تصاد قاعا على ان لا دين له والمال الذي ذهب وسلم
ثم رجع فيه بعد الحول لان زكوة في هذه الفروع على اختلافه كان غائبا غير جواز القدرة
على الاستفاد به انتهى وفي الخلاصة رجل وهب من رجل دينه على رجل وقوله بقبضته
فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكوة بخلاف المولى ثم قبضته الموهوب لم يزك لان زكوة على الموهوب
له وانما يجب على الواهب ولو قبضته الموهوب له وقال عليه المولى وجبت الزكوة له
دفع الواهب في الهبة تسقط منه الزكوة وانما زكوة الاجرة المجهلة عن سنين والامانة
الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الحيا وثلاثة ايام في كل شهر فيجب
على الاجرة لانه ملكها لا يقبض وعنده لا يفسخ الا يجب عليه زكوة من الموقوف بل قد
نكاح كبريت لحقه بعد الحول فانه لا يسقط الزكوة انفاقا على ما في البحر عن الحاشية
واما الدين المعترض في شئاه المولى فانه لا يسقط عنه الزكوة حتى ينفذ او يبيع وجوب الزكوة
بمزاها هلاكه وقال ابو يوسف لا ينعف بمزاها نقصانه وقال الامام الزاهد محمد
ابن الهذلي ومحمد بن النعمان لا يسقط زكوة الاجرة المجهلة في الاجارة للصانع بل
على المستاجر ايضا لان الناس بعدون مالهم من الاجارة دينه على الاجر وفي قوله
يجب زكوة الثمن على البائع وعلى من لا امام الزاهد والشافعي يجب على المشتري ايضا
وفي الخلاصة وفي فتح القدير عن الصبي الذي اشترى من رجل العبد على المستاجر وقال
في الخلاصة الاحتياط ان يزك كل منهما وفي قاضيهان استشكل قول الشافعي في
غيره بناء على ان الناس وهو اختيار بعض مشايخنا ان لا يجب على الموهوب والناصح

ديما زكوة

لا تملكه المطالبة قبل الفتح ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاهل
بلدنية انتهى يعني فيكون في معنى الضمان وفي الكافي لو استاجر دأ عشر سنين بالفتح عكسها
الى المخرج ثم لم يقبض الدأ حتى انقضت العشرين ولا مال لها سوى لا لفت كان على
المخرج في السنة الاولى زكاة ثمانية لظهور الدين بمائة سبب انفساخ الاجارة وفي
تلك السنة وفي السنة الثانية في ثمان مائة الا قدرها وجب من الزكاة في السنة وهو
اثنان وعشرون ونصف وهكذا في كل سنة ينقص عنه زكاة مائة وقد وجب الى
ان يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ اقل من مائتين واما المستاجر فاما يجب عليه في
السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لانه ملك دينه على المخرج في السنة الاولى مائة وفي الثانية
مائتين لم يخل جملها وفي الثالثة خالصا حول المائتين واستفاد مائة في اخر الحول فيضمها
الى النصاب ثم تزيد زكاة في ستة مائة لانفساخ اذ به يملك مائة دينه عليه في الزكاة
زكاة اربع مائة وهلم جرا الى العاشرة عليه زكاة الالف فيها ولو كان المشقة على القلب
انتمى قبض المستاجر الدار ولم يعمل الاجرة فالمخرج هنا كالمستاجر والمستاجر كالمخرج
فعلى المستاجر ان يترك في السنة الاولى ثمانية وفي الثانية ثمان مائة فتقص في كل سنة مائة
الا زكاة مائة في السنة لان الملك في الاجرة بقيت ساعة فساعة والمخرج يترك في السنة
الثالثة ثلاثمائة وفي الرابعة اربع مائة الا قدر زكاة مائة ولو كانت تقابضا في الاجرة
والدار فظاهرا لانه لا زكاة على المستاجر لان ملكه بالتجمل ولم تعد لعدم الانفساخ
كذا في فتح القدير **ويخرج من على مخرج مائة** اي غني مقتدرا ومصرفا فانه يجب الزكاة فيها
لا يمكن الوصول اليه اشد في الاول وبواسطة التوصل في الثاني **او على مفلس**
لان قلة في القاضي لا يصح عند الإجماع بعد ان كان في المفلس مقر بالدين وقال محمد لا يجب
فيها على المفلس على ما سيصير به **او على حاكم عليه بينة** او علم به قاضي فانه يجب عليه
زكاة مما مضى في هذه الديون بعد القبض لانه لا يعد تأديا لا مكان الوصول اليه ليقدم او
بالتفصيل او بالبيعة كمن فيه ما سيقا من التفصيل **خلو في المفلس** بالتشديد لا خلاف
بيدهم في المفلس بالتخفيف وهو المعسر وهو يقول ان بالتفليس تحقيق الاقدار من ايضا
وابو يوسف مع محمد في تحقق الاقدار من مع الإجماع في حكم الزكاة رعاية الفقراء وروى عن محمد
ايضا خلاف في جاهد عليه بينة حيث قال لا يلزمه الزكاة لما مضى وان كان يعلم ان البينة
ان ليس كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل وفي الجاهل فاشبه به في القاضي للضرورة ذلك
والبيعة بدون القضاء لا يكون موجبة من حيث لا يخلو في الاقرار لانه لا يوجب الحق بنفسه
ويجوز فيما اذا كان الدين معلوما للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصم
لان القاضي يلزمه بعمله **ويجوز له ما دفع في البيعة ومنه مكانه** فان فيه زكاة
لما مضى لا مكان الوصول اليه بالخبر والمراد بالبيت المكان المحرر سواء كان بيعة او
بيت غيره وفي المدفون في الارض المملوكة او في الكرم المملوك **اختلاف في المشايخ**
فيلج في الزكاة لما مضى لا مكان الوصول اليه بخبر جميع الارض ومثل لا يجب
لان خبر جميعها معتد به او معتد به المخرج مدفوع ولما ذكر زكاة الدين اذا انكر
وقت تركه فقال **وبنكر الدين عند قبضه** واعلم ان هذا غير جار على الخلاف بل

المذهب
في انواع الدين

تفصيل

تفصيل بسبب انواع الدين عند أبي حنيفة وانواعه ثلاثة قوي وضعيف ومتوسط فاستأثر
الى القوي بقوله **فقد بدل مال بالتجارة** وبطل فيه بدل الفرض واجرة مال التجارة كما
لواجر عبود او داره بنصاب وكانا للتجارة لان اجرة مال التجارة كمن مال التجارة
في صحيح الرواية على ما في فتح القدير وان لم يكونا للتجارة لا تجب الزكاة ما لم يخل الحول
بعد القبض فيدخل في الدين الضعيف **عند قبض اربعين** اي يجب عند حوله لان الحول
ويترأخى الاداء الى ان يقبض اربعين ضيقها درهم وفيما زاد عليها بحسب ما علم في فتح القدير
واستأثر الى المتوسط بقوله **وبدل مال ليس كذلك** اي ليس للتجارة كمن شيا ب البذلة
واسكن المنزل وعبد الخدمة ودار السكنى وكذا اذا امتنع احد الشريكين بعد اشتراك
واختار الموالي فيقتسم المقتق فان حكم الدين المتوسط على الصحيح سواء كان القيد
للتجارة او للخدمة **عند قبض نصاب** ويعتبر ما مضى من الحول في صحيح الرواية وأشار
الى الضعيف بقوله **وبدل مال ليس بمال** كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العبد
والدية وبدل الكفاية والسعاية والدين الموروث على رجل في رواية وفي رواية اخرى
انه مثل الوسيط **عند قبض نصاب وحولان حول** بعد القبض وقد ذكرنا ان هذا
القبيل اجرة مال ليس للتجارة كاجر عبد ليس للتجارة هذا كله عند الامام **وقالا**
بنكر ما اي دين قبض منه مطلقا اي فريدا او ضعيفا او متوسطا لان الدين كلها
سواء عندهما يجب فيها قبل القبض وكلما قبض زكاة كل ما قبض او كثر **الا دين**
الدين والارثى وبدل الكفاية فعند قبض نصاب وحولان حول لانها ليست
دين على ما في الحقيقة حتى لا تقع الكفاية بيد الكفاية وكذا السعاية ولا يؤخذ من
تكة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة هذا واعلم انه اذا هب
الدين من المديون بعد الحول ينوي به الزكاة ان كان المديون غنيا لا يجوز بعض
الواهب قدر الزكاة استحيانا وان كان المديون فقيرا فذهب الدين ينوي به
زكاة مال عين عند الواهب لا يسقط عنه زكاة من المال لان الدين لا ينوب
عن العين وكذا النوعي زكاة دين آخر على غيره لا يتصل ان يكون ذلك الدين غنيا في المستقبل
ولو ذهب جميع الدين من المديون بينة الزكاة عن الدين يكون مؤديا ويسقط عنه الزكاة
وكذا لو ذهب كل الدين من المديون ولم ينوبه الزكاة كما لو كان النصاب عين فصدق
بالنصاب على الفقراء ولم ينوب شيئا كان مؤديا ولو ذهب من المديون خمسة من الدين ينوب
به زكاة المائتين لا يجوز عن المائتين قياسا واستحيانا او هي تسقط عنه زكاة الخمسة
ومع ثلثي درهم وفي الاستحياء يسقطه وان ذهب خمسة من المائتين ولم ينوب شيئا قال
ابو يوسف لا يسقط عنه زكاة الخمسة وكذا لو ذهب من المديون مائة وخمسة وسبعين
ربنى عليه خمسة لا يسقط عنه شيء من الزكاة عنه ابو يوسف ولو ذهب منه مائة وسبعة
وسبعين تسقط عنه من الزكاة درهم ويؤدى اربعة وعشرين تسقط عنه زكاة ما
ذهب ان ذهب خمسة تسقط عنه زكاة الخمسة وهي ثلثي درهم وان ذهب مائة تسقط
عنه زكاة المائة وان ذهب الكل ولم ينوب شيئا او نفي التطوع تسقط عنه زكاة الكل
كذا في الخلاصة ولما بين شرط وجوبها اراد ان يبين شرط اداها وهو المنة وقال اذا
اليه سابقا بقوله الله تعالى لا معسر بها الا اذا قارنتا على فقال **في شرط اداها**

نية مقارنته للوداء اما حقيقة وهو ظاهر او حكما انما اذا وضع بلا نية ثم حضرة القبة
عن الزكوة والمال قائم في يد الفقير فانه يجزيه عن الزكوة فلا بد انما اذا نوى بها بعد حصوله فانه
لا يجزيه عنها وكذا اذا وكل رجلا بدفع زكوة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل فضع الوكيل
بلا نية فانه يجزيه لان المعترضة الآخرة المؤدى حقيقة سواء كان الوكيل مسلما او ذميا
حتى لو وضعها الى ذمى ليدفعها الى الفقير جاز لوجود النية من الامر ولو دفع رجلا دواهم
ليصدق بها تطوعا او قال له يصدق بها عن كفاية ايمانى فلم يصدق بها بعد حتى نوى
الموكل ان يكون من زكوة ماله ولم يقل شيئا ثم صدق الوكيل بها جاز عن زكوة زكاة النية
من الامر كما في الخلاصة طحا ذى زكوة غير غير مملو فله فاجاز لم يمين لانهما وجبت
نفاذ على المتصدق لانه ملكه ولم يكن تابعا عن غيره ولو صدق عنه بامر جاز يرجع
بما دفع عند ابى يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد لا يرجع
ما لم يشترط الرجوع وكذا لو قال لاخر اتفق على عيالى وانفق في بناء دارى وليس بينهما
خطة ولم يذكر الرجوع فانفق المأمور قال الامام الشخصى يرجع على الامر وقال الامام
خواهرنا انه لا يرجع بغير شرط الرجوع وفي الجبايات والمؤون المالية اذا امر غير بارئها
عنه قال الامام البرزوى يرجع المأمور على الامر بغير شرط الرضا اذا اخذ السلطان
ليصادره فقال الرضا فلتضى او لا سيرى يد الكافر اذا قال لغيره ذلك فذبح المالك
ما لا وخلصه اختافوا فيه قال بعضهم لا يرجع المأمور على الامر في المسلمين برون
شروط الرجوع وقال بعضهم في الاسير يرجع وفي مصادرة السلطان لا يرجع وقال
الامام الشخصى يرجع بينهما كما في المديون اذا اراهم ان يقضى دينه كذا في الخلاصة
ولو وكيل باداء الزكوة ان يدفعها الى ورثه الكبير والصغير وامرته لو كانا معا ويرجع
ولا يسلك لغيره شيئا او مقارنته **لغزل المقة او الواجب** دفعا للمرجع الا ان كانا معا
النية عنه كل دفع كل شخص فصار تقديم النية في الصور والعزل فعل اختيار
يصح اقتران النية به بخلاف ما اذا نوى اداء الزكوة ولم يغزل شيئا فله ان يصدق
شيئا فشيئا الى اخر السنة ولم يحضر النية فانه لم يجز عن الزكوة لعدم اقترانها للاداء
والغزل لا يزكوة ما يصدق به وهذا ما قال في الخلاصة قال هشام سالت محمد بن عبد
قال ما تصدقت به الى اخر السنة وقد نويت عن الزكوة ثم جعل يصدق ولا يحضر نية
قل لا يجزيه قلت فان اخرج المصراهم مع صرتها في كفة وقال هذه من الزكوة فجعل يصدق
ولا يحضر النية قال ارجو ان يجزى به انتهى **ولو تصدق بالكل الى كل ماله ولم يميزها**
اي يميزها بالزكوة بان لم يميز النية لعمدة او نوى النقل لان نية النقل لا يمنع سقوط
الفرض بخلاف النية بها واجبة اخرى من نية وغير فانها يمنع سقوط فرض الزكوة
على ما في فتح القدير **سقطت** والقياس وهو قول ن قرآن لا يسقط لان النقل والفرض
مشتركان فلا بد من التيقن كما في الصلوة وجه الاستحسان ان الواجب وهو دفع
العشر جزء من اكل فكان متعينا فيه فلا حاجة الى التيقن كما عليه حجة الاسلام
واطلاق نية الحج فانه يصير طابعا عن الفرض بلا تيقن النية اعترض عليه بان الواجب
انما متعين بقين المؤدى او بتعيين الشايع لا يسقط الى الاول كونه موقفا والآخر
والثاني انما يصير اذا لم يميز اخيه مزاجه كصوره ومضاهى وهذا ليس كذلك لان النقل

منزله

176
مشروع واجيب بانه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن اطلق نية الحج وعليه حجة
الاسلام والمفروض عدم تيقنه نفسا لادلالة انتهى اقول فيه بحث لانه لو كان متعينا
بدلالة حاله يلزم ان لا يجوز عن فرض الزكوة اذا عتق النفل كما لا يجوز عن فرض الحج اذا
عتق النفل فيه لعدم الاعتداد بالبدلالة في مقابلة الصريح لكنه يجوز في الزكوة على
ما مر جوابه ولو قيل في التخييم ان فرض الزكوة تكون ساقطة بتصدق اكل لانه اذاها
به والشقوق عنه انما هو تخفيف عليه فيكتفى بطلاق النية تيسيرا عليه لكان اسلم
واسهل ولو تصدق بالبعض بلا نية الزكوة **لا يسقط حصته عند ابى يوسف خلافا لمحمد**
وهو يعتبر البعض بأكمله ولا يوجب ان البعض المؤدى غير متعين لحالته بعض الواجب
يخصه كونه الباقي محلا للواجب ايضا فوجدت من جهة سائر الاجراء المؤدى فلا يقع
عن المؤدى كما لا يقع عن الباقي بخلاف ما اذا تصدق الكل بلا نية فان المزاوجة الغدت
هناك فيسقط عنه الواجب بيقينا وبخلاف هلاك البعض لعدم صنعه فيه ومن
هنا قالوا لو كان له دين على فقير فابراه عنه يسقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة او لم
ينولانه كالهلاك ولو ابراه عن البعض يسقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة
الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الساقط ليس بمال والباقي في ذمته يجوز
ان يصير مالا بعد الاداء فكان خير منه فلا يجوزنا ساقط عنه ولذا لا يجوز اداء
الدين عن العين بخلاف العكس وقد ذكرناه من قبل ايضا وروى ان يباح مع محمد **ونكره**
الحيلة لا سقاطها اي لا سقاط وجوبها وكذا لا بطلان الشفعة على ما في الخلاصة
عند محمد خلافا لابى يوسف لانه امتناع عن الوجوب لخراف ان لا يمثل الامر فيكون
عاصيا والفرار عن المعصية عبادة وليس فيه ابطال الحق الغير لعدم ثبوت الوجوب عليه
لان الفرض كون الحيلة قبل تقرب الوجوب عليه ولتحقق ان الزكاة حق الفقراء وفي الحيلة
اضرارهم وصح في المحيط قول ابى يوسف وكلام المصنف عكسه ولو دفع زكاة الى مطلق
المسكين دفعه الى اهل لب قضاء ما عليه من الدين يباح له ذلك ان كان بغير شرط
وان كان بشرط لا يباح على ما في خرافة الفتاوى **ولو اشترى عبد للتجارة فزوى**
استخدامه اي اخرجاه عن التجارة والا فبغير نية الاستخدام بدون قصد اخرجاه عن
التجارة غير مؤثر على ما مر به في سواها الخلاصة **بطل كونه للتجارة** لان النية تؤثر
في التزويك ونية الاستخدام متصلة بترك التجارة فتؤثر فيه كالمسافر يصير ميمنا
بغير نية الاقامة لا قترانها بترك المسفر وكذا المظفر يصير ميمنا بمجرد النية
في وقته والمسلم يصير كافرا بمجرد نية الكفر لا قترانها بالترك بخلاف اصداد هذه الامور
حيث لا يكون مسلما ومظفرا ومساويا بمجرد النية لان مجرد النية لا يعمل في الامتثالات
واليه اشار بقوله **وما نوى للخدمة** اي اشترى ونوى للخدمة **لا يصير للتجارة بالنية**
اي للتجارة **ما لم يبعه** لان التجارة انشاء فعل ومجرد النية لا تؤثر في الامتثالات
ما لم تقر به بالفعل كما يبيع ولو اشترى شيئا تصح فيه التجارة ونوى التجارة يكون
للتجارة لا قتران النية بالفعل بخلاف ما لو اشترى ما لا يبيع فيه التجارة ونوى
التجارة كما لو اشترى ارضا خراجية او عشرية ليجريها فانه لا تجب فيها زكاة
التجارة والا اجتمع فيه الحقتان بسبب واحد وهو الارض وعن محمد في أرض العشر

اشترها للتجارة فجب الزكاة مع العشر واذا لم تجب الزكاة بقيت الارض على وضيقها التي
كانت وكذا لو اشترى بذر للتجارة ونوعه وعشرته استاجرها كان فيها العشر لا غير
كذا في فتح القدير وقال في الاشياء ولو نوعها للتجارة فيما خرج من ارضه العشرية او
الخزاجية او المستاجر والمستعارة لا زكاة عليه **وكذا** اي لا يصير للتجارة بالنية لها
ما ورث لان الميراث يدخل في ملكه بغير صنع حتى ان الجنين يرث فلا يكون للتجارة بجر
النية ما لم يبعه الا ان يكون ذهابا او فسخا على ما في غاية البيا **وان نوعها للتجارة فيما**
ملكه هبة او وصية او نكاح او طلع او صلح عن قود كان لها اي للتجارة عند ان يفرغ
خلوها للمحمد له ان النية في هذه الصور لم تقارب العمل لان هذه العقود ليست بتجارة
ولا بد من سلف انما مقارنته بالعمل وهو العقود والاصل ان ما يدخل في ملكه بغير صنع
كالميراث لا يعتبر فيه مجرد النية بالاتفاق وما يدخل فيه بغير ما كان له لشرائه بغير
فيه مجرد النية بالاتفاق وما يدخل فيه بغير ما كان له لشرائه بغير
ففيه فلو فسخ بينهما وقيل **الخلاف بالعكس وان تعيين الناذر للتصدق في اليوم**
والفقير يعني لوقا الله على ان تصدق اليوم هذا الدرهم على هذا الفقير فله ان يصدق
عند غيره لك الدرهم على غير هذا الفقير **باب زكاة الشوائم** هي جمع
سائمة من سائمة الماشية سواء اى رعت واسماها ربا سائمة بغير محرم في تقبيل
اموال الزكاة بالسوائم اقتداه بكتب رسول الله وانما كان في كتبه كذلك لانها كانت
الى العرب وكان كل اموالهم واقفها الابل فندبها **السائمة التي تكتفى بالزكاة**
مصدر رعت الماشية وبأكثر الكلاء والمراد هو الاول لان ما حل اليه الكلاء في
البيت ليس بسائمة مع انه اكتفى بالكلاء في اكثر المحول هكذا عرفها في الهداية واعرف
عليه في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها ايجاب الزكاة فلا بد من قيد للذرة
والنسل والتمسك حتى لا يتحقق بالسائمة التي للركوب والحمل او البيع لانه صادق عليها
بدون هذا القيد مع انه لا زكاة اصله في السائمة للركوب والحمل في السائمة للبيع زكاة
التجارة لان زكاة السائمة وطهرها في الخلاصة بقوله هي الراعية التي تكتفى بالزكاة
يطلب منها النسل او اللبن فان كان يعلفها في بعض السنة ويسبها في بعض السنة لم يكن
سائمة حتى يكون راعية في اكثر السنة فان كانت للتجارة في عاها بئس اشهر واكثر لم يكن
سائمة الا ان ينوي جعلها سائمة بمنزلة عميد للتجارة اذا اراد ان يجنيه سنين فيستغنيه
فهو للتجارة على ما له الا ان ينوي ان يخرجها من التجارة فيجعله للخدمة وان اراد ان
السائمة ان يستعملها او يعلفها لم يفعل حتى حال الحول كان فيها زكاة السائمة وكذا
لو ورث سائمة فحال عليها الحول كان فيها زكاةها وكذا السوائم وانما لم يذكرها
مع انائها في حكم الزكاة سواء وليس في اقل من خمس من الابل فكون لان اقل ما وجب
في الابل المشاة وهي في الجنس بالنفس وفي البخاري ليس في اربع من الابل صدقة فاذا
كانت خمسا سائمة ففيها شاة وفي العشرين شاة وفي خمس عشرة شاة وفي عشر شاة
وفي عشر الى اربع وعشرين اربع شياه لما رواه البخاري في اربع وعشرين من الابل
فاذ منها من الغنم في كل خمس شاة ولان الابل اذا بلغت خمسا يكون ما لا كبيرا
ولا يمكن اخلاؤه عن الواجب ولا يمكن ايجاب واحدة منها لما فيه من الاجحاف

ولا يكون خمسا وانما مورد ربع العشر لقوله عليه السلام ها اربع عشر اوزك
وفي ايجاب الشاة استقص من غيب الشرك والشاة يقرب برص عشر الابل فان الشاة
كانت تقرب بمسحة درهم وابنت مخاض باربعين درهما فاجاب الشاة في خمس
من الابل كما يجاب الجنس في المائتين من الدرهم فاجابها لذلك كذا في النهاية
وفي خمس وعشرين الى خمس وثلاثين بنت مخاض لما رواه البخاري اذا بلغت بنت مخاض
الى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض انى وعليه انعقد الاجماع وما روي عن علي بن ابي طالب
في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين بنت مخاض فتشاة لا يجزئ به في مقابلة
ما رويناه وعن الثوري ان هذا غلط من طالع علي واما علي فانه افقد من ان يقول هذا
لان في هذه مولات بين الواجبين **وهي التي طعت في الثانية** وانما سميت بنت مخاض
لغير انها لان امها صارت لها باخرى ما عدا في ست وثلاثين **والتي طعت في**
بنت لبون وهي التي طعت في الثالثة انما سميت بنت لبون لغير انها فانها لبون
بزيادة اخرى وفي ست واربعين الى ستين حقة **وهي التي طعت في الرابعة** سميت بها
لان امها حقت لان تركب وتحمل عليها وفي احدى وستين الى خمس وسبعين جذعة فقع
الذال **وهي التي طعت في الخامسة** سميت بها جذعة لغير انها فانها معروف عند ارباب
الابل وهي على سنان التي يوجد في زكاة الابل ويعد ثني وسدين وبذلك لا يجب
شي من ذلك في الزكاة لان النبي عليه السلام نهى السفاهة عن اخذ كرام اموال الناس
واشترى ما هو قوام كرام لانها كما راها بل حتى جاز بها الاضحية وما دون الثمن من الامساك
الاربعة المذكورة صفار الابل حتى لا يجوز بها الاضحية وفي ايجاب الشاة تفسير الشاة
وانما اوجب لانها في زكاة الابل دون الذكور على ما يدل عليه الصحاح ولما قال النبي
بنت مخاض حقت لبون وحقة وجذعة دون ابن مخاض وابن لبون فوسط لان
الانثى في الابل قد تضاد دون الذكور فلو دفع الذكور منها بدفعها بحسب قيمتها
من الاناث وفي ست وسبعين بنت لبون وفي اخرى وتسعين حقتان **الى امة وعشرين**
هكذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله عليه السلام ثم تستأنف الفريضة احد
لا يجب شيء فيما زاد على امة وعشرين حتى يبلغ الزيادة خمسا فاذ بلغ يجب في كل خمسة
مع الحقتان **الى امة وخمس واربعين** فيها حقتان وبنت مخاض الى امة وخمس فيها
ثلاث حقات ثم تستأنف الفريضة ايضا ويجب في كل خمس شاة مع ثلاث حقات وكل
واحد من احاد الخمسة عفو على امر **الى امة وخمس وسبعين** فيها ثلاث حقات وبنت
مخاض **الى امة وست** وثمانيين فيها ثلاث حقات وبنت لبون **الى امة وست** وتسعين
فيها اربع حقات **الى ثمانين** وفي المائتين بالخير ان شاء ادى اربع حقات من كل خمسين
من ارباب النصاب حقة وان شاء ادى خمسة بنات لبون من كل اربعين بنت لبون ثم
يفعل في كل خمسين كما فعل في الخمسين التي بعد المائة والخمسين يعني في خمس شاة مع اربع
حقات او خمسة بنات لبون وفي عشر شاة مع اربع حقات وفي خمس عشرة شاة مع اربع
وفي عشرين اربع شياه معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها
الست وثلاثين ففيها بنت لبون معها الست واربعين ومائتين ففيها خمس حقات
الى امة وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقات الى ثمانمائة

وهكذا وآخر من الاستيفان الاول وهو الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك
 الاستيفان ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقات لا تقدم وجود نصابها
 لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين
 فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجبت
 ثلث حقات هذا عندنا وقال الشافعي اذا زادت على مائة وعشرين واحدة فيها ثلثون
 بنات لبون فاذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنات لبون ثم يدار الحساب على
 الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى
 ان النبي عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل
 اربعين بنت لبون ولم يشترط عود مادونها ولنا حديث قيس بن سعد كثر رسول الله
 اذا زادت الابل على مائة وعشرين استيفت الفريضة فاكان اقل من خمس وعشرين ففيها
 الغنم في كل خمس ذوة شاة فتعمل بالزيادة اذ ليس فيها رواء ما تبقى ذلك وضعتنا
 بما رواه ايضا لانا اوجبت في الاربعين بنت لبون وفي الخمسين حقة **والجني جمع** يعني
 وهو المتولد بين العرب واليهي منسوب الى بنت النضر **والعرب جمع** سواء لاطلاق
 الاثار والاختلاف في النصف لا يخرجها من النوع **فصل** في ذكاة البقر قدما
 على نفع لغيرها في الابل في النضامة وليس في اقل من ثلثين من البقر ذكاة **فاذا كا**
ثلثين سائمة ففيها تبيع وهو ما طعن في الثانية سمي المولى من اولاد البقر بالتبيع
 لانه يتبع امه بعد او تبعة الشاة فيه اشارة الى ان الاثوثة لا يتبعون في البقر ذكاة
 في الغنم بخلاف الابل لان الاثوثة متعينة فيها يكونها فضلا في الابل ذكاة البقر
 والغنم الى اربعين ففيها مسبق وهو ما طعن في الثالثة او مسنة اشارة الى
 ما صح انه عليه السلام امر بما اذا عين توجبه الى ابنتي بهما ولا شيء فيما زاد على ذلك
 الى ان يبلغ ستين على رواية اسد بن عمر عن ابي حنيفة وهو قولنا لقوله عليه السلام لعاد
 لا تأخذ من او قاص البقر شيئا وفشروه بما بين اربعين الى ستين **وعند الامام فيه**
 اي انما زاد على الاربعين بحسابه وهو رواية الاصل في الواحدة الثلثة ربع عشر
 مسنة وفي الستين نصف عشر مسنة لان العفو فيها بين الثلاثين والاربعين وبين الستين
 وما فوقها بنت نصف على خلاف القياس لما فيه من اخذ المال عن الواجب مع قيام
 المقضي مع الاهلية ولا فرق ههنا فاجبنا فيما زاد بحسابه ونحملنا التشقيق ان
 خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعدد اخذها عن الواجب لعدم الموجب في حمل
 النقص الى ارباب الاوقاص العاجل ونحن نقول بذلك وفي رواية الحسن عن ابي لاشي
 في الزيادة حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع لان نصاب البقر
 على ان يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين والستين
 فيكون بعد الاربعين والستين كذلك كنهه بخبرين اعطاء اربع مسنة وثلث تبيع
 لان الزيادة على الاربعين عشر وهو ثلث ثلاثين وربع اربعين فيصير بينهما والزيادة
 ان فيه مخالفة القياس من وجهين اثبات العفو بالزيادة وكونه خارجا عن النطاق باب
 فان الثابت في هذا الباب جعل العفو تسامعا اي كثر ما وفي ايجابها في الكسور كان
 الاصل نظره في الجملة كما في النقيض وفي الستين تبيعان او تبيعتان وفي سبعين مسنة

178
 وتبيع وهكذا يحتسب كل ما زاد عشرة وفي كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة لقوله
 عليه السلام في كل ثلاثين من البقر تبيع او تبعة وفي كل اربعين مسنة ففيها بن مسنة
 وفي سبعين ثلاث تبعة وفي مائة تبيعان ومسنة وعلى هذا تبعة الفرض في كل عشر
 من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع **والجواميس** كما لم يبق لاطلاق الاثار والاختلاف
 في النصف دون النوع الا ان افهام الناس في عرفنا لا يسبق الى الجواميس وهذا
 لا بحث في ميمه لا ياكل لحم بقرة باكله لحم الجواميس **فصل** في ذكاة الغنم وليس
 في اقل من اربعين من الغنم ذكاة **واذا كانت اربعين سائمة** ففيها شاة **الى**
واحدة وعشرين ففيها شاة **اثنان الى اربعين** وفيها ثلاث شياه **الى اربع**
مائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله
 وفي كتاب ابي بكر الصديق رضي الله عنه وعليه النقص الاجماع **والقصاص والمغزى**
 اي في كل نصاب احدها بالآخر لا في اداء الواجب لان الجذع من المغزى لا يجوز على
 ما ساقى الضان ذوات الضغوف والمغزى ذوات الشعر من الغنم وهذا لان لفظ
 الغنم شامل لهما والنقص ورد به فكانا نوعا واحدا فكل نصاب احدهما بالآخر **وتؤخذ**
في القذوة الواجبة من الغنم الشئ وهو ما تمت له سنة منها اي من الغنم ولا يؤخذ
 الجذع واختلفوا في تفسيرها فان الشئ عند الفقهاء ما تمت له سنة وعند اهل اللغة ما تم
 له سنتان ودخل في الثالثة من الغنم والبقر ومن الابل ما يستكمل السنة الخامسة
 ودخل في السادسة ومن النقرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة والجذع ما ان
 عليه سنة اشهر عند الفقهاء وعند اهل اللغة هو من المعز ما اتي عليه سنة ومن الضان
 ثمانية اشهر على ما في شرح الاقطع وانما لا تؤخذ الجذع وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة
 لحديث علي رضي الله عنه موقوف فاما يؤخذ في الزكاة الا الشئ ضاعدا وقالا يؤخذ
 الجذع من الضان لقوله عليه السلام انما حقتا في الجذع ولانه يتاقي به الاضحية وكذا
 الزكاة ولا يجوز الجذع من المعز لانه لا ينزول ولا يلحق والجواب ان المراد بالجذع من
 الابل يعني الجذعة او بطريق القيمة وجوان التفصيص به عرفنا فضلا فلا يلحق به غيره
 تنه في ذكاة الجواميس من الابل والبقر والغنم لا شك ان الواجب الاصل هو الوسط
 لرعاية جانب الفقير ورب المال فايحياه فيما اذا كان اكل عجاها اجماف برث المال
 فوجب الايجاب بقدره وجعلوا في تقديره وحكما في كل من الفضول الثلاثة في الابل
 جعلوا بنت مخاض وفي البقر التبيع وفي الغنم الشئ لان كل من هذه الثلاثة ادنى
 سن يتعلق به الوجوب في كل من الفضول الثلاثة انما في فضل الابل فان كان له خمس
 من الابل وفيها بنت مخاض ووسط او اعلى منها سننا كننا لنقصان طاهها قدما
 ففيها شاة ووسط فان لم يكن فيها بنت مخاض ولا ما يساويها بل كلها عجا فحكم
 بنت مخاض ووسط وينظر الى قيمته وقيمة الافضل من تلك العجا فان كان بينهما
 من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا
 لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة افضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف
 فوجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط على هذا ففكرنا ان يكون **فصل**
 خمس وعشرين ولو كانت خمس وعشرين بنات مخاض وصقات او جذاع او بوازل
 فان كان فيها بنت مخاض ووسط او ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض ووسط
 وان شاء دفع التي تساويها وان كانت حقة او اعلى منها بطريق القيمة وان لم يكن
 فيها ما يساويها ولا هي فالواجب بنت مخاض ووسط او بوازل فان كان فيها بنتان فعدلان
 بنت مخاض ووسط وجب فيها بنت لبون ووسط لم يمتك هنا بوجود واحدة فعدلان
 بنت مخاض ووسط لا يجاب بنت لبون ووسط لان الواجب هنا ليس بنت مخاض

بل بنت لبون وربما كان التقاوت بينهما ياتي على أكثر نصاب الجحاف فوجب عن غيره قدر بنت
نحاض وسط فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت نحاض وجب بنت لبون بغيرها وطريقه ان ينظر الى
قيمة بنت نحاض وسط والى قيمة بنت لبون وسط والتقاوت به ليعتبر زيادة على بنت لبون
تساوى فضلها مما يليها في الفضل منها متساوية كانت قيمة بنت النحاض خمسين وقيمة بنت لبون
خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوى فضلها ونصف قيمة التي يليها في الفضل هي ثمانية
أفضلها يساوى عشرين وتليه اخرى تساوى عشرة وجب بنت لبون تساوى عشرين وثمان
دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوى بنت نحاض وسط نظر الى قيمة بنت نحاض وسط
وقيمة حقة فواقع به التقاوت اعتبر في التي يلي فضلها فيجب ذلك مع فضلها ايضا كما
ذكر في بنت لبون مع بنت النحاض حتى لو كانت حقة بنت النحاض خمسين والحقة ثمانية فيها
حقة تساوى فضلها وتلاثة اقسام التي يليها في الفضل ولو كانت الحقة تسعين وبنت النحاض
خمسين وفي الابل بنت نحاض تساوى خمسين واخرى تساوى ثلاثين فالواجب حقة تساوى
اربعة وسبعين ليكون مثل فضلها واربعة اقسام التي يليها ولو كانت قيمة بنت النحاض خمسين
والحقة مائة وفي الابل ثلاث يساوى كل ثلاثين ففهي حقة تساوى ستين مثل ثنتين في فضلها
لان التقاوت الذي بين الحقة وبنت النحاض الضعيف واما في فضل البقرة فان كان له ثلثين
بقرة وفيها تباع وسط وجب هو اوما يساويه فوجب هو واعلم منه بطريق القيمة عن تباع وان
كان الكل عجافا ليس فيها تباع وسط ولا ما يساويه وجب فضلها ولو كانت البقرة اربع
وفيها سبعة وسط اوما يساويها فلي ماعرف في الثلثين وان كان الكل عجافا وحيوان
ينظر الى قيمة تباع وسط لانه المعتبر في نصاب البقرة وما فضل عنه عفو والى قيمة مستوية
فواقع به التقاوت وجب نسبة في اخرى الى فضلها في الفضل مثلا لو كانت حقة تباع ثمانية
اربعين وقيمة المستوية وسط خمسين فجب مستوية تساوى فضلها وربع التي يليها في الفضل
حتى لو كانت قيمة فضلها ثلاثين والتي يليها عشرين فجب مستوية تساوى حقة وثلاثين
ولو كانت ستين عجافا ليس فيها ما يساوى تباعا وسطا فيجبها تباعا من فضلها ان
كانت والا فاشتان من فضلها وان كان فيها تباع وسطا وما يساويه وجب البقية الوسط
واخر من فضل الباقى واما في فضل النعم فان كان الكل من اربعين عجافا فان كانت
فيه ثنية وسط تباع والافراد من فضلها فان كانت نصابا من اربعة ثمانية كانت
وعشرين اوما يتن وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تباع هي اوقيتها وان ابيض
تباع هو وكل من فضلها بقية الواجب فيجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان
عجافا وان يجب ما يكون الواجب والموجود مثله مائة واحد وعشرون وعك
ثنية وسط وجبت هي واخرى عجافا او ما يتن وواحدة وعند ثنتان سمنتان فنتا
مع عجافا او واحدة تباع مع عجافا ومن من فضل البواقي ولو عكست السمنية بدل
جملت كان لم تكن عند ابي حنيفة ووجب عجافا وان تضاء على اسباق من ان الهلاك يذهب
الى النصاب الاخر عند جعل الهالك كان لم يكن وعند الهلاك السمنية ذهب فضل
الستين فكان الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلثه اجزاء من
ثلاث شياه كل شاة ثمانية اجزاء وجزء وسبق الباقي بناء على ان الواجب والحب في
الكل من النصاب والعفو صرف الهلاك الى الكل على الشيوع ولو هلك النجاف كلها
وبقيت السمنية فتد لم واجب من الهلاك الى النصاب الزايد على كل واحد صار كانه
حال المحل على اربعين ثم هلك الكل الا السمنية فيبقى الواجب جزء من اربعين جزءا
من شاة وتسقط الباقي وعند ما يتن حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمنية وعجافا
وان كل شاة مائة اجزاء وجزء وحصتها جزءا من الثنية وجزءان من البواقي كذا
في فتح القدير وتفصيلها في المحيط **فصل في ذكوة الخيل اذا كانت الخيل سائمة**
ذكور او اناثا ففيها الزكوة عند ابي حنيفة فلو ظاهرها لقوله عليه السلام ليس على المسلم ان يذبح

دونه صدقة الا صدقة الفطر واه مسلم ولانه لا يجب من غير ما شئ ومنه ذكوة
السائمة على ان الواجب جزء من العين ولا في حمار واه جابر عن عمار في كل من سائمة
دينا وواحد عشر دراهم ومارواه محمول على من الغارزى ولا يجب من عينه خوفا
من الجور لان الفرس مطمع لكل طامع فيريد الاخذ ان ياخذ من عينه فيقتضي الجور
ولان من الفرس لا يحصل بعينه لان عينه غير ما كوله فيسقط اعتبار عينه وفيما
قاصيات قالوا الفتوى على قولها وكذا رجع قولها في الاسراء واما شئ الائمة
الرخمي وصاحب الحقة فمنها قول ابي حنيفة وفي النهاية وفتح القدير اجعوا على ان كذا
لا ياخذ صدقة الخيل جيل وزاد في النهاية قوله وان كان له اخذ صدقة سائر السائمة
جرا فان شاء اعطى عن كل فرس دينار وان شاء قرمها واعطى من قيمتها ربع الفرس
ان بلغت نصابا هكذا اخبر عن ان قيمة الفرس يومئذ كانت اربعين دينارا وقيل
ذلك في خيل العرب لتقاربها في القيمة واما في فرنسا فتقومها لاعم ثم اختلفوا
على اصل ابي حنيفة هل يشترط فيها النصاب ام لا فيل يشترط واختلفوا في قوله ضئيل
من خمسة وقيل ثلاثة وقيل اثنان ذكر واثني والاصح انه لا يشترط فيها النصاب
اذ لا نقل صحيح في التقدير وليس في **الذكور المخلص شئ اتفاقا** لعدم بناء التماسل
فيها بخلاف ذكور الابل والبقر والنعم المخلص لان البناء فيها غير يخص بالتماسل
كما في الخيل بل يكون بالعم وبالبقر ايضا لان لحومها ووبرها مقصودة وهما يزداد
بالشئ وزيادة السن فيجب فيها الزكوة هذا جواب ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة
وجب في الذكور المخلص من الخيل ايضا لان الشئ يخف المؤنة على صاحبه والجمهور
على ظاهر الرواية ولهذا قال اتفاقا كمن قوله سابقا ذكورا وانا ثانيا يلزم هذه الرواية
وفي الاناث المخلص عن الامام روايتان والاشبه وجوبها لا مكان التماسل
بالعمل المستعار او العمل الوضعي ولا يخفى عليك ان في كل من الذكور المخلص والاناث
المخلص روايتان عن ابي حنيفة على ما ذكر في الصحيح في الذكور المخلص عدم الوجوب وفي
الاناث الوجوب ولذا قال في الاناث روايتان دون الذكور واعلم ان كذا عتيا
في الولد الى الام في الفصول الاربع من الابل والبقر والنعم والخيل حتى لو كان الذكور
والام اهليا كان المتولد منهما اهليا فلذا قالوا المتولد من الشاة والظبي شاة
اذا كان الام شاة والمتولد من البقرة اهلي والوضعي اهلي اذا كان الام اهليا
فيغيره الزكوة **ولا شئ في البغال والحمر ما لم تكن للتجارة** لانه عليه السلام قال
حين سئل عن الحمر ينزل على فيها شئ الا هذه الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولان البغال لا يتناسل فلا بناء فيها والمؤمن الحمر غالبا الركوب والخيل يكون
من الخوامج بخلافها اذا كان للتجارة فانها ح تعلق بالمالية **وكذا الفصول** جمع
فصيل ولما لاقاة قبل ان يصير ابن نحاض من فضل الرضيع عن امه وهذا شروع في
بيان حكم الصفار بعد ان فرغ عن حكم البكار من السوائم **والخيلان** بضم الحاء وكسرهما
جمع خيل يقتضين ولد الشاة في السنة الاولى **والبحا جيل** جمع بحول من اولاد البقر
حين ينفعه امه الى شهر **الا ان يكون معها كبير** فيجوز ان يكون الكلب في انقاد

المجموع نصابا لا في ثمانية الزكاة لانها لا تدفع من الصغار بل تدفع من الكبار فلو كان
له مستتان ومائة وتسعة عشر حبل يجب فيها مستتان واذا كانت له مسنة
ومائة وعشرون حبل فمستان واحد ويجب مسنة واحدة وعند ابو يوسف مسنة
وحبل وعلى هذا القياس فضل الابل والبقر **وعند ابو يوسف فيها واحدة منها وان**
لم يكن معها كبد كانا بوج يقول اولا حين شل عنها يجب فيها شاة مسنة وبه اخذ
ذفر وهو قول مالك ثم رجع وقال فيها واحدة منها وبه اخذ ابو يوسف ثم رجع
اليها في الكتاب وبه اخذ محمد كونه اخر اقواله وجه الاول ان الاسم في قوله علي بن
في خمس من الابل السائمة شاة ينضم الصغار والكبار لكونه اسم جنس وكذا اسم
والبقر فيما ورد فيها يتناول الصغار والكبار **والجواب** ان الواجب اذا قليل
من الكثير واخذ المسنة من الصغار خلاف ذلك **وجه الثاني** اننا لو اوجبا فيها
ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها كان اضرارا لصاحب المال ولو لم توجد شيئا اصلا
كان اضرارا للفقراء فوجبنا واحدة منها كما في المها ذيل على ما ذكرناه في التمهيد فيكون
العجاف **والجواب** عنه ان المها ذيل والعجاف يوجد فيها ما ورد به الشرع من الكسان
فيؤخذ منه بخلاف ما نحن فيه من الصغار حتى لو وجد فيها مسنة تؤخذ هي كونها
اصلا وقد مر معنا ولو وجد في العجاف وسط يؤخذ هو لا العجاف على ما ذكرناه وبه
الاخير ان المقدرات الشرعية توقفية لا يجرى فيها القياس فما لا ينفذ في الحكم
بل يبقى على عدم الاصل والنقص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا بل ذات
السن المعين من الثنية والتبيع وبنت الخاض مثله ولم يوجد فيها نحن فيه فتعذر
الاجاب فان قيل لا نسلم ان الشرع لم يوجب الصغار كيف قد ورد في حديث ابي بكر
في قتال ما نفى الزكاة لو منعوني عنها قاتما كانوا ثروة وانه الى رسول الله لعائلتهم
عليه فدل ان الصغار يعطى في الزكاة سلمته لكن اجاب بالاسنان المعينة لم ينفذ
على وجودها في الموجب فيه الا يرى انه اوجب في خمس من الابل شاة وليس فيها
فلم يتوقف ايجابها على ان يكون عنده بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقة ويرفها
فكذا يجب عليه ان يستحدث ملك مسنة ويرفها قلنا اما الاول فيدل على ثنية ما ذكره
النسائي من حديث سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله فائمه فجلست اليه
فسمعه يقول في كتابي ان لا اخذ راضع لبن فانه دل بالمطابقة على عدم اخذها
مطلقا وحديث ابي بكر لا يعارضه لان اخذ العناق لا يستلزم الاخذ من الصغار
لجواز ان المراد بالعناق الجذعة او الثنية ولو كانا لانه قد يستعمل فيها مجازا على
ما في حديث المرتدين في صدقة الفتم وكوسلم انه على حقيقته لكن يجوز ان لا يعارض
القيمة لالانها نفس الواجب وهو على طريق المبالغة لا التحقيق واما الثاني فانه
يستلزم ايجاب اكرام وهو مشتق بما صح من قوله عليه السلام لها ذايك وكرام
اموالهم ثم عند ابو يوسف لا يجب فيها دون الاربعين من الخلائق فيها دون الثلاثين
من العجايل واختلفت الرواية عنه في الفصلان دوى محمد عنه انه لا شيء فيها
حتى تبلغ خمسا وعشرين فيكون فيها فصيل ثم لا شيء في الزيادة حتى تبلغ مائة وستين

فيها فصيلون ثم لا شيء فيها حتى تبلغ مائة وخمسة واربعين ففيها ثلاث فصيل **وروي**
ابن ساعدة عنه انه يجب في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمس فصيل هكذا الى غير ذلك
ولا في العوامل اي ما اعد للول والعوامل اي ما اعد للعمل والعلوقة بالفتح ما يعلق
في البيت من الغنم وغيره وقال مالك فيها الزكاة لا تطلق قوله فتد من اموالهم صدقة
ويخرج من اطلاقه فالتفصيص ولما مر واه الدارقطني ليس في العوامل صدقة قال
ابن القفطان سند صحيح والعوامل يصدق على العوامل والعلوقة فالنفق عنها في غيرها
ولان الماء شرط وذلك بالاسامة والاعتماد للتجارة ولم يوجد فيها شيء منها
فان قيل صدقكم بعد صحته يحتمل كونه مقارنا لاطلاق ما تلوناه من اصل الزكاة فيكون
مختصا له ويحتمل كونه متاخرا فيكون ناسخا له ويحتمل كونه متقدما عليه فيكون نفقا
بالعام لان العام حجة قطعية عندكم فلا يستدل به بتوقفه على ضبط المتأخر
فان لم يضبط انتصب معارضه ويجب تقدم عموم الاجاب لانه الاحياط قلنا
عموم دليلكم مختص بغير السائمة بالاتفاق فيكون ظنيا فيترجح حديث العوامل لقوة دلالة
حينئذ على ان اصلكم تقدم العام مطلقا فيقدم حديثنا بلا حاجة الى ما قلنا من تخصيص
بغير السائمة **وكذا السائمة المشتركة الان يبلغ نصيب كل منها اي من الشراكا ضاها**
فيعطى كل واحد بقدر نصيبه **ومن وجب عليه مسنق** اي ذات سن كيف تخاف وتنت
ليون في الابل او تبيع او مسنق في البقر **فلم يوجد** ذلك الواجب **عنده** وهو القيد ليس
باحتراز بل اتفاق حتى لو دفع الادنى او الاعلى من الواجب او دفع قيمته مع وجود
الواجب عنده جاز ايضا على ما صح به في الزيلعي بناء على ان اخذ القيمة في باب الزكاة
باعتبارها على ما يذكر انشاء الله **فقد دفع** الى المصدق **ادنى منه مع الفصل** **ودفع**
اليه اعلى منه واخذ من المصدق الفضل وفي قوله دفع الفضل واخذ اشارة الى ان
جبران ما بين السنين من بنت الخاض وبنت اللبون مثله غير مقدس شي معين من جهة
الشارع بل يختلف بحسب الاوقات غلاء ودرضا فلو دافا للشاة في فان عنده هو قدر
بشائين او بغيره في درهما لقوله عليه السلام من وجب في ابله بنت لبون فليجدها
الاخوة اخذها ورد بشائين او بغيره في درهما فاستيسرنا عليه وان لم يجد الابنة
فخاض اخذها واخذ شائين او بغيره في درهما فاستيسرنا عليه قلنا انما قاله عليه السلام
لان التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لانه تقدر شرعي وكيف
ذلك وربما يؤدي الى الاضرار بالفقراء او الاجفاف بارياب الاموال لانه اذا اخذ
الحقة ورد شائين في بما يكون قيمتها قيمة الحق فيصير تاركا للزكاة عليه معنى هو
اضرار الفقراء واذا اخذ بنت مخاض وشائين فقد يكون قيمتها قيمة بنت اللبون
فيكون اخذ الزكاة منها وابنة المخاض يكون زيادة وفيه اجفاف بارياب
الاموال **وقيل الحيا والساعي** ون من عليه الواجب اي من المال واعلم انهم اختلفوا
في ان الحيا وفي هذه المسئلة للساعي اوليت المال ذكر محمد في الاصل انه للساعي الا
من اخذ الصدقة وهو الظاهر من عبارة مختصر القدوري وقد ذكره في الهداية
ورده في النهاية والمعارض حيث قال الصواب ان الحيا را الى من عليه الواجب لان
الحيا شرع رضا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق لتغييره وجنم به في فتح القدير

والزبطي وقال في البدائع ان الخيا ولها حيا مال دون المصدق الا في فضل وامد هو
ما اذا ارد صاحب المال ان يدفع بعض العين لامل الواجب فالمصدق بالخيار بين ان
لا ياخذ وبين ان ياخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق
القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من استقصاء العين والتقصيص
في الاعيان عيب فكذلك ان لا يقبل ورتبه في الزبطي وجهين احدهما انه مع الوسط
يساوي قدر الواجب وهو المقير في الباب والثاني ان فيه اجبارا بالمصدق على شراء
الزيادة انتهى واجاب عنه في البحران جبر المصدق على الشراء مستقيم اذ لا يلزم من هذا
الجبر ضرر بالمصدق لانه عامل لغيره وان في التقصيص ضررا بالفقير فلم يملكه رب المال
فاستقام ما في البدائع فكان الخيار لرب المال ولنا وجه اخر في اختلافها تكون
بهذه القول قال بعضهم ان الخيار لرب المال في الوجهين احدهما ان يدفع الواجب اذ
منه مع الفضل والثاني ان يدفع الواجب او اعلى منه وتأخذ الفضل وهو الظاهر من لفظ
مختصر القدر وروي على ما ذكر في الهداية وقال بعضهم ان الخيار لرب المال في الوجه الاول
للا الثاني واختاره في الزبطي حيث قال والخيار في ذلك لرب المال ويجبر الساعي على
القبول الا اذا دفع اعلا منها وطلب الفضل في لا يجبر لانه شراء للزيادة ولا
اجبار فيه وله ان يطلب قدر الواجب كذا في الهداية وجزم به في فتح القدير وروى
في غاية اليقينية ترجيحاً للقول الاول بان الزكوة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي
ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر وذلك قلب الموضوع وظروف النقل
لان من لزمه الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم يكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون
وعنده حقة تقبل منه الحقة فالظاهر ان الخيار لرب المال في الوجهين على ما هو
من لفظ الكتاب ويجوز دفع القيمة في الزكوة والعشرة الخراج والكفارات
والشذرات بان تذر ان يتصدق بهذا الدينار فصدق بدله د رهم جاز وصدق بغيره
خلوفاً للشافعي لقوله عليه السلام في اربعين من شاة وشاة وفي ست وثلاثين من الابل بنت
لبون الى غير ذلك من النصوص الدالة على العين فلا يجوز ابطاله بالتقليل ولانها
قربة تعلققت بحل فلا يتأد بعجزه كالهديا والضياعا ولنا قوله عليه السلام في خمس
وعشرين من الابل بنت مخاض فان لم يكن فان لبون ذكر وهذا ونحن نقول على جواز الفدية
فيها اذ ليس في القيمة الا اقامة شيء مقام شيء ولنا ايضا اطلاق قوله تعالى فخذ من اولم
صدقة ولا تعين فيه ولان الحق من الامر باداء الزكوة سدقة الفقير وايصال الرزق
الموعود بقوله تفت الاعلى الله رزقها اليهم وابتداء المكافاة بالامتنان المظهر
منه المظيع والمخالفة وذلك الحق يحصل باي مال كان فيكون التقيد بالشاة ونحوها
بيانا للقدر الواجب لا تعيينا للعين اذ امرنا فقم وسدقتهم ما انحصرت في خصوص
الشاة بل لهم طاجات مختلفة الانواع فظهر ان هذا ليس ابطالا للنقض بالتقليل بل
ابطال لما دعي الخصم ان استقصى على الشاة بنفي غيرها مما هو قدرها في المالية ثم
ليس بالتقليل بل بجمع نفي الوعد بالرزق والامر بالاعتناء بالدفع الى الموعود به مما يشاء
الذهن منه الى ذلك فانك اذا سمعت قول القائل يا فلان مؤنتك على ثم قال يا فلان
اعطه من مالي عندك من كل كذا وكذا لا يكره فينك عن فهمك من مجموع وعد ذلك

والاخر

والاخر بالدفع اليه ان ذلك لا يجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولاً التزاماً
لمجموع معنى التقصيص لا انتقال الذهن عند سماعها من معناها الى ذلك فيكون مدلولاً
لالتقليل والخاصل ان ههنا اربعة احكام وجوب عين الشاة وصلاحيتها للصرف
الى الفقير وجواز قيمتها بدلها وصلاحية القيمة للصرف الى الفقير والاول والثاني
ثابت بالنقض الدال على وجوب عين الشاة بخلاف اربعين شاة الا ان هذا النقص
معلق بالنسبة الى الخلف لا لاثباتها بل لاثبات حكم اخر اعني صلاحية القيمة والثالث
ثابت بالنقض الدال على جواز الاستبدال اعني النصوص الواردة في ضمان اوراق العبا
والامر بالاغتناء بالمضغ والرابع ثابت بالتعليل ولكن هذا ليس قبيل النقص بالتقليل
بل النقص بمقارنة بالتعليل ومما يتفرع على اصلنا هذا انه لو ادعى ثلث شياء سمان
ثم ارجع وسطاً او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط
فان كان الاعلى داخل في النقص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة
بجواز ما لو كان مثلياً بان ادعى اربعة اقترع جئته عن خمسة وسط وهي تساويها
لا يجوز او ثوباً بان ادعى ثوباً بعد ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد او ثوبان يهدى
شائتين وسطين او يفتق عبدين وسطين فاهدى شاة او عتق عبداً يساوي كل
منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بحسبها
فلا يقوم الجودة مقام التقدير الخامس والثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب
والكفارة لا يقتضي الوسط فكان الاعلى وعجزه داخل تحت النقص واما الثالث
فلان القرية في الاوراق والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن الهدية
بواحد بخلاف الفدية بالمصدق بان تذر ان يتصدق شائتين وسطين فتصدق
بشاة بتقدرها جاز لان المعاملة الفقير وبه يحصل القرية وهو يحصل بالقيمة
ويسقط الزكوة بملك المال اي بعينه استهلاك بعد الحول وقال الشافعي في
اذا هلك بعد التمكن من الاداء بان ظفر من يدفع اليه الصدقة من الفقير او من الاول
الباطنة ومن الشاعى في الاموال الظاهرة اذا التمكن من الاداء تقرر الواجب في
الدنة فلا يسقط بالهجز بعد كما في صدقة العطر والمج ودون العباد ولانه منفعة
تكون مطالباً بالخطاب فصار كالاستهلاك ولنا ان الواجب ليس في الدنة بل جزم
من انصاب تحقيقاً للسير المعين في باب الزكوة وعمل بكلمة الظرف وقوله عليه السلام
في اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد المستحق بالجناية فانه اذا لم
يدفعه المولى حتى هلك سقط بهلاكه ولم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه ضمانه
بخله وصدقة العطر والمج ودون العباد فانها في الدنة وبخلاف اداء القيمة
فانها وان لم تكن جزء من الحل لكنها جائزة بالاذن بالاستبدال وبجواز التاخير
بعد توجبه الخطاب بعد الحول سواء طال به الفقير بالاداء او لا ليس باستهلاك
لاحقيقة وهو ظاهر ولا يحكم بان استبدل مالاً بالتجارة بغيرها لان المصرف
ليس بفقير معين فلما كان يصرف الى من يشاء من الفقراء في اي وقت شاء واما
تاخير بعد طلب الشاعى ففيه خلاف قيل يصرف ككوة متعينا واختاره الكوفي
وقيل لا يصرف اذ لا تقويت فيه على احد ملكا ولا يد اولاً لا يجوز ان منه لاختيار

الاداء

في وقت آخر واختاره الوكيل الرجائي وفتح القدير وهو شبه في العفة لأن السائر
وأن تعين لكن لما لا داعي في اختيار رجل الكداه بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في
مجانبة والى حيث يدعى زمانا فالجسر لا يانتي وأعلم أنه استبدل بها إلى التجارة بال
ليس استبدلها كما وبغير مال التجارة استبدلها وذلك بأن يتوفى في البديل عدم التجارة
عند الاستبدال الأول يتوفى البديل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البديل للتجارة
وإن لم يكن لها عند صاحبه وفي الكافي لو قضاها عبدا بعد ولم يتوفى شيئا فإن كان بها
للتجارة فيها التجارة أو الخدمة فيها للخدمة وإن كان أصلها التجارة والآخر للخدمة
فبذلك كان للتجارة فهو للتجارة وبذلك كان للخدمة فهو للخدمة فلو استبدل بعد
للولم ثم هلك البديل غير صنع منه وجبت الزكوة عن الأصل بخلاف ما إذا كان البديل
مما للتجارة لا يضمن زكوة الأصل بهلاك البديل واستبدل إلى أمثاله هلاك
سواء استبدلها سائمة من جنسها أو من غير أمثاله أو غير سائمة من جنسها أو عوضا عن
الزكوة بالعين أو لا وبذلك ذات وقد بدلت فاذا هلكت سائمة البديل تجب زكوة هذا
إذا استبدل بها بعد الحول ما إذا باعها قبله فلو حتى لا تجب الزكوة في البديل الجمل
أما إذا باعها قبله فلو حتى لا تجب الزكوة في البديل الجمل الجديد أو يكون له درهم وقد
باعها بأحد التقدين وأما زكوة ثوب التجارة وأما زكوة النصاب الدرهم بعد الحول ليس
باستبدال حتى لو في المال على المستقر من لا تجب ولو كان له الف درهم وقد كان عليها
الحول فاشترى بها عبدا للتجارة فمات أو عورضها للتجارة فهلك بطلت عنه زكوة الآن
ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بونه فلو كان قد غلب فاحش فهو في الوجه الأول ثم الأول
صار مستهلكا في وقت الغنم إذ لم يحصل بأداء شيء ولو كان وجهها بعد الحول ثم رجع قضا
أو غلب لا شيء عليه لو هلكت عنه بعد الرجوع لأن الرجوع فسخ من الأصل والفقير
يتعين في مثله فداد إليه قديم ملكه ثم هلك فلو ضمان ولا يرجع بعد مال الحول عنه
الموهوب له فذلك لا خلاف في ذلك لو كان بقضاء فانه يقول يجب على الموهوب له رد
الوجه الثاني لو رجع عبد للخدمة بغير واسترد الالف لم يرد لو هلك لأن وجوب الرد
لم يتعلق بعين تلك الدرهم فلم يعد إليه قديم ملكه فلو رجع لو كان يشتري العبد بغير
التجارة وحال حوله وقد بقضاء لانه عاد إليه قديم ملكه وإن كان بغير قضاء ضمن لانه
جديد فحق الزكوة وعن هذا قلنا لو باع عبد للخدمة بالف فإن على الثمن الحول فلو
بغير بقضاء أو رضى وكذا الثمن لعدم التقين ولو باعه بغير للتجارة فدرجيب بطلت
أن كان بقضاء لم يترك البائع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد إليه
قديم ملكه وإن كان بلا قضاء لم يترك المشتري العرض وكان البائع لأنه كالبائع
حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة لأن الأصل كان للتجارة فذلك البديل فإن قد
فيه الخدمة كان زكوة العرض مضموما عليه لانه استهلكه حيث استبدل بغير مال التجارة
كذا في فتح القدير **وان هلك بعضه سقطت حصته** اعتبارا له بالكل فإن قيل هلك
البعض قد زال اليسر الثابت قبله قالوا جيبان لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجبة
لا يثبت ابتداء بعض النصاب لعدم القدرة الميسرة وهي شرط فيها قلنا اشتراط اليسر
ليس من حيث النصاب يزال بزواله بل من حيث تحقق النماء وبهلاك البعض لا يزول النماء

وان زال النصاب فزول اليسر ايضا **ويصرف المهلك الى العفو ولا ثم الى النصاب**
ثم رثم الى النصاب الاول على الترتيب عند الامام ابي ح **وعند ابي يوسف** في
المهلك **بعد العفو الاول الى النصاب شايئا** أي الى جميع النصاب الى الاخير ولا كما
قال ابو ح لا يوجب ان في المصنف الى النصاب شايئا صيانة للواجب بخلاف
المصنف الى الاخير ثم رثم ولا يوجب ان النصاب الاو اصل والباقي فرع له لانه يمتنع على كل
فالعفو الى التبع اولا اولى لان كل مال اشتمل على اصل وتبع ثم هلك منه شيء فلهذا
يعرف الى التبع اولا كما في المضاربة اذا كان فيه ربح فانه يصرف المهلك اولا الى الربح
بالاقتاف وكالعفو والنصاب فان المهلك يصرف الى العفو والاقتاف وقال محمد
بصرف المهلك الى النصاب والعفو جميعا بناء على ما ساق في اصله من ان الزكوة يتعلق
بالنصاب والعفو جميعا فكذا المهلك لو كان له تسع من كل بل فلهلك بعد الحول
اربع منها لم يسقط من الزكوة شيء عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد وزفر سقطت اربعة
اتساع شاة **والزكوة تتعلق بالنصاب دون العفو** عند ابي ح وابي يوسف لقولهم
في خمس من الابل الشاة شاة وليس في الزيادة شيء حتى يكون عشرة ولا في معنى
العفو ما يخلو عن الوجوب فلو معنى يتعلق الوجوب اليه ولهذا قال المهلك يصرف الى
العفو ولا على ذكرناه **وعند محمد** وزفر يتعلق الزكوة **بما** أي بالنصاب والعفو
جميعا لقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة الى وضع اخر ان الوجوب في الكل ولا
الزكوة وجب شكر النعمة المال الذي يحقق به الغنى والكل بعد وجود النصاب فيه
كذلك فيكون الوجوب في الكل ان العفو محل صالح لاداء الواجب لا لنفس الواجب
فلم معنى تعلقه به **فلو هلك بعد الحول اربعون من ثمانين شاة تجزي شاة كاملة**
عند ابي ح وابي يوسف لما قر من اصلها ان المهلك يصرف اولا الى العفو عندها
فابق بعد المهلك هو النصاب فيجب شاة **وعند محمد** وزفر نصف شاة لما
قر من اصله ايضا ان الواجب والعفو يصرف عنده الى النصاب والعفو
فابق بعد المهلك هو النصاب فيجب شاة **وعند محمد** وزفر نصف شاة لما
قر من اصله ايضا ان الواجب والعفو يصرف عنده الى النصاب والعفو
فابق بعد المهلك هو النصاب فيجب شاة **ولو هلك خمسة عشر**
من اربعين بعيرا يجب بنت مخاض عند ابي ح لأن الباقي نصاب بنت مخاض
لما قر من اصله ان المهلك يصرف اولا الى العفو ثم الى نصاب عليه **وعند ابي يوسف**
خمس وعشرون جزء من ستة وثلاثين من بنت لبون لما قر من اصله ان المهلك
يصرف اولا الى العفو ثم الى النصاب شايئا والعفو ههنا اربعة من اربعين فقد
هانكا اولا وبقي النصاب بنت لبون ستة وثلاثين فلهذا هلك منه احد عشر
بقي خمسة وعشرون **وعند محمد تصف بنت لبون وثمنها** لما قر من اصله ايضا
ان الواجب والمهلك يتعلق بالنصاب والعفو جميعا فانه اذا هلك خمسة عشر
من اربعين ابله سقطت خمسة عشر جزء من اربعين جزء من بنت لبون وبقي
خمس وعشرون وهي نصف اربعين وثمنه ولو كانت له مائة وعشرين شاة فلهلك
ثانون منها تجب شاة عند ابي ح وابي يوسف وعند محمد وزفر اربعون جزء
من مائة واحدى وعشرين جزء من ثمانين فلو كانت مائتين وواحدة بمجانبة الاولة
وسا تجب الوسط وثمان من اصلها فان هلك الوسط عند ابي ح تجب بخمسة

وان كانها لم تكن الاما سان عجاف لان الهلاك يصرف عن النصاب الاخر كونهما
فصار كانه لم يكن في ملكه الا النصاب الاول والثاني فكان الباقي تصابيا مشايخ
محمد وابي يوسف يسقط الفضل بهلاك الوسط ويجعل كان اكل عجاف فكان الفاء
ثلاثا عجافا فاذا هلك واحدة سقطت من كل شاة من الثلث جزء من مائة جزء وجزء
وتبقى من كل شاة عجفاء مائة جزء لان عندهما يصرف الهلاك الى النصب شايها ولو
هلك اكل الا الوسط يجب جزء من اربعين جزء من شاة وسط عند ابي ح كان ليس
الا اربعون هلك اكل الا واحدة وسطا وعندهما ثلاثة اجزاء من مائة جزء من شاة
شياه جزء من السبعة وجزان من العجفاء لان الواجب عندهما واجب في كل شاة
ولو كان له اربعون شاة عشرون سمان او اوساط وعشرون عجاف هلك واحدة
من السمان بعد الحول تبقى تسعة وثلاثون جزء من اربعين جزء من شاة وسط لان
الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار كان اكل سمان وهلك منها واحدة وكذلك
لو هلك عشرة من السمان تبقى ثلاثة ارباع شاة وسط وعند محمد يبقى نصف شاة
وسط وربع شاة عجفاء لان الواجب شابع في المال وكان نصف السبعة في عشر
من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير بقي الواجب فيه كما كان ابقا
والنصف الاخر في عشر سمان وعشر عجاف وهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل
السمن في عجاف هذا النصف سبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان في
ربع شاة عجفاء وان هلكت سمينة واحدة نضم الى ما بقي من سمان مثلها من العجاف
وذلك تسع عشر فقير ثمانية وثلاثون فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزء من اربعين
جزء من سمينة وفي العجاف الباقية جزء من اربعين جزء من شاة عجفاء لان فضل
السمن فيها كان بسبب السبعة التي هلكت فتبطل بهلاكها كذا في فتح القدير **باب**
الشاة الوسط لا الا على ولا الادنى من الوسط يعني ياخذ وسط ستر وجب
حتى لو وجب عليه بنت مخاض مثله لا ياخذ خيارد بنت مخاض ولا ادناها بل ياخذ
وسطها لما رواه الجماعة اياكم وكرام امواهم ولا ينبغي عليك ان ايجاب الوسط انما
هو في غير العجاف لرعاية جانب الفقراء وجانب رب المال واما اذا كان اكل عجافا
فايجاب الوسط ح العجاف بجانب رب المال بل الواجب بقدر العجاف على ما ذكرناه
في التمه ولواخذ البقات زكاة السواثم والعشرا والخراج لا ياخذ الامام منهم
ثانيا لعدم حمايتهم والجباية بالحماية ولكن يفتى اربابها ان يعيد وبها خيفة ان لم
يصرفها في حقها اعني الفقراء **الاخراج** لان البقات مصادف الخراج كونه
مقاتلة لانهم يقاتلون اهل الحرب واما الصدقات فصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها
اليهم وقيل اذا نوى لدفع يدفعه الصدق عليهم يسقط عنه على ما حكى عن ابي حنيفة
وكذا الدفع الى كل جائر لانهم يباعونهم من البقات فقراء والا وحط وعليه
الفتوى كذا في الهداية والحراد بلا ولا الاختاء باعادة صدقة السواثم والاشور
على ما صرح به في العناية ثم علمه بان في ذلك خروجا عن العهدة بيقين وفي الخلاصة
السلطان المجاز ان اخذ صدقة الاموال الظاهرة الصحيح انه يسقط عن اربابها
ولا يؤمر بالاداء ثانيا وان اخذ الجبايات او ما لا يطرق المصادرة فتوى صاحب المال

189
عند الدفع الزكوة اختلوا فيه والصحيح انه يسقط عنه الزكوة كذا قال الامام
الشيخ في التمه **باب** سقط الزكوة عنه في الاموال الظاهرة والباطنة اذا
توفي عنها عند الدفع وكذا الظاهر من الهداية يكن قال في العناية والصحيح انها لا تسقط
في الاموال الباطنة وان نواها لان ليس للطالب ايا سلطات الجائر ولا انفق زكاة
الاموال الباطنة وهكذا اصح وعمل في البولواحي وفي قول المعنى زكاة البقول ثم اشار
اليه فاضلنا التصحيح في الاموال الباطنة وقال في فتح القدير عن الميسرة وما كان
ظلمة زماننا من الصدقات والفتوى في الجراء والخارج والجبايات والمصادرات
فما لا يصح ان يسقط جميع ذلك من ارباب الاموال الباطنة لانها عند دفع الصدقة
عليهم لان ما في ايديهم اموال المسلمين وما عليهم من الصدقات فوامواهم فلوروا
ما عليهم لم يبق في ايديهم شي فكل جائر فكل جائر وقال في التمه **باب** سقط الزكاة
عن عيسى بن همام والى خراسان وكان امير ابي رجب عليه كفارة بين قتله
فاقتوه بالقتول ففعل بيكي ونيقوا ليشبهه منهم يقولون في ما عرفت من البقات ففتى
ما كان من المال فكمنا ذلك كفارة فبين من لا يملك شيئا وعلى هذا الواجب في المال
الفقره دفع الى المصالحات لا سيما سقطت زكاة فاصبحان في الجامع الصغير وهل يجوز
الفقره اخذها بغير علم صاحب في المصلحة من وجبت عليه الزكاة ولا يوفق على الفقه
ان ياخذها من مال غيره عليه وانما يجوز ان يسترد ما كان له فانما يصح ان كان
ها كما او مستهلكا لان الحق ليس لها الفقير بعينه انتهى **باب**
زكاة الفضة والذهب والعروض جمع عرض قال في المصباح والعرض يقتضيان ماع
الدنيا وبالمسكون المشاع قالوا لا درهم والدينارين وما سواهما عرض بالمعنى
مثل فلس ودينارين وقال ابو عبيد المرص في الامتعة التي لا يد عليها كيل ولا وزن ولا
يكون حيوانا ولا عبقرا انتهى والدينارين كل درهم من كل درهمين درهمين **باب**
الذهب عشرون مثقالا وهو ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم ونصاب
الفضة مائة مثقالا وهو ما يكون عشرة منها وزن سبعة مثاقيل اصل ههنا
مادروا به عليه السلام كتب الى حذاف ان خذ كل مائة درهم خمسة دراهم ومن كل
عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال وفيها ربع المصنف في رويانه اطلق الربع
فمثل المصكوك منها وغير المصكوك وكذا الحال في عشرة المهر واما في غير الذهب والفضة
فلا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من احد ههنا لان زكوة ما منى على الثمن
والعرفان يقوم بالمصكوك وكذا انصابا بالسرقة احتياط للدين كذا في فتح القدير
ثم في كل اربعة مثقالا واربعين درهما بحسابه يعني لا شيء فيما زاد على عشرين
مثقالا الى ان يبلغ خمسة وهو اربعة مثقال ففيها قيراطان مع الواجب له
اعني نصف مثقال لان لكل واحد من الاربعة نصف قيراط فللاربعة قيراطان
والمثقال عشرون قيراطا ولا فيما زاد على مائة درهم الى ان يبلغ خمسة وهو اربعون
فيه درهم مع الواجب الاول اعني خمسة دراهم فالعقود في الذهب ثلاث مثاقيل
وفي الفضة تسعة وثلاثون درهما واذ بلغ الزايد ثمانية درهما ففيه درهمان
مع الواجب الاول وهكذا هذا عند ابي ح **وقال لا ما زاد بحسابه وان قل بغيره**

وعن محمد بن في ارض العشر التي اشتراها للتجارة زكوة وقد يقال ان الارض مطلقا ليست
 بمعرض ثم بين كيفية تقويم العرض بقوله **تقوم بما هو النفع الفقراء** عند ايج اي يوق
 بما يبلغ نصابا فاباها يبلغ تقويمه احتياطا لمحق الفقراء وكان ابو يوسف يقول ما كان
 اذا كان الثمن من النقود لانه اقرب لمعرفة المالمية لان الظاهر انه فيشتره بقيمته وان
 اشتراها بغير النقود يقولها بالغالب من النقود وعن محمد يقولها بالغالب من النقود
 على كل حال كما في المقصوب والمستهلك ويقوم في البلد الذي فيه المال حتى لو كان بعث عند الحاجة
 الى بلد اخرى لحاجة فالحال لغير قيمته في ذلك البلد ولو كان في مغازة تغير قيمته في اقرب
 الامصار الى ذلك الموضع ثم قول ايج فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندها يوم
 الاداء والخلاف مبنى على ان الواجب عندها جزء من العين وله ولاية منها الى القيمة
 فتعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المقصوب وعن الواجب اصددها ابتداء
 ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند الى وقت ثبوت الجوار وهو وقت الوجوب ولو
 كان النصاب ميكلا او موزونا او معد ودا كان له ان يدفع ربع عشر عينه في الفلا
 والخصا اتفاقا فان احب اعطاء القيمة جرى الخلاف المذكور وكذا اذا استهلك
 ثم تغير لان الواجب مثل في المدة فصار كان العين قائمة ولو كان نقصان الشئ
 انقص في العين بان ابلت الخطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب
 بعد الحول وكانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول
 لا تقم نظيره اعورب امة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها يعتبر قيمتها
 يوم الاداء وكانت عوراء فاجل البياض بعد فاذدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول
ويضم قيمتها اي قيمة عرورب التجارة **اليها** اي الى الذهب والفضة **ليتم النصاب لان**
الكل جنس واحد من حيث انها مال التجارة وان اختلفت الجهة وجوب الزكوة
 باعتبار التجارة وكذا انضم بعض عروض التجارة الى بعض القيمة وان اختلفت اجناسها
 بخلاف اسوام مختلفة الجنس فانها لا تنضم بعضها الى بعض بالاجماع كالابل والغنم
 لاخلاف الجنس ويضم الدين الى الدين حتى لو كان عنده مائة درهم وله دين مائة على
 الناس وجب عليه الزكوة على ما في فتح القدير **ويضم اصددها** اي اصد الذهب والفضة
الى الاخر اي عندنا خلافا لاشافي فانه يقول لا يضم اصددها الى الاخر بل تعتبر كل النصاب
 من كل واحد منهما على حدة كونهما جنسين مختلفين وكل حقيقة فلا يضم اصددها الى الاخر
 في تكيل النصاب كما في اسوام باخلافه فاما حقيقة ظاهرها وانما حكما فلعدم جريان بالانفرد
 بينهما مع كون اربا مما ثبت بالاشبهة والاتحاد من حيث اشبهة لا يوجب اتحاد الجنس
 كالركوب في الدواب بخلاف ضم العروض اليها لانه من قبيل ضم ذهب وفضة لان
 وجوب الزكوة في العروض باعتبار القيمة والقيمة هي النقود قلنا هما اما كانا نصاب
 الزكوة بسبب وصف اشبهة لانه المقيّد لتحويل الاغراض وسما الحاجات لاخصوص
 اللون والمجوهر وهذا لان ثبوت الغنى وهو السبب في الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره
 وقد اتحد فيه فكما ناجسا واحدا في حق الزكوة وان لم يعتبر لاتحاد في حق غيرهما من
 الاحكام كالنفاض في البيع حقيقة السبب الثمن المقدّر بكذا اذا كان بصورة كذا
 وبكذا اذا كان بصورة كذا بخلاف الركوب فانه ليس المحقق للشيئية للشوازم فان

الغنى لم يثبت باعتباره بل باعتبار ما ليها المشتملة على منافع شتى تستدبرها الحاجة
 اعظمها منفعة الاكل ثم اختلفت على اونا الثلاثة في كيفية الضم واليه اشار بقوله
بالقيمة اي عند ايج **وعندها بالاجزاء** بان يعتبر بكل اجزاء النصاب من الربع والنصف
 وبابيهما فاذا كان من الذهب عشرة بعينه نصف نصاب الفضة وهو مائة فلو كان له
 مائة درهم وخمسة مثاقيل تبلغ قيمتها مائة درهم لاذكوة عليه عندها لان المائة نصف
 نصاب والخمسة ربع نصاب فالحاصل ثلثة ارباع نصاب واحد فبقى ربع واحد فلا
 يتكامل الاجزاء وعن عجب لان الحاصل تمام نصاب الفضة قيمة وفي المحيط لو كان
 له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها اقل من مائة نصاب الزكوة عندها واختلفوا على قول البيع
 بثل لا يجب لانه يعتبر القيمة وباعتبارها لا يتم النصاب والصحيح يجب عنده ايضا
 لانه ان لم يكن تكيل نصاب الدرهم باعتبار قيمة الدنانير لم يكن تكيل نصاب الدنانير
 باعتبار قيمة الدرهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكامل احتياطا لا يجب ان تكون
 فظهر منه ان اباح يعتبر القيمة سواء تكامل الاجزاء او لا فوجب الزكوة في هذه المسئلة
 لتكامل الاجزاء عندها وتكامل القيمة عند ايج لكن اعتبر القيمة عنده ليس يلزم من
 احد التقدين عينا بل من ايها كان **قالت** الكافي ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء
 كما في درهم وعشرة دنانير لانه متى انقص قيمة اصددها تزداد قيمة الاخر فيمكن تكيل
 ما ينقص قيمته بما زاد انتهى وفيه بحث من وجهين اما اول فلا في الظاهر من قوله
 ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء عدم اعتبارها عند تكامل الاجزاء اصلا لاهما
 ولا لاصدها وجوب الزكوة في تلك المسئلة انما هو لتكامل الاجزاء باتفاق الثلاثة
 لا لتكامل القيمة عند ايج وهذا مع كونه مخالفا لما ذكرناه من المحيط يلزمه ان يجب الخمسة
 في مائة درهم وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة اقل من مائة او اكثر منها بمائة
 وثمانين مع ان الظاهر وجوب السبعة حين كون القيمة مائة وثمانين لا الخمسة اعتبارا
 بالقيمة على ما في فتح القدير والبحر وانما نانا فلا في تقليده بقوله لانه متى انقص له يبعد
 اعتبار قيمة ما زاد عند انتقاص اصددها بعينه فلا ينطبق المدعى ثم اعلم ان اصلها ههنا
 ان القيمة لا تعتبر في عين المتقين وانما تعتبر فيها الوزن بولالة حالة الانفراد حتى لو كان
 اربو نقشة وزنه مائة وخمسون وقيمتها مائتان لم يجب فيها الزكوة **ولا يوجب ان انضم للجنا**
وهو باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة الا يرى انهما صارا جنسا واحدا من كونهما
 قيمت الاشياء فيقيمان به بخلاف حالة الانفراد لان القيمة فيهما انما تظهر اذا قبل اصددها
 بالاخر وعند الضم ولم يوجد شيء منهما عند انفراد المصوب حتى لو وجب تقويمه في حقوق
 العباد بان استهلك قرض بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلافه اذا بيع
 بجنسه لان الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار في الربويات عند المقابلة بجنسها
ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه اي الى النصاب **في حوله** لان حوله الحول على الاصل
 حوله على البيع ايضا قاله في فتح القدير **ويضم المستفاد** قبل الوجوب حتى لو اخر الاداء
 فاستفاد بعد الحول لا يفيق عند الاداء **وحكمه** لان الوجوب على الاصل وجوب على البيع
 المستفاد واعلم ان المستفاد على ضربين من جنس الاصل ومن خلافه فجنسه والناس في الاضم
 بالاتفاق والاول انما ان يكون حاصل بسبب الاصل كالاولاد والارباح او بسبب

مقصود فالاول يضم بالانفاق والثاني مثل ان يكون عند مقداره ما يجب فيه الزكاة
الشائعة فاستفاد من ذلك الجنس في اثناء الحول بشرط اوجبه او ميراث فيها الى الحول
ونك كلهما عند ناضرها للشاقي ولما ان علة الضم في الاولاد والارباب هي الجاهل
وهذه العلة موجودة في محل النزاع ايضا فثبت حكمها ايضا **ونقصان النصاب** بطلان
النصاب لئلا يمتنع كل ما يجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والمساكن وقيد بالنقصان
احترار عن هذه الكثرة فانه يقطع الحول بالانفاق **في اثناء الحول** وانما نقصان قيمة
النصاب بعد الحول فهو مقرر عند ابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة في القامه رجل يترك
متاعا بما في ذمه من التجارة فحال عليه الحول وهو كذلك ثم صار قيمته ثمانية وسبعين قال
ابو حنيفة زكاة ما في ذمه وعندهما زكاة ما بقي انتهى **لا يضاف ان كل في طرية** لان في
اعتبار النصاب فيما بينهما حرجا لانه قل ما يبقى المال حول حاله فاعتبرنا طرية حرجا
لكن لا بد من بقاء جزء من النصاب ولو درهما او فلسا على ما في فتح القدير ليضم المستأ
في آخر الحول اليه لان هذه الكثرة بطلان انعقاد الحول عليه ولهذا لو اشترى عصير التجارة
يساوي ما في ذمه ففتح في اثناء الحول ثم فحل الحول يساوي ما في ذمه يستفاد الحول
الحول وبطل الحول الاول ولو اشترى شيئا يساوي ما في ذمه فانت كلهما ودين بطلها
وصار يساوي ما في ذمه لا يبطل الحول الاول بل يتركها اذا تم الحول كذا قالوا لكنه
يخالف ما في فتح القدير عن ابن سماعه عن محمد اشترى عصيرا بما في ذمه ففتح بعد اربعة اشهر
فلما مضت سبعة اشهر او ثمانية اشهر الا بوماصا رضى يساوي ما في ذمه فتمت السنة
كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان انتهى هذا عندنا وقال زفر لا يلزم الزكاة
الا ان يكون النصاب من اول الحول الى آخره كاملا لان حولان الحول على المال شرط للوجوب
فكل جزء من الحول بمعنى اوله وآخره قلنا ان اشترط النصاب في لا بداء الا بفقاده
في الانتهاء للوجوب وما بينهما بمزلة بينهما جميعا بل اعتبارا فيما بينهما حرج على ما ذكرناه فلا
يكون كل جزء منه بقى اوله وآخره **ولو عجل ذون نصاب لسنتين او لنصب متعذرة** صح
انما الاول فلا بد ان يبعد انعقاد سبب الوجوب وهو انقضاء فيجوز لسنة وسنتين فصلا
كتقديم الكفارة بعد الجرح قبل السراية فلو كان له اربع مائة فحل عن خمسمائة ظاهرا بان
ملكه ان يحاسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على ما بين فادى خمسة وعجل
ثم استفاد عشرة جاز وقال زفر لا يجوز المحل عن السنة الثانية واما الثاني فلا بد
النصاب الاول هو الاصل في السببية وان اريد عليه تابع والسبب في الاصل سبب في التتابع
فكان هذا تقدما بعد وجود السبب لكل فجاز وان لم يكن بعض النصب موجودا حال الا
فلو ملك ما بين فحل منها خمسة وعشرين عن الف ثم استفادها فتم الحول وعنده الف
عن الالف خلافا لفرق فيد بقره ذون نصاب تنصيصا على شرط جواز التجديد لانه لو عجل
قبل ان يملك النصاب ثم تمت الحول على النصاب لا يصح لعدم انعقاد السبب حين الاداء
وقيد شرط ان آخر ان احدهما ان لا يقطع النصاب في اثناء الحول حتى لو عجل خمسة من ثمانية
ثم هلك ما في يده الادرها ثم استفاد اخر فتم الحول على ما بين صح تجهيله بخلاف ما لو لم
يبقى في يده درهم اصله ثم استفاد اخر فتم الحول على نصاب المستفاد حيث لم يجمع تجهيله
عن المستفاد بل اعتبر الحول من ابتداء المستفاد ويلزم زكاة والثاني ان يكون النصاب

كاملا في آخر الحول حتى لو عجل شاة من اربعين وطال الحول وعنده شاة وثلاثون فزكاة عليه
حتى ان كان في ذمه شاة الى الفقراء يكون فقرا وان كانت قائمة في يد الساعي او الامام اخرها
وان باعها الامام لنفسه ضمنها بخلاف ما لو كان اداؤها في آخر الحول فانها تقع عن الزكاة
وان انقص النصاب بالاداء كذا في النهاية عن الايضاح ونقصه في فتح القدير بانه خلا
الصحيح في فصل الساعي الى الصحيح فيما اذا كانت في يد الساعي وهي زكاة فلا يسترها
لثبتي وهو المختار على ما في القامه حيث قال له ثمانية دراهم حال عليها الحول الا انها
فحل من ذكاتها شيئا ثم حال الحول على ما بقي لان زكاة عليه وعلى هذا لو صدق شاة
بقية الزكاة على الفقير من اربعين شاة ضم الحول لا يجوز عن الزكاة احتمل في اثناء
من اربعين الى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق فحل هو المختار لان الدفع
الى المصدق لا يزيل ملكه عن المصدق انما يدفع الى الفقير فيزيل ثبتي ويمكن الجواب عنه
بما في شرح الزايدات لقائنا ان اذا عجل خمسة من ثمانية فاما ان طال الحول وعنده
مائة وخمسة وتسعون او استفاد خمسة وخمسة فالحول على ما بين او انقص من الباقي
درهم فصاعدا وهذا ثلث فصول في الفصل الاول ان كانت تلك الخمسة المؤديات
قائمة في يد الساعي فالجواب ان لا تجب الزكاة وبأخذ الخمسة من الساعي لانها خرجت
عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم يخرج عن ملكه ففي معنى الصناد لانه لا يملك الاخذ
قبل الحول وفي الاستحسان تجب الزكاة لان يد الساعي في المصدق يد المالك قبل الوجوب
فقيامه في يده كقيامها في يد المالك وان المحل يحتمل ان يصير زكاة فتكون بر يد الفقراء
ويجوز ان لا يصير زكاة فتكون بر يد المالك فاعتبرا بر يد المالك احتياطا واما
في ملك الاستدراك لانه عينها زكاة من هذه السنة فادام صلا لوجوب قائما لا يكون
له ان يصير ملكه بقية الشاة في بيع بشرط الجواز للبائع لا يمكن الاستدراك ولا يمين في معنى
للضار لانه اعراضا للعرض والمعد للعرض ليس هو شرط وكذا تجب الزكاة لو كان الساعي
استهلكها او انفقها على نفسه فمضت لان بذلك وجب المثل في ذمه وذلك قيام العين
في يده وكذا لو اضرها فاساوي عمالة لان العالة انما تكون في الوجوب وما جفت غير واجب
يجب عليه الثمان وبسبب ذلك تجب الزكاة وتقع تلك الخمسة زكاة بخلافه اذا
مر بها الساعي الى الفقراء او الى نفسه وهو ضيق لا تجب الزكاة لان الساعي ما هو العرف
اليهم ولو مر بها المالك بنفسه اليهم يصير ملكا لهم وينقص به النصاب فذلك هنا وكذا
لا تجب لو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدتها بعد لانه بالضياع صار ضمانا للمالك
ح ان يسترها كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجدتها بعد واما يملك الاستدراك
لانه عينها زكاة هذه السنة ولم يضر ولو لم يسترها حتى دفعها الساعي الى الفقير لم يضمن
الا ان كان المالك نهاه وفي الفصل الثاني في تفسير الخمسة المؤديات زكاة في الوجوه السبعة
كلها من وقت التجديد ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وان كانت قائمة عند الساعي اما
عند ابي حنيفة فلا بد ان يرد الزكاة في الكسور على ما مر واما عندنا فلا يفرق بين ملكه
من وقت التجديد وفي الفصل الثالث اذا انقص عما في يده فلا تجب زكاة في الوجوه كلها
فيستد ان كانت في يد الساعي لان استهلاكها او اكلها فمضت او بجهة العالة ضمنه
نصدق بها على الفقراء او على نفسه وهو ضيق لا يضمن لما ذكرناه الا ان يصدق بها بعد الحول

فضمن عنه ايج علم بالتقصا اول علم وعندهما ان علم ضمن ولو كان فيهما من عند الكل
فمن احدى وعشرون احتمال في الفصول الثلاثة ذكرها في فتح القدير عن شرح المبادئ
فعلى ما ذكر في الفصل الثالث يستقيم ما ذكر صاحب الزكاة في قوله عليه حتى يستقيم ثم قال
في فتح القدير علم ان ما ذكر في الفصل الاول من ان الشارع اذا اخذ الحصة عمالة ثم قال
القول ولم يكل المصائب في المالك تقع الحصة زكوة بقائه على وجه الزكوة وهذه
الاصور السبب لروم الضمان على الشارع لانه لا عمالة في غير الواجب ذكر في قوله من
السائمة خلده وقال ما حاصله ان العمل شاة عن اربعين فقلت فيها السائمة على القول
في قول ولم يستفد شيئا يقع تقويعا ولا يقين ولو باعها الشارع الفقراء وتصدق
فمنها فذلك فان كان المثل في بيعه يادفع المالك لانه لا يملكه ولا يجب الزكوة
لان نصيب السائمة يغير قبل الحول ولا يكل بالمثل فان كانت السائمة قائمة في السائمة
صارت زكوة كما قد مره لان قيامها في بيعها في المالك ولو كان السائمة اخذها
من عماله واشهد على ذلك وجعلها لعماله له عماله فتم الحول عنده المالك السائمة
وتلوث والعمل قائم في يد الشارع فزكوة عليه ويسترد لها لانها اخذها من العمالة
فالت عن ملكه فاستحققت المصائب فله يجب الزكوة وله ان يبيعها لغيرها في بيعه السائمة
فان كان الشارع باعها قبل الحول ويبيعها فليبيعها في بيعه السائمة فانه
اذا باع جاز يبيع ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لا يملكه ثم بين الفرق
بين السائمة وبين غيرها بانها لما خرجت عن ملك المالك لم يملكها السائمة في قول
ايضا ما منا بالقيمة والسائمة لا يملكها بالدين فله في قولنا لو عمل الزكوة
عن احدى المالكين اسود وايضا فاستحق ما عمل عنه في يد المالك قبل الحول لم يكن العمل
عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق العمل عمل المالك فعمل العمل
وفيه ايضا لو كان له ضمن من الابل الحول في المالك فيعمل شاة بين عماله وعن ما يملكها
ثم تحت خمس قبل الحول اجزاه عما عمل فان عمل عماله في السنة السائمة لا يجوز قال
في فتح القدير رجل له الف درهم نصفه وثلثه سود فعمل خمسة وعشرين من السائمة فملك
البعض قبل تمام الحول ثم لم يزل عليه في السودة ويخرج عنها وكذا لو عمل على السودة
فهلك وتتم على البعض ولو حال وهما عنده ثم ضاع احد المالكين كان نصف ما عمل عاقل ويترك
تمام زكوة ما بقي وكذا لو ادى عن احدى المالكين كان الاداء عنها وفي التوازي يردون
هذا قال اذا عمل عن احد المالكين يبيع ثم هلك بعد الحول لا يجوز شي من العمل عن الباقي
وعليه زكوة والظاهر الاول ولو كان له الف فعمل عشرين ثم هلك منها ثمانية
درهم ونقيت مائة درهم فعليه درهم واحد لان العشرين شيع في الكل فيكون قد اعطى
عن كل مائة اربعة دراهم وبقي اكل مائة درهم ولو هلكت المائة قبل الحول فلا شيء عليه
لانه تبين انه لا زكوة عليه الا في مائة ولو كان له الف درهم ومائة دينار فعمل عشرين
قبل الحول ينادي ونصفا ثم صارت قبل الحول وحال على المالك درهم طارعا على المالك درهم
اذا كان ليساوي خمسة وعشرين درهما والا كل وكذا لو عمل خمسة وعشرين عن الدرهم
ثم هلكت جاز عن المالك بغير قيمته وان لم يملك احدى المالكين قبل الحول ثم هلك المالك
فعمل عنه كان العمل عن المالكين الى اخر ما ذكر في البعض والسود وهذا كله شر على ان يبين

النية في الجنس الواحد لعل ولا شيء في مال انصبى الثغلى بنو ثعلب قوم من النصارى
من العرب كانوا يقرب الروم فلما اراد عمر ان يوصف عليهم الجزية ابعوا وقالوا نحن من الجزية
ناقت من اداء الجزية فان وطلعت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رايت ان
ناخذ ما ياخذ بعضكم عن بعض وتضعف علينا فقلت فشا ورعر الصمابة في ذلك فخلصهم
على ذلك وقال هذه جزية سموها ما شئتم فوقع الصلح على ان ياخذ منهم ضعف ما يؤخذ من
المسلمين ثم انعقد عليه الاجماع وعلى المرأة منهم ما على الرجل في ظاهر الرواية وفي رواية
للصن عن ابي حنيفة لا يؤخذ من نسائهم شيء لان ما اخذ منهم بدل الجزية ولا الجزية على النساء
ودعه الظاهر ان ما اخذ منهم بدل الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم صلحوا على ان
يضعف عليهم ما يؤخذ من نساء من الصدقة وهي تؤخذ من نساء من صبيانا فلذلك انما وهم
ومصائبهم بالباب العاشر انما الحق بكسب الزكوة لان ما اخذ العاشر
من المسلم الماز عليه هو الزكوة بغيرها الا ان هذا العاشر كما ياخذ من المسلم ياخذ من النصارى
والمستأمن ايضا وليس لما اخذ منها بركوة فلذلك اخر عنها والعاشر مشتق من عشر القوة
اذا اخذت عشر مواهم واما سمي شاة باعتبار اخذ العشر من المستأمن فقط لان
ما اخذ من المسلم والذي ليس بعشر على ما سمي في العاشر من المستأمن ليس على السائمة
وهو الذي يسمى في القبائل ياخذ صدقة المواشي في اماكنها ياخذ صدقات التجار
اي من مواهم الباطنة لان مواهم الظاهرة وهي مسواثم لا يحتاج العاشر فيها الى
مرو صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ له فانه ياخذ ربع العشر منها وان لم يكن
صاحب المال عليه واما في الاموال الباطنة فان الاداء فيها لصاحب المال كونها
بغير حاجة الى الحاية لبطونها فاذا خرجها الى المعافاة واحتاجت الى الحاية ضارت
كاسوام كذا في العناية وفتح القدير لكان لا يقيده الاموال الباطنة بل يطلتها ووجه
ظاهر في هذا التعريف ليس يشمل بعض افراده لان الاخذ من النصارى والمستأمن ليس
للصدقات بل للحاية فلا بد من اعتبار هذا القيد واجب بان الاصل في نصيبا للصدقات
لان فيه اعانة المسلم على اداء العبادات وما عداها تابع لا يحتاج الى تخصيصه بالذكر وفيه
اشارة الى ان العاشر لا بد ان يكون حراما لان العبد والمكافئ ليس من اهل الحاية
والولاية على المسلم واما توكية اليهود في زماننا على بعض الاعمال لا شك في حرمة ذلك
على ما مر في البحر وهذا قال في التفسير العاشر هو حرام على غير هاشمي اذا عاقل في البحر نقل
عن الفاية حيث قال ويشترط في العامل ان يكون حراما على غير هاشمي فلا بد ان يكون حراما
وكا فوا مسلمانا هاشميا لعدم اهلية الولاية في العبد ولا في الكافر على المسلم والمسلم
الهاشمي لا يحل له اخذ الصدقة وما اخذ العاشر لا يخلو عن شربة الزكوة قال في النهاية
فلا بد عن المتفق رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة واجرى له منها رزقا فاته
لا ينبغي ان ياخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك كذا في الحاشية
عن النوازل ثم نقل عن مجموع النوازل قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لقبي ولا لقبي
بني هاشم محول على الصدقة الواجبة اما النقل فيجوز وعن ابي يوسف يجوز ان يطلوا
من صدقات الاوقاف اذ اسمى الاغنياء وبني هاشم انتهى ياخذ العاشر من المسلم
الداربالة عليه ربع العشر ومن الذي يصفه ومن الحرفي تمامه هكذا قال في العاشر

بحكم من الصحابة وانفق عليه الاجماع ولان الذي كثر احياها الحماية من المسلم
والحرف اكثر منه والاخذ بقدر الحماية **ان يبلغ ماله** اي مال الحرفي نصايا ولم يعلم قوله
ما ياخذون منا وان علم اخذ مثله لان عمر وعثمان هكذا ولا تأا اذا علمنا
بمثل ما يعاملونا كان ذلك اقرب الى مقصود الامن واتصا لانت التجار كن ان اخذ
الكل لا تاخذ اي الكل لانه عنده بل يتركه **قدما يبلغه ثامنه** اي داره لانا
امرنا بتبليغه وايضا له اليامنه فيجب علينا ان يوضع اليه قهر ما يوصله اليه
فلا فاشع في اخذ ثم رده عليه **وان كان لا ياخذون منا شيئا لا تاخذ منهم**
شيئا ليركوا الاخذ من تجارتنا ولا تأا احق بمكادهم الاخلاق قال في البحر نقلا عن
كافي الحاكم ان العاشر لا ياخذ العشر من مال الصبي الحرفي لان يكونوا ياخذون من
اموال صبياتنا شيئا انتهى **ولامن القليل من النصاب وان وصليته اقربان في بيته**
ما يكمل النصاب لان ما في بيته لا يحتاج الى الحماية والاخذ بالحماية لان يكونوا ياخذون
منا من مثل ذلك فاخذنا مثله لما يتناه **ويقبل قول من انكر تمام الحول** لانه
للاجوب والعقل المنكر مع يمينه والعبادات وان كانت يصدق فيها بوقليف
لكن تعلق به هنا حق العبد وهو الهاشر في الاخذ فهو يدعي عليه معنى لو اقر له
فيحلف لرجاء النكول بخلاف صد القذف لان القضاء بان يكون متقدرا في العدة
ويخلو في الصلوة والقيام لانه لا مكذب له فيها فاذا دفع قول في كيف انه
لا يحلف فيما نحن فيه لانها عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو
بصاعة لقله كذا في فتح القدير وكنته انما يقبل قوله مع يمينه ان لم يكذب ظاهر
الحال وذلك بان لم يكن في بيته مال اخر من جنس هذا المال ثم عليه الحول والاد
فلا يقبل لان تمام الحول على مستفاد ليس بشرط على ما في العناية **والفراع من الدين**
المستغرق وله مطالب من جهة العباد على ما في العناية وقيل انه اعم فيها لمستغرق
والمنقص للنصاب لان النقص له مانع عن وجوب الزكوة وفي البحر وهو الحق
او ادعى الاداء بنفسه الى الفقير في المصروف غير السواثم لان الاداء في غير السواثم
في المصروف ضا اليه فيقبل قوله فيه او ادعى الاداء الى عاشر اخوان وجد عاشر
اي في تلك السنة ولا يظن بظهور كذبه مع يمينه اي في الصور لا ربح كونه منكر
للاجوب في كلها وفيها خلافا في يوسف وقد ذكرنا الجواب عنه **ولا يشترط فيها**
يصدق في السواثم وغيرها **البراءة** لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو
ظاهر الرواية وشهد اخراجها في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي جح لانه ادعى لص
دعواه علامة فيجيب برانها ولا يخفى عليك ان هذا الخلاف ليس في الصور الا ربع
المذكورة كلها بل في صورة الاداء العاشر فقط اذ لا شبهة انه لا ياخذ من الفقير
بواقة ولا من الدان ولا يمكن ذلك في انكاره تمام الحول على ما في فتح القدير وهل
يشترط اليقين مع البراءة على قول من شرط اخراجها اختلف فيه فق النهاية عن الامام
الهمداني ان لو اني بالخط لم يحلف لم يصدق عند ابي جح وقال لا يصدق لشهادة الظاهر
له **ولا يقبل قوله وان طلف في ادائه بنفسه في خارج المصلان الاداء بعد الخراج**
عن المصل ليس بمفوض اليه **ولا في السواثم ولو وصليته في المصل** لان حق الاخذ فيها

الى السلطان مطلقا فلا يقبل قوله ادبت انا في المصالي الفقير وانما انكاره تمام الحول
والفراع من الدين ودعوى الاداء الى عاشر اخوان فيقبل كما في الاموال الباطنة وقاله
الشافعي يقبل في تلك الصورة ايضا لانه اوصل الحق الى مستحقه قلنا لما كان حق الاخذ
فيها الى السلطان فلا يملك ابطاله فياخذ منه ثانيا فقبل الزكوة هو الاول والثاني
سياسة وقيل هو الثاني والاول يتقلب نقلا وهو الصحيح **وما قيل من المسلم قبل**
من الذي لان ما يؤخذ منهم متعفف ما يؤخذ من المسلم فتراعي فيه شرائط الزكوة من الحول
والنصاب والفراع من الدين فكونه للفقارة تحقيقا للتضعيف لان التضعيف اذا لم يكن
على اوصاف التضعيف عليه كان تجديلا لا تضييفا فان قيل ان ما يؤخذ من الذي
جزية وفي الحديث لا يصدق في ذلك الا الذي تها انا في فقراء المدينة لانهم ليسوا
بصارف الجزية وليس له ولاية الصرفة الى صاحب المسلمين حتى يستثنى بعض مشايخنا
وقالوا ما قيل من المسلم قبل من الذي لان في قوله ادبت انا الى الفقراء قلنا لان ما
يؤخذ من الذي جزية بل هو في حكمها في كونه يعرف مصارفها حتى لا يسقط جزية راسه
في تلك السنة الا اذا كان من نصارى بني قنبل لان عمر صالحهم من الجزية على الضد فنة
الصناعة فيسقط منهم الجزية بعد اخذ العاشر كذا في البحر **لامن الحرف في الفصول كلها**
لان الاخذ منهم ليس بزكوة ولا صنعت بل بحصن الحماية وما في من يحتاج اليها ولا يشترط
فيه شروط الزكوة لعدم الفائرة لانه لو قال لم يحل عليه الحول فلا اخذ منه ليس باعتبار
الحول لانه لا يمكن ان يقيم في دار خارجة لابل باعتبار الحماية وقد وجد ذلك بنفسه
ولو قال على دين فالدائن الذي وجب عليه في دار الحرب لا يملك له في دارنا ولو قال
هذا المال بصناعة فلا حرمة لصاحبها ولا امان ولو قال ليس للتجارة بكذبه الظاهر
ولو قال ادبتها انا الى الفقراء كذبه اعتقاده ولو قال ادبتها الى عاشر اخوان في تلك السنة
لم يلتفت اليه لان الاخذ بالحماية وقد وجدت بنفسه امان وقيل ينبغي ان يصدق في
الصورة الاخرى والا يؤول الى الاستيصان وذا لا يجوز كذا في الزيلعي قلت قوله لو قال
ليس للتجارة كذا به الظاهر اشارة الى انه لو قال ذلك فيما لا يكذب الظاهر يصدق
على ما تقدم من قبل **الاقوله لامته هي ام ولي** ولعله هو وليه ان كان مثله بولي
من مثله لانه اقرب بالنسب والشب يثبت في دار الحرب ايضا وامومية الامة بنسب
للشب فابعد متا المالية والاخذ لا يكون الا من المان بخلاف ما اذا قال لبيد الذي
كان معهم مديون فانه لا يصدق لان التدبير لا يصح في دار الحرب **وان من الحرب**
على العاشر الاول **ثانيا قبل معنى الحول فان مرى ثانيا بعد عدوه الى امره** في تلك
السنة ولو كان في يوم واحد بقرب الدارين واتصا لها على ما في فتح القدير **عشر**
بالتخفيف اي اخذ منه العشر **ثانيا والا فلا** يصح ثانيا حتى يحول عليه الحول عند
عن الاستيصان ولان الاخذ بالامان وهو في حكم الامان الاول اتمام في دارنا وانما
يجوز الامان بمرور الحول او الدخول الى داره ثم خروجه اليها ولو في يومه ذلك
ولما روي ان عمر كتب الى عاشر ان اخذت منه مرة فلا تاخذ منه اخرى في تلك
السنة كتبه لغيره في مرعى اشرف يعزى لبيعه ولم ينفق بيعة ورجع ومعه عليه
عائلا في دار الحرب فطلب العاشر منه العشر مرة ثانية في تلك السنة فقال انصرف

ان ادبت عشرة كلما مرت بك لم يبق في شيء منه فترك الغرس مخلف وجاء الى غرس قال
ما قال وكتب عنهما شره وفيه ذلك كذا في الزبلي **وعشر قيمة الخنزير** يعرف قيمتها بقول
فاستيقن قايلا او قمين اسما وحيل الرجوع الى اهل الذمة وظلوه الميتة كالخنزير
على من الكرخي **لا قيمة للخنزير** وان مر بهما بعدا وعنده **ان يوصف ان مر بهما معا**
يعشرهما وان مر بكل واحد منهما يعشر الخنزير والخنزير فكانه جعل الخنزير ربعا للخنزير
الشرب والطريق لهما ان الخنزير من ذوات القيم والقيمة في ذوات القيم لها حكم العين
وعين الخنزير ليس بمال والخنزير من ذوات الامثال والقيمة في ذوات الامثال ليس لها
حكم العين ولان الاخذ للمال والمسلم يحرم نفسه للتخليص فكذا يجزئها على غير ولا يعي
خنزير نفسه بل يجب تسيبه بالاسلام فكذا لا يحل له على غيره ونقص هذا بما اذا اشتد
الذمة او انما خنزير وخنزير وخنزير مسلم اخذ المار بقيمة الخنزير فلو كان لقيمة
الخنزير حكم لما اخذ بقيمة وبما اذا اختلف المسلم او غصب خنزير اذمي ونحوها كما
بضمان قيمته او بدعيته وذلك حجة له فلا يصح القول انه لا يحل له على غيره وبما اذا
اخذ في قيمة خنزيره من ذوق وقضى بها دينه لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك واجب
بان قيمة ذوات القيم ليست بمنزلة عيستها من حيث الحقيقة وبمنزلة من حيث ان الذمة
لا يمكن الا بالتعيين ولا تعين الا بالتقوم فصار ذوات وجهين فاعتبار الوجه
اخذت حكم العين قلنا حاربت بين ان يكون بمنزلة العين وبين ان لا يكون اعطيت
حكم العين في حق الاخذ والحيازة وهو في باب الزكوة لان اخذ القيمة في باب الزكوة
في حكم اخذ العين على ما مر ولم تقط لها في حق الاعطاء لانه موضع انالة وتبعية وهو
في باب الشفعة والاندوف واعطاء الضمان ومرد العين والجواب عن الاعتراض ان
النسب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب اخر وهو قبضه عن الدين **واليعشر**
اي لا ياخذ عشر مال ترك في المصراع عدم دخوله تحت حاية العاشر ولهذا لا يكلل بغير
ايضا لما هذا العاشر ثمانية حتى لو ثمانية درهم واجزم ان له مائة اخرى في بيته
لم ياخذ العاشر من المائة التي مر بها لقلتها ولا ثمانية في بيته لعدم دخوله تحت حاية
كذا في الزبلي **ولا بصناعة** اي لا ياخذ من الصناعة لانه ليس بمالك لها ولا ناشئة
في اداء زكوة بل انما هو نائب في التجارة والربح كله للمالك ولا شيء للعامل على ما مر
رسم الصناعة **ولا مضاربة** عندهما عند اوج اخذ الا ان المضارب ليس بمالك ولا
ناشئة عنه في اداء زكوة فصار كالاجير ولو كان المضارب قد ربح في مال المصانف
عشر فمضاربة ان ابلغ مضاربا وقال الشافعي لا يعشر بناء على اصله انه ليس شريك له وانما
يحققه بطريق الاجرة فلا يملكه الا بالقبض كالمالك وعندنا يملك نصيبه من الربح
ولا كتب ما ذكرك عندهما لما بيناه في المضاربة وقال ابو حنيفة يعشر لعمود الاذن
الا اذا كان لا دين عليه ومعه مولا ومن مر بالخارج اي البقاة **عشره**
اي يؤخذ منه العشر ثانيا لان التقصير صار من جهة حيث مرهم بخلاف ما اذا
غلبوا على بلد فاخذوا الزكوة وغيرها لا يؤخذ منهم ثانيا لان التقصير صار من
الامام لعدم حمايته لهم **باب الزكاة** المال المستخرج من الارض له
اسم الكثرة والمعدن والركاز اكثر اسم لما فيه بنوادم والمعدن اسم لما قلته

في الارض

في الارض يوم خلقت والركاز اسم لهما جميعا لانه مأخوذ من ركز الريح اي غرزه فيجوز اطلاقه
عليهما جميعا لان كل واحد منهما مركب في الارض ثم المستخرج من المعادن انواع ثلاثة جامدة
يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفرة وجامد لا يذوب كالصخر
والنورة والكحل والزمخج والملح والياقوت وما يصح لا يذوب كالماء والعتق والمقط ولا يجب
النسب الا في النوع الاول من المعادن بخلافه فانه يجب فيه الجنس بل تفصيل كيف
ما كان سواء كان من جين الارض او لم يكن بعد ان كان ما لا متغيرا لانه يفتن القادر
لغوة ايرينا فصار غنمة وفيها يشترط المالية لا غير ثم مسائل الباب على خمسة عشر
وجها لان ما يوجد تحت الارض اما ان يكون معدنا او كذا او كذا لك لا يخلو اما ان يوجد
فيها اذ لا سلام او غير ذلك من الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة اوجه اما ان يوجد في
مالها او في ارض مملوكة او دار فصار في عشر وجوها ثم اذا كان ما يوجد كثر الاصل
من ثمرته اوجه ايضا اما ان يكون على ضربا هل لا سلام او على ضربا هل الجاهلية او شبه
الحال واحكام هذه الوجوه سيأتي في الكتاب **مسلم او ذوق وجد معدن ذهب وفضة**
وحديد او رصاص او نحاس في ارض عشر اخرج وكذا اذا اوجده في مغانة لا وظيفة
فيها اصله من خراج او عشر ولا مالك لها اصله لان فيها يوجد فيها الخنزير ايضا وتبين
بالعشرة والخارجية ليس بالضرارة عنها بل يعلم ان وظيفة المستخرج من العشر والخارج
الاخذ ما يوجد فيها **اخذ منه خمسة** اي اخذ الامام وفي المبسوط من اصاب ركازا
رسعه ان يتصدق بخمسة على المسكين فاذا اطلع الامام على ذلك اصغى له ما صنع لان
الخنزير الفقراء وقد اوصله اليهم وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو ركز لا
الباطنة كذا في البحر وفي ابد البيع ويجوز دفع النحر الى الوالد والمولود من الفقراء كما
في الغنائم ويجوز للواجد ان يصره الى نفسه اذا كان محتاجا ولا يكرهه الاربعة الاخماس
بان كان دون المائتين اما اذا بلغ المائتين فلم يجز له ان يتناول النحر انتهى **وابا في له**
اي للواجد مسلم او ذميا حرا او عبدا بالغا او صبيا ذكرا او انثى على ما في المحيط واما الذي
والمسلم من اذا علم بغير اذن الامام لم يكن لها شيء لانه لاحق لها في الغنمة وان كان
بانه فلها ما شرطه الامام **ان تركن الارض ملكة وكذا فلما اكتمها** وقال الشافعي
لا شيء عليه فيها لانه مباح سبقت به اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهب او فضة
فيجب فيه الزكوة ولا يشترط فيه الحول لانه للقيمة وهذا كله بناء فاشبه الزمخج
ويشترط ان يصاب بكونه زكوة ولنا قوله نعم واعلم انما غنمته من شيء فان لله خمسة
ولاشك في صدق الغنمة على هذا المال فانه كان مع محله من الارض في يد كافر
وقد اوجبت عليه المسلمون فكان غنمة كما ان محله اي الارض كذلك وما اخرج السقة
ايضا مرغوعا عن النبي عليه السلام قال اجماع جبار والبرجبار والمعدن جبار وفي الركاز
نفس والركاز قيم المعدن واكثر فكلنا يجابا بينهما فان قيل هذا ما تقرر بقوله والمعدن
جبار لان معنى الجبار انه هدر لا شيء فاجاب الخنزير بكونه ليس له من فقره قلنا ان المراد
بكونه جبار ان اهلكه او اهلكه بالبر لا يجزئ الحاقه بغير مضمون لانه لا شيء فيه
نفسه والام يجب بشيء اصلا وهو خلاف المتفق عليه اذا اخلت انما هو في كونه
لا في اصله والحاصل انه اثبت للمعدن حكم ثم اثبت له حكم اخر وما وجب الخنزير

فكله في كذا المستامن لانه غنيمه على ما ذكرناه ولا حق لها في الغنيمه وانما الحق
للقائمين لانهم يداوونهم في اراضيهم الا ان عدوا باذن الامام فلهما ما شرط على
ما ذكرناه **وان يبيعوا** المعدن **في داره لا ينجس** اي لا يؤخذ خمسة عند البيع خلافا لها
عدا باطلاق ما روينا من قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وله ان يخرجه الى
مركب فيها ولا مؤنة في سائر اجزائها وكذا في هذا البرزخ بخلاف اكثر لانه غير مركب فيها
وهو مختص من اطلاق النص لان الامام لما خصه بهذه الدار فكانت نقلها وعدم
جواز التيمم به لعدم كونه من جنس الارض لا ينافي كونه من اجزائها والشيء قد يختلف
اجزاء متخالفة وبساطة الارض غير شبيهة **وفي رصنه روايتان** عن ابي جريح في رواية الامام
لا شيء فيه اعتبار بالدار وفي رواية الجاهل الصغير يجب فيه الجنس وقايمها بين
بان في الارض مؤنة حتى وجب فيها العشر والخراج بخلاف الدار اذ لا مؤنة فيها والحق
من المؤنة ثم شرع في بيان احكام اكثر ففقد **وان وجد فيه كنز فله علامه الاسلام**
مثل ان يكتب عليه كلمة الشهادة او يكون عليه نقش مخصوص لاهل الاسلام **ففي كذا**
وسياق كلها في بابها **وما فيه علامه الكفر** مثل ان ينقش عليه اسم الصنم واسم من
ملوكهم **خمس** اي يؤخذ خمسة سواء كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها
وسواء كان الواجد صغيرا او بالغا او عبدا او حرا مسلما او ذميا لان كان حربيا
او مستامنا **وباقه له** اي الواجد في كل حال على ما ذكرناه **ان كانت رصنه** اي الارض
التي وجد فيها ذلك **غير مملوكة وان كانت مملوكة** الواجد او لغيره **فذلك عند ابي**
اي يؤخذ الخمس للعقراء واربعة الاخماس للواجد سواء كان مالك الارض او لا لان
هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقي ما يافى يكون لمن سقت
اليه كما لو وجد في ارض غير مملوكة **وعندها باقية لمن ملكها** اي الارض **اول الفقه**
الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفقه بان حفظها له لان يبيع فبقيت فيها على يد الوارث
وغير من القائمين وهو يد الخصوص فيملكها مع ما في باطنها من اصطلاح سمكة وفي بطنها
درة فانه يملك السمكة مع الدرّة لسبق يد الخصوص الى السمكة حال باطنها ثم تلك
الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الارض التي هي فيها **كالمخرج** الدرّة عن ملكه ببيع السمكة بخلاف
المعدن لانه من اجزاء الارض فينتقل الى المشتري ثم ما ذكر في السمكة من الاطلاق جواب
ظاهر الرواية وقيل ان كانت الدرّة غير منقوبة تدخل في البيع بخلاف المنقوبة كما لو كان
في بطنها غير يملكه المشتري لانها تاكله وكل ما تاكله يدخل في بيعها بخلاف ما ابتله
فانه مودع فيها وكذا لو كانت الدرّة في صدقها ملكها المشتري لان السمكة تاكل الصدق
كذا في النهاية وفتح القدير ثم تعقبه في فتح القدير بان هذا الكلام لا يفيد الا مع
ان السمكة تاكل الدرّة غير المنقوبة كاكلها العنبر وهو ممنوع فلم يفتق انها تبطل
مرة بخلاف العنبر فانه حشيش والعنبر قد يبيع ومن شاكلها اكل ذلك انتهى وهذا ذكر
ان علم المختلط له اول الفقه **والا** اي وان لم يعرف المختلط ولا ورثته على ما في النهاية **فقد نفي**
مالك عرف لها اي تلك الارض **في الاسلام** على ما اختاره الامام الرضوي قال ابو اليسر
توضع في بيت المال وفي فتح القدير وهذا الوجه المتأمل وما امكن ان يشبهه فربما **يجل**
كافرا في ظاهر المذهب لانه اصل الاسلام طار عليه **وقيل اسلاميتا في زماننا**

لقد ادم العهد فانظروا لمرسوق من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر بالحق
خلافه وفي فتح القدير الحق منع هذا الظاهر بل فيهم الى يومنا هذا يوجد بديارنا من اهل
ومن ظل دار الحرب بامان فوجد في ضريحها اي التي ليست بملوكة لاصد من اهلها **ان كان**
معدنا كان او كنز متاعا او غير **فكله له** ولا خمس فيه لانه ليس بغنيمه لانه اخرج بطريق
التلصص كالداخل بغير امان لا بطريق العلانية والقهر حتى يكون غنيمه فان قيل مستامنهم
لو وجد في دارنا شيئا ففيه على ما مر في الفرق بينهما قلنا ان دارنا دار احكام فاعتبرا
فيها البه الحكيمة فيما وجد فيها ودار الحرب ليست كذلك فالعبرة فيها اليد الحقيقية فقط
والفرض عومها **وان وجب اي الركاز في دار منها اي من دار الحرب رده على مالكها** لان
ما في الدار في يد صاحبها خصوصا فالخذ عذر ولا عذر في امان ولولم يردده واخرجه
الى دارنا يكون ما كاله ولا يطيب كالمملوك شراء فاسد على ما في المحيط **وان وجد**
ركاز متاعهم اي ما يتبع به في البيت من الرصاص والنحاس ونحوها كذا في النهاية وقال
في الزيلعي وفتح القدير المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والاسلح والالات
والاشياء المنزلة والقصوص والزينة والعنبر وكل ما يوجد كنزا فانه ينجس بشرطه لانها
كانت ملكا للكنز وخفته اي ينافيها فصار غنيمه انتهى **وايضا ذكره** **البيان** ان ينجس
الجنس لا يتفاوت فيما بين ان يكون الركاز من المتقين او غيرها **في ارض منها غير مملوكة**
الظاهرات القدير راجع الى دار الحرب فيرد عليه ان ما وجد في ارض غير مملوكة من دار
الحرب معدنا او كنزا متاعا او غير كله للواجد ولا شيء فيه على ما مر ويجاب بان المراد
في ارض من دار الحرب بعد كونها اسلاميا ولم يملك احد منهم او راداة او يوجب
من دخل مع الامام وادهم ركاز متاعهم في ارضهم الغير المملوكة لهم ولا لاصد من المسلمين
في ذلك الزمان او يقال ان وجد واحد ركاز متاعهم في ارض من دار الحرب باعتبار
الاصل وان كان دارا اسلاميا **حالا خمس باقية له** اي الواجد لما ذكرناه من انها غنيمه
وكذا الحكم في المتقين ولما فرغ من بيان النوع الاول من انواع المعادن ومن بيان
الكنز شرع في بيان النوع الثاني من المعادن فقال **والا خمس في مخفر وزج وزبد**
وباعوت وكحل وزرنيخ وجص ونحوها وجد في جبل قيد به لانه لو وجد شيء منها في غير
الكنز راجح قهر فيه الجنس بالاتفاق لانه غنيمه **والاصل فيه** قوله عليه السلام لا خمس
في الحجر ما لم يكن للعمارة والحق به غير مما هو في معناه مما ذكر ثم اشار الى النوع الثالث
بقوله **والخمس في سبب صابغة معدنة** وهو قول ابي جريح وهو قول ابي يوسف ولا وقال اخر
الا خمس فيه لانه لا ينطبع بنفسه وهو ما يبيع من الارض فاشبه العنبر والنفط والايح
ومعه محمد انه ينطبع مع غيره فانه حجر يطبخ فيسكب منه الزبيق فاشبه الرصاص والفضة
فانما لا ينطبعان مالم يخالطهما شيء **لا ينجس لؤلؤ وعنبر** عندها يعني اذا استخرج من البحر
لا ان وجد في ارض الكفار **وعند ابي يوسف بالعكس** قال فيهما وفي كل طية يخرج
من البحر خمس ما روي عن عمر رضي الله عنه سئل عن عنبر وجد على ساحل البحر فقال
مال الله تحت يوثيه من نيشاء وفيه الجنس فالحق به ما هو بمعناه مما يخرج من البحر
اللولؤ ولها ان الجنس انما يكون فيما كان في ارض الكفار وتناولته اي الى المسلمين
فخر او العنبر ونحو مما يخرج من البحر ليس كذلك لان قهر الماء يملكه احد القهر الماء

فلا يكون غنمة وما رواه فينادى سمع البحر واصاب جماعة المسلمين وبه يقول بخلاف ما
لودى سمع البحر من دار الحرب واخرج واحد من المسلمين فانه لا يخرجه فيه لانه متصرف فيه
على ان في ثبوت ما رواه عن عمر بن الخطاب ثابت عنه على ما اخرج عبد الرزاق
انه اخذ من العنبر الجنس ولها ايضا ان العنبر شئ من البحر او شئ دابة في البحر والاول
اما مطر الربيع يقع في الصدق فيصير لؤلؤا او الصدق في حيرات فيخلق فيه اللؤلؤ
ولا شئ في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك كذا في فتح العدي **باب**
زكاة الخراج لقوله تعالى واؤا صفة يوم حصاده والمراد العشر ولقوله عليه السلام
ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى نبي اودالبة ففيه نصف العشر وسببه
النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان بسببه الارض النامية حقيقة او تقديرا
بالتكليف بشرط اهليته الاسلام وبشرط محليته كون الارض عشيرة ووجود الخراج والقس
والبلوغ والملك ليس بشرط حتى يجب العشر في ارض المجنون والصبي والاراضي الموقوفة
واراضي الماذون والمكاتب **ووقت** وقت خروج النزع وظهور الثمر عند اوج
وعند ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند النضج والجاذد وركنه التملك
كما في الزكوة ويستقطه هذا الخراج من ثم يرضعه ويهلك البعض يسقط بقدره وان
استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره
فيما سقته السماء اي المطر **وسقي سحبا** اي ماء جارد والاصل فيها ما رواه في العنبر
لها سقي بها في اكثر السنة **واخذ من ثمرة جبل العشر** كذا في ثمره نفسه ان كانت
الارض والجبل عشيرة قل ما خرج من الجبل والثر او كثر **بشرط نصاب وبقاء**
هذا عند ابي حنيفة **وعندها انما يجب** فيا سقي اي من غير معالجة كثيرة على ما في النهاية
سنة اي غلبا اذا بلغ خمسة اوسق قال في النهاية الاصل عند ابي حنيفة ان كل ما
يستثبت في الجبال ويقصد به استقلال الاراضي ففيه العشر الجريب والبقول و
الرباط والرياحين والوشة والزعفران والورد والورشة ذلك سواء وهو
قول ابن عباس وقدره عاين حين كان واليا بالبصرة اخذ العشر من البقول من كل
وساخ فسجة سواء سقي سحبا او سقته السماء الا في خمسة اشياء السقف والين
والخشيش والطرفاء والقصب وذكر الامام الثوري شئ قال اوجح في كل ما ينبت الارض
ويبقى النماء قليلا كان او كثيرا طبعا كان او باديا يبقى من سنة الى سنة او اقل
يوسق ولا يوسق ففيه العشر ان سقي سحبا ونصف العشر ان سقي بغير سحبا او دابة
وقالا لا يجب الا فيما له ثمر باقية اذا بلغ خمسة اوسق انتهى كلام النهاية والكنز
الامام الثوري شئ بقوله ويبقى النماء عن ذكر استثناء الاشياء الخمسة المذكورة
ان لا يبقى بها نماء الارض ثم الخلاف بينه وبينها في موضعين في اشرط النفا
وفي اشرط البقاء لها في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة رواه البخاري في حديث طويل ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب لتحقيق
الغنى وليس المراد بالصدقة الزكاة لان زكاة التجارة يجب فيما دون خمسة اوسق
اذا بلغت قيمته مائة درهم فحين العشر ولا يجب فيه قوله عليه السلام ما اخرجته الارض
ففيه العشر فهو باطلا فله دليل على ما ادعيناه واول ما رواه ان يحمل على كون الخراج

لانهم كانوا يتبايعون بالا وساق وقيمة الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة
اوسق مائة درهم وهو نصاب الزكوة والغنى صفة المالك والمالك في باب الغنى
غير مقرر حتى يجب في ارض المكاتب والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على الرباط
والمناسك فاذ لم يستقر المالك في العشر ضيقه وهو الغنى اولى منه بعدم اعتبار
وهذا لا يشترط الخول لانه لا يستغنى وهو كونه لا يغني عن لقوله فيشترط فيه النصاب
لتحقق الغنى وهذا الجواب اختاره صاحب الهداية وقال في النهاية عن الغناية
الظهيرية والجواب عما رواه ابن الحديثين اذا ورد اربعة ارضين واخرها عام والاخر
خاص فان علم ان الخاص مؤخر يكون مختصا للعام وان علم ان العام مؤخر يكون ناسبا
لخاص وان لم يعلم تأخيرها يجعل العام مؤخر لما فيه من الاحتياط وههنا لم يعلم التأخير
بينهما فيجعل العام مؤخرا ولها في الشاق قوله عليه السلام ليس في الخبز والتمر صدقة وليس
المراد بالصدقة الزكوة لانه لا يخرج من اكل الخبز والتمر تجارة يجب فيها الزكاة بالاتفاق
ففي العشر وله اطلاق ما رواه في عام وموم فيها يحمل على صدقة يادها العاشري ليس
للعاشري ان ياخذ من عبي الخبز والتمر لاجل الفقر او عند اياه صاحبها عن دفع القيمة
او لانظر لهم في اخذ عبيها لاجل الفساد ولما اذا اخذ من عبيها لاجل عائلته طان
على ما في العناية وله ايضا ان السبب في العشر هو الادنى من النامية وهي قد يستغنى بها
لا يبيع ثمرها بل يرضعها لاي يبي كذا في ثمره نفسه ان كانت
الشيب عن الحكم في موضع يحتاج في اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز وهذا يجب فيها
الخراج والوسق **ستون صاعا** اصاع البع عليه السلام خمسة اوسق الف ومانان
لان كل صاع اربعة امساء عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة الوسق ثمانية من
وملو بوسق كالنصفان والفقن اي يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق
ادنى اوسق كالذرة فانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه لعدم دخوله تحت الوسق فاعتبرت
بقيمة كافي عرض التجارة فاذا بلغت قيمته خمسة اوسق من الذرة تجب فيه العشر
عند ابي يوسف وعند محمد اذا بلغ خمسة امثال من اعلى ما يقدر **طاعتر محمد**
في القطن خمسة احوال كل رجل ثلثمائة من ومن الزعفران خمسة امساء لان التقدير
بالوسق عندها كانت باعتبار اربعة اعلى ما يقدر به نوع ذلك الشئ لانه يقدرا ولا
بالصاع ثم ياكل شئ بالوسق فكان الوسق على المقياس واقصى ما يقدر به في القطن لل
لانه يقدرا ولا بالاساير ثم بالامناء ثم بالحول وفي الزعفران المنة لانه يقدرا ولا
بالسجات ثم بالاساير ثم المنة **ولا شئ في حطب وقصب** **فادى** وهو ما يتخذ
منه الاقلام واحترق من قصب السكر وقصب الذريرة فان فيها العشر لانه يقصد
بها استقلال الارض بخلاف الحطب والقصب الفارسي فانه لا يقصد بهما استقلال
الارض **وحشيش** لانها لا يستثبت في البساتين عادة بل ينبت عنها فلا يستثبت بها
الارض حتى لو اخذها مقصبة او مشجوعة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر **وبين**
لان الحق الحب بمعنى ان العشر الواجب في التفصيل قبل ادراكه للثقل انتقل الى الحب
بعد ادراكه فبقى البين الذي هو ما رضى في الاصل فاليان الواجب وعن محمد في
البين انه اذا ليس ففيه العشر **وسقف** وهو ورق الجريد لان الحق منه الترانفة

وكذا لا يثنى بالاشتاق في الطرقات والمردف وشجر القطن وأبدا في الجان ويمكن دخولها
 في المصلحة على أن يفتح القدير ولما لم يكن لها في المستشفيات لكن يفتح في المصلحة ويخرج القدير
 أنه لا عشر فيها كان من الأدوية كالحليج والكبد ولا يخرج من الأجراد والاصح والقطر
 ولا يخرج هو تابع للأرض كالحل والاشجار ولا يخرج كالأرض حتى يخرج في بعضها ولا يخرج كالحل
 يطلب بالذراعة كبريطنج والعقده كونها غير مقصودة في نفسها وفيها شجر
 أي بر لو عظيم **أودالية** أي د ولا يبيع على ما شره الفقهاء وقال في المغرب والذراعة
 التي تدبرها الدابة والدالية جذع طويل يركب تركيب مدق الأرض وفيه راسه مفرقة
 كبيرة يستقي بها ويدخل في البعير المدولاب من غير ذكر دون الدالية لأنها معلقة بغيرها
 وكذلك جن وعما انتهى **وسانية** أي المناقة التي يستقي عليها **نصف العشر** من غير اشتراط
 النصاب والبقاء عند البيع ومع اشتراطها عندها على أمر وذلك لأن المؤنة فيها
 أكثر مما استقى بالسواء والبيع وقيل لا تؤخذ في ثم المعتره هنا هو المسمى بها في الكرامة
 كما في السقي بالسواء والشجر وكذا المسمى بالسقي سبها وبالدالية **قبل دفع مؤن الزرع**
 من أجرة العال ونفقة البقر وكوي المهر وغير ذلك مما يحتاج إليه في الزرع فيؤخذ
 قبل دفع هذا المؤن **وفي العسل العشر قبل أو كثر عند البيع** لأنه لا يعتبر النصاب
إذا أخذ من جبل وهذا قد علم فيما سبق من قوله أو أخذ من شجر جبل **أرض عشرية** قية
 لأنه لو أخذ من أرض خراجية لا يخرج من أرضه ولا يخرج فيه وقال الشافعي لا يثنى في العسل مطلقا
 لأنه متولد من الحيوان فاشبهه الأبريسم ولما قال عليه السلام حين كتب إلى اليمن أن في
 العسل العشر ولأن النحل يتناول من الأفرار والثمار وفيها العشر فكذلك إذا أخذ
 منها بخلاف دود القمل لأنه يتناول الكوراق ولا عشر فيها **وعند محمد** العشر
 في العسل **إذا بلغ العسل خمسة أخراق والفرق ستة وثلاثون رطلا** أي بالرق لا
 أقصى ما يقدر به نوعه قال في المغرب الفرق بفتحين لأنه يأخذ ستة عشر رطلا وذلك
 ثلاثة أصوع هكذا في التهذيب عن ثعلب وقال ابن زييد قال لا زهرية الحدوث
 على السكون وكلام العرب على النحل وفي الصحاح الفرق مكان مرفوف بالمدينة هو
 ستة عشر رطلا قال وقد يجرى وفي التكملة الفرق يسكن الزاء من الأواني والمقار
 ستة عشر رطلا والصاع ثلث الفرق وبالفصح مكيال ثمانون رطلا وقال بعضهم الفرق
 يسكن الزاء أربعة أطلال قلت وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة وثلاثون رطلا
 ولم أجدها عند من أصول اللغة وكذا ما في المحيط أنه ستون رطلا انتهى كلام
 المغرب فاعرف **وعند أبي يوسف إذا بلغ العسل عشرين رطلا** حديث بن شعبة أنه يؤخذ
 إلى رسول الله من كل عشرين رطلا والقرية خمسون رطلا وعن أبي يوسف أنه يعتبر
 فيه خمسة أوسق وعنه خمسة أمنا وكذا الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في نصب
 كما في القطن والزعفران فيعتبر أبو يوسف بقيمة خمسة أوسق ومحمد بقيمة خمسة أمنا
 على ما في العناية **ويؤخذ عشرين من أرض عشرية لتغلب** بأن اشتراها من مسلم أو ملكه
 في الأصل عرف ذلك بإجماع الصحابة هذا عندها **وعند محمد** يؤخذ منها **عشر أواحد**
أن كان اشتراها من مسلم لأن الوظيفة لا تتغير بتغير المالك عنده والعشر إنما يضاف
 عنده في الأراضي الأصلية التي وقع الصلح عليها ولها أن الصلح وقع بيتا وبينهم على

أن يصف

أن يصف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم **ولو اشتراها**
 أي الأرض التي عليها العشر المضاف من الأصل منه أي من الثقل الذي أخذ منه
العشر عندهم لأن الذي أهلكه أهل التضيع في الجبل كما إذا أضر على العاشر بالركوة
 وكذا أي يؤخذ العشر **لو اشتراها منه** أي من الثقل **مسلم** لأن المسلم أهل التضيع
 في البقاء وأن يكن أهله في الابتداء كالحراج إذا اشتريا وضاحجة فينتقل
 التضيع إليه أصليا أو حادثا كما انتقل الحراج **أو مسلم هو** أي الثقل يعني يؤخذ منه
 العشر بعد أسدومه أيضا كونه أهله في البقاء **خلافه** أي يوسف فيما اشتراها
 من الثقل مسلم وفيما أسلم هو فإنه يقول يعود فيها إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى
 التضيع وهو الكفر الأري أنه يؤخذ من أموالهم التجارة ضعف ما يؤخذ من المسلم
 ثم بعد الأسدوم وبعد البيع إلى مسلم سقط التضيع بخلافه إذا اشتراها منه
 ذي بقاء الداعي فيه قلنا التضيع خارج والحراج لا يسقط بالأسدوم ولا بالانتقال
 إلى مسلم بخلاف التضيع من أموالهم التجارة لأنه لا يوظف فيها فإن قيل يلزم الحكم
 بالعلية قلنا بطلانه من منع لأن الحكم الشرعي لا يستلزم العلة في بقاءه وإنما يستلزمه في
 ابتداءه كإثارة الكفر ثم يبيع بعد أسدومه والصلح والاضطجاع في الصلوات بقاءه وظلما
 إلى الظاهر والتجمل للمشركين **وقيل محمد معه** في عدم بقاء التضيع والاصح أنه مع البيع في بقاء
 على المسلم إلا أن قوله لا يثنى إلا في الأصل بأن وثقها الثقل من إبانته أو تداوتها لا بد من البقاء
 من الثقل إلى الثقل لأن التضيع الحادث لا يتحقق عند محمد لعدم تغير الوظيفة عنه **وعلى**
الملة والقبي منهم ما على الرجل منهم يعني العشر المضاف في العشرة والحراج الواحد في الخراجية
 لأن الصلح معهم جرى على تضيع ما يجب عليهن من الصدقة دون المؤنة المحضة وهو الحراج
 وعلى المرأة والصبي مثا العشر لأن فيه معنى العبادة فكذلك على نسائهم وصبيانهم ضعف ذلك
ولو اشترى ذي غير ثقل لأنه لو اشترى الثقل من مسلم أرضا عشرية يؤخذ منها العشر لأن
 على ما سبق فكان هذا غير الثقل **عشرية** **مسلم** فله الحراج لو تم قبضها حتى لو أخذها مسلم
 بالشفعة أو ردت على البائع ليس عليها الحراج بل يبي عشرية كما كانت لعدم تأكد ملكه وأما
 بعد تمام القبض فتأكد ملكه فيكون البيوع الحراج لأن المأخوذ أمنا خارج أو عشر واحد
 أو عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح وليس بوجود الواحد فيه معنى العبادة وإنما
 ليس من أهله فتعين الحراج لأنه مؤنة فيه معنى العقوبة والكافر أهل لها وقال أبو يوسف
 عليه العشر المضاعف ويعرف مصرف الحراج اعتبارا بالثقل وبما يترتب الداعي على العاشر
 فإن الواجب فيها ضعف ما على المسلم قال وهذا هو من التبديل لأنه تغيير في الوصف
 من نقصان إلى الزيادة بخلاف الحراج فإنه واجب آخر **وعنه محمد** يبي على ما لها إلا أنها
 مؤنة لها فلا تبدل كالحراج ويعرف مصرف الحراج في رواية ابن سماعه عن محمد لأن ما يرضى
 إلى الفقراء ما كان لله فحق بطريق العبادة وما لا الكافر ليس كذلك فيصرف إلى مصرف الحراج
 وفي رواية البسوط عن محمد أنه يصرف مصرف الصدقات لأن حق الفقراء يتعلق به كتحلق
 حقها تلكه بالأراضي الخراجية **وان أخذها أي الأرض عشرية التي اشتراها ذي غير ثقل**
 من مسلم منه أي من ذلك الذي **مسلم** بشفعة أو ردت على البائع بفسا **والبيع عاد العشر**
 أي يبي عشرية كما كان لعدم تأكد ملك الذي عدم تمام قبضه ولو بعد وضع الحراج عليها

لان هذا الرد وضع فيجعل البيع كأن لم يكن وبالا سقيا وبالشفة ينتقل الى المسلم الشفعة
الشفقة كأنه اشتراها من المسلم لكنه لا بد أن يكون الرد بقضاء القاض لا الرد بقضاء
بفسخ بل اقالة فيكون عقدا جديدا في حق غيرها فيكون الارض خراجية فصار شراء المسلم
من الذي بعد ما صارت خراجية فتصير على ما لها كذا في دفع القدر **وفي دار جعلت بستانا**
خراج ان كانت الى الدار لذي سوا سقاها بماء العشر او بماء الخراج لقتد راجح العشر عليه
لما فيه من معنى القرية والذي ليس من اهلها فتعين ما فيه العقوبة وهو الخراج كونه اليق
بحاله فان قيل العبرة اما الماء او مكان من يضع عليه الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر
في ماء العشر وان كان الثاني فيناضى فيقول ان المؤنة في مثل هذا يدور مع الماء حتى يوجب المسلم
خراج في بستانه ان سقى بماء الخراج وعشران سقى بماء العشر على ما يصح به قلنا العبرة
لما كان يقول المحل شرط لتأثير العلة في الحكم وانما في العشر لكونه عبادة وليس هذا من قبل
تخصيص العلة بل العلة لم يوجد بعد لفقد شرطها لا يقال على قياس قولنا في يوسف يوجب في العشر
وعلى قياس قول محمد عشر واحد لان ذلك في ارض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان
كانت في يد مسلم وفيها حق فيه ليس كذلك **وكانت الدار لمسلم فجعلها بستانا ان سقاها بماء البستان**
بماء اي بماء الخراج يجب فيها الخراج وان سقاها بماء العشر فشر لا في المؤنة في مثل هذا
مع الماء لان وظيفة الارض باعتبار انزلها وهي ان يكون بالماء فان قيل فيه توظيف الخراج
ابتداء على المسلم وذلك لا يجوز قلنا ذلك لا يجوز فيها اذا لم يكن منه صنع يستدعي وضع
الخراج عليه او يكون منه صنع والاول مسلم والثاني ممنوع بل هو جائز على ما صرح به في النهاية عن
الامام السرخسي وقال معنى قول محمد في الزيادات ان المسلم لا يبتداء بتوظيف الخراج انه لا يبتداء
بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك وفيما نحن فيه وجد منه صنع
يستدعي ذلك وهو السقي بماء الخراج اذا الخراج يجب حقا للمقاتلة فيحق وجوب الخراج
فيما يسقى بماء حتمه المقاتلة الا ترى ان المسلم اذا احيا ارضا ميتة باذن الامام وسقاها
بماء الخراج وجب عليه الخراج وقد حجاب عنه على تقدير تسليم ان المسلم لا يبتداء بتوظيف
الخراج مطلقا وان ما ذكر محمد على إطلاقه بان ليس فيما نحن فيه ابتداء بتوظيف الخراج على
بل انما هو انتقال ما قدر فيه الخراج بتوظيفه اليه وهو الماء فان فيه وظيفة الخراج فاذا
سقى به انتقل هو بتوظيفه الى ارض المسلم كالواشترى ارضا خراجية انما فيه بالدار التي فيها
بستانا ليسين ان الحكم الاصل للشيء يتغير بتغيير صفته فان لم يوجب دارا كانت لم يكن فيها
شيء سواء كان مالكها مسلما او ذميا وكذا لا شيء فيها اذا لم يجعلها بستانا ولكن فيها تجدد
يخرج اكراد من يترفع في حكم الدار حتى انه لم يكن فيها عشر ولا خراج كذا في النهاية والبيت زيادة
عن كل ارض يحوطها ما نط وفيها حق متفرقة واشجار وان سقاها المسلم بماء العشر
ورق بماء الخراج فعليه العشر لكونه اليق بحاله وعن الامام السرخسي ان عليه العشر في كل مال
ولا شيء في الدار ولو وصيته لذي ذكر الامام المجهول ان عمر رضي الله عنه حين وظف الخراج
والجزية مثل المسكن فقال المسكن عفو ثم انفق عليه الاجماع لعدم الاستقاه فيها
والخراج باعتبار ان التكليف ثلثة منها شرعية وهي ما وصفه اهل الشرع كارتك
والعشر والخراج والجزية وصدقة العطر ومنها عرفية وهي ما وصفه الامام الصلي رايها
كالمطامير والمقابلات التي وصفها الامام في دار الملوك ومنها شاقة وهي ما وصفه

ثلثا وماء السماء والبئر والعيون وغيرها وكذا البساتن التي لا يملك تحت ولا يترادفها
انها ارضها من حرمها العجم مثل نهج الملك وبنايهم وورود على حتى لان اصل ملك الاله
بما الخراج فصار ماؤها اخر احياءا وادنا الارض ايضا خراجية بقا كذا في النهاية عن سيبويه
في الاصل **وكذا الى خارج سيمون من المالك وجعل من الميراث ودجلة من بغداد والقدر**
بها كوفة عند النبي يوسف خلد فالحج قال ان عشرين لانه لا يحل لها احد فصار كالميراث ولا ي
يوسف ان يخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها وليس في عين قريش ان يرضى
ونقط بفتح النون وكسر الهمزة وهو يكون على وجه الماء في العين في ارض عشرين **تحت**
لان ليس من ارض الارض وانما هو عين فؤارة كعين الماء **والله كان** عين وقد نطقت
في ارض خراج في حرمها الصالح للزراعة الخراج لان الحرم في الاصل صالح للزراعة
وانما جعله صلاحية لحاجته والعبرة بالمسكنة للزراعة كالفئة في الخراج لا في الاثر
موضع العين لا يصلح للزراعة وقيل ولا في حرمها ايضا لعدم صلاحية للزراعة فكانت
كالارض السجدة والاولا صحت **ولا يفتي عشرين وخراج في ارض واحد** لان في العشر في العبادة
وفي الخراج معنى العقوبة فلا يفتي ان وقال الشافعي يفتي ان في الخراجية لان سبب الخراج
عند الارض وسبب العشر الخراج من الارض فيجمعان قلنا سببها الارض الدائمة
لكن النماء في العشر لا بد وان يكون تحقيقا بالخارج والخراج اعم من التحقيق والتقدير
حتى يفتي التمكن للزراعة وان لم يزرعها **واعلم ان الارض البشيرة خمسة انواع ارض العرب**
كلها وكل ارض مسلم اهلها طوعا والارض التي وقعت تحت طوع وقسمت بين الغائبين
وبستان مسلم كان دار له وارض الحوات التي احياها مسلم وكانت من اربع الارض
العشرية وسببا في بيان الخراجية ان شاء الله نعم ثم اعلم ان من عليه العشر والخراج اذا ما
قبل الاول وثقوه ذلك من تركته في ظاهر رواية اصحابنا وفي رواية ابن المبارك عن ابي
انه يسقط بالموت كذا في ما يفتي في وفاته طارعا عليه وقال في الماوى القدسي ولا يؤخذ
العشر من المركة ان لم يوص به وروى في ثوبه ثم قال ولومات من عليه الخراج لا يؤخذ من
تركته وقيل يؤخذ من الاصل الا في الميراث وقد وقع فتوى مشايخ الاسلام على ظاهر الرواية
وهكذا اقيمت **باب المصروف** وهو ثمانية انواع لقوله نعم انما الصدقات
للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الزكوات الآية وسقط منها
المؤلفة قلوبهم بانواعهم الثلاثة بعد التي عليه السلام وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب
بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء ملكه لان اهل البيت عليه السلام كان لدفع
شهم واعزاز الدين وبعد انتهى على العلة بقوله الاسلام وقيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذا اجماع بدليله
غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم بثبوت وهذا أقوى
الوجه لان زمن الاجماع ليس زمن النسخ فلو كان الاجماع ناسخا للكتاب وان الحكم لا يحتاج
في بقاءه الى العلة كالزمن في الحج فيجوز بقاءه بعد انتهاء ملكه وانما ما قاله بعض محققين
مشايخنا من ان هذا التقريب لما كان في زمن النبي عليه السلام من حيث المعنى لا من قبل الحكم
الحكم بانتهاء ملكه وذلك لان الحق بالموضع اليوم في زمنه عليه السلام كان لا على الذي
صنفه في ذلك الوقت لعلية اهل الكفر ولما لم يملك اهل الاسلام حينئذ الاجمال

سبب الخراج
الارض الدائمة

والمنع لا في الدفع فكان الدفع في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الالة لا عزاز
 البتة والاعزاز هو الموقوف هو باق على حاله فلم يكن منسوقا ولا منتهيا انتهى ولا ينبغي عليك
 ان هذا القول في الحقيقة راجع الى القول بانتهاء الحكم بانتهاء ملكه **هو الفقير وهو المسكين**
شيء دون نصاب او قدر نصاب غير تام وهو مستغرق في الحاجة على ما في فتح القدير **المسكين**
من لا شيء له فيكون اسوة حاله من الفقير على ما يدل عليه قوله او مسكين ذاتية اي
 لا صفة بالترتيب من الجوع والعري **ويجوز بالعكس** لقوله نعم انما المسفينة فكانت لمسكين
 يعملون في البحر والمن هو الاول والجواب عن الثاني بان المسفينة لم تكن لهم لهم
 اجراء فيها او عارية لهم او قيل لهم مسكينين ترخا فقل هذا ان المسكين يحل له السؤال
 لقوت يومه او ما يستبرئ به من غلبة فقير فانه لا يحل له السؤال لقوته لان السؤال
 حرام لمن يملك قوة بعد مقتضى بینه وقال بعضهم لا يحل لمن كان كسوبا او يملك خمسين
 درهما ويجوز من الزكوة لمن لا يحل له السؤال بعد كونه فقيرا ولا يخرج منه عن الفقر
 ملك نصيب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قالوا يجوز للعالم
 وان كانت له كتب تساوي نصيبا كثيرة اذا كان محتاجا اليها للتدريس والحفظ
 او التصحيح وقومنا تفصيله في قول الزكوة ولو كانت الكتب ملك رجل علمي وليس له
 نصيب تام لا يحل دفع الزكوة له لانها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كتابا للبناء
 وعلى هذا جميع الات المحررين اذا ملكها صاحب تلك الحرفة وعجزه والحاصل ان النصيب
 ثلثة نصاب بوجوب الزكوة على ما ذكره وهو النصاب في حرفة او عدادا مع سلامة عن الدين
 ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس بتمام طلقة او عدادا فان كان مستغرا بالحاجة ما ذكره
 حل لداخذها والاحرم عليه كتاب يساوي نصابا لا يحتاج اليها او اثاثا يجرى
 الى استعماله كله في بيته وعبد وفيه لا يحتاج الى حذومه ودرا لا يحتاج اليها كما
 فلا كان محتاجا الى ما ذكرنا حاجة اصلية فهو فقير يحل دفع الزكوة اليه ويحرم السؤال
 عليه ونصاب يحرم السؤال وهو ملك قوت يومه او لا يملكه لكنه يقدر على الكسب
 يملك خمسين درهما على الخلاف في ذلك كذا في فتح القدير واختلفوا في انما صنفان
 او صنف واحد في حق الزكوة والصحيح انهما صنفان لان العطف فيما تلوناه دليل
 المفارقة وكذا اتوا اختلفوا في حق الوصية والوقف والنداء فقالوا لا يوجب انما صنفان
 فيها ايضا وقال ابو يوسف صنف واحد والصحيح قوله ايجح على ما ذكره في الزكوة
 قولا وصي ثلث ماله لفقير وللفقراء والمساكين فلفلون نصف ثلث وللفقيرين
 النصف الاخر عند ابو يوسف وعند ابي حنيفة ثلث ثلث ثلث وللفقيرين الثلثان
 وكذا اعلى قرون وعلى الفقراء والمساكين او نذرهم **والعامل** وهو الذي يبيع الاما
 لجباية الصدقات ولا يكون لها شيئا على ما سيوضح به لان الهاشمي وان جاز كونه عمالا
 لمجمع الصدقات لكن لا يجوز اخذ مما جمعه من الصدقات الواجبة الا ان يعطى له
 من غير ما جمعه من الصدقات الغير الواجبة وقد ذكرناه في العاشرة **يعطى بقدر عمله**
ولو غنيا اي مع اعوانه يعطى بالوسط مئة ذهابهم وايامهم مادام المال باقيا لانه
 فرغ نفسه لهذا العمل فيستحق الاجر كالقاضي والمفتي والمدرس والمقاتلة وليس ذلك
 على طريق الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم في شئ معلوم بقدر معلوم بل على

اي ليس اهلا ولا مستحقا
 ان يكتب
 منه

مرفوع

طريق الكفاية ولهذا ياخذ بقدر كفايته مع اعوانه ولو كان غنيا الا ان استغرت كفايته
 في لا يزداد على النصف لان التصيف عين الانصاف ولكن لما فيه من شبهة الصدقة بناء
 على ان الزكوة سقطت عن ذمة المؤدى لا ياخذها العامل الهاشمي تنزيها للزكاة البني من
 عن شبهة الوسخ والغنى لا يمانيه في الكرامة فلم يميز الشبهة في حقه وعلى الامام ان يثبت من
 يرضى بالوسط بلا اسراف ولا تقتير على ما في غاية البيان ولهذا قيدناه بالوسط والافضل
 ان لا يعمل العامل عماله قبل الوجوب ولو عمل جاز على ما في البرازية ولو اخذ الصدقة
 وضاعت في بيع بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيء على ما في البحر من الاجناس
 ولما قيدناه بالبقاء وفي قوله بقدر عمله رد على الشافعي فانه يقول يعطى للعامل الثمن
 والحجة عليه ما بيناه فان قيل ان التسمية فيما تلوناه يقتضي المساوات مع باقي الانصاف
 في الاصل فيكون بياننا لمقتضيه وهو الثمن قلنا سم المؤلفه قلوبهم قد سقط بالاجماع فلم يبق
 الشك ثمانية حتى يكون له الثمن وسم المسلمين من المؤلفه ليس من حيث انهم مؤلفه قلوبهم بل من
 حيث انهم من احدى الشيعة **والكتاب يعان فيك رقبته** وهو المراد بقوله وفي الزكاة
 فيما تلوناه وقال عليه السلام فلك الرقبة ان يعين في رقبته وليس الدفع الى المكاتب هو الدفع
 الى مولاه كما في الفقه لانه حريرا فيجوز الدفع اليه ولو كان مولاه غنيا بخلاف العبد فانه
 لا يجوز الدفع اليه لو كان مولاه غنيا **ومديون لا يملك نصابا فاعلوه عن دينه** وهو
 المراد بالعارف فيما تلوناه واذا ملك نصابا فاضلوه عنه بینه صار غنيا **ومنقطع الغنى**
 وهو المراد بقوله نعم وفي سبيل الله **عند ابو يوسف** لانه المعام عند الاولاد
 ومنقطع **الحاج** عند محمد لما روى ان رجلا جعل يبيع له في سبيل الله فامر رسول الله
 عليه السلام ان يحل عليه الحاج وقيل المراد به طلبة العلم **ان كان كل من منقطع الغنى**
 او الحج على اختلاف **فقير** فان قيل فلي هذا فافان فانه افرادها بالذكر عن الفقير
 بان فيها زيادة معنى غير الفقير وهو لا يقطع في سبيل الله وقال الشافعي يجوز دفع
 القعدة الى اغنياء الغرات لقوله عليه السلام لا يحل الصدقة لغني لا لخنه
 الفارز في سبيل الله والعامل عليها والعارف ورجل اشترىها بما له ورجل صدق
 بها على المساكين فاعدها المسكين اليه قلنا معناه ان المستغنى يكسب لقوة
 بینه لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غانيا او عاملا عليها **ومن له في وطنه**
مال الامعة اعني المسافر وهو المراد بقوله نعم وابن السبيل وبه تم اصناف السبعة
 ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته والاولى ان يستقرض ان امكن لكنه لا يلزمه
 ذلك لجواز عجزه عن الاداء والحقير كل من هو غاشي عن ماله وان كان في بلد
 ولا يقدر عليه كذا في فتح القدير ومثله ما في المحيط حيث قال يلحق ابن السبيل
 تاجر له ديون على الناس لا يقدر على اخذ ولا يجد شيئا فيحل له اخذ الزكوة
 لانه فقير بها كما بن السبيل **وهل يلزم** ان يتصدق ما فضل في بيع من مال الزكوة
 عند قدرته على ماله ففي فتح القدير لا يلزمه المصدق كما لا يلزمه على الفقير اذا استغنى
 وعلى المكاتب اذا عجز وعندها شيء من مال الزكوة ان يتصدق بها **ويجوز دفعها**
الى كل من السبعة والى بعضهم وقال الشافعي لا يجوز الا ان صرف الى ثلثة
 من كل صنف وهم واحد وعشرون فقرا لانه نعم اصناف جميع الصدقات اليهم يلزم

فيما تلوناه واشرك بينهم بالواو فكان الزكوة حقاً لهم وقد ذكرهم بلفظ الجمع واقل الجمع
ثلاثة قلنا المراد بالاية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا يقيين الدفع اليهم وبيان
استحقاقهم لان الزكوة حق الله تعالى لا حقهم وبعبارة الحاجة صاروا مصارف لها لانه
ذكرهم باوصاف تنبئ عن الحاجة لكل واحد منهم وهذه العلة سواء يجوز الصرف اليها
منهم وهذا قول عمر وعمر بن الخطاب ولم يقل خلاف عن باقي الصحابة والامم فيما تلوناه
للعاقبة لا للملك والاستحقاق كما في ادوا الموت والجمع المحلى بالام يراد به الجنس للجمع
حتى لو طف لا تزوج النساء بحيث بالواحدة وحرم على النبي عليه السلام تزوج امرأة
واحدة بعد التسعة بقوله تعالى ولا يحمل لك النساء من بعد **ولا تدفع لبناء مسجد أو كنيسة**
ميت أو قضاء دينه لعدم التملك وهو شرط وهذا في الاول ظاهر وكذا في التملك
لانه ليس تملك الكفن من الميت ولا الورثة حتى لو اخرجته الشباع فاكلته فالكفن يصح
لاهم وانما في الثالث فلو انه لو قضى دين الميت ثم تصادقا على ان لا دين عليه يسترده الدافع لا
المدين لعدم التملك اليه فقضاء دين الميت اولى كذا قالوا ولكن هذا اذا كان غير اذن
الحق اما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن ذكوة لما ذكره في النهاية عن شرح الطحاوي
ولو قضى دين حتى والمدينون فقير فان قضى بغير امره يكون مبتعاً ولا يجوز عن ذكوة ماله
ولو قضى بامر جاز عن ذكوة فكانت تصدق على الغير فيكون الدين القابض يفضيه
عن المدينون نيابة ثم يقبضه لنفسه قال في الزيلعي وفتح القدير نقلاً عن الغاية لو قضى
بها دين حتى او ميت بامر جاز عن ذكوة انتهى فالمفهوم منه انه لو قضى دين ميت بامر
جاء عن ذكوة كما في الحق لو كان فقيراً وهو الظاهر من فتاوى قاضيهان ايضا لكن قال
في الخلاصة لو بئس مسجد ابنته الزكوة او حج او عتق او قضى دين حتى وميت بغير اذن
الحق لا يجوز عن ذكوة انتهى ولا يخفى عليك ان الظاهر من قوله بغير اذن الحق دون غيره
اذ منهما عدم الجواز في الميت مطلقاً وهو الظاهر من اطلاق هذه الية ايضاً وهذا
المنهـب فيجعل عبارة الغاية على هذا با رجاء ضمير امر الى الحق وذلك لانه لا بد في
الزكوة من التملك للمدين والتمليك لا يقع عند اداء المأمور وقبض
النائب وفي هذا الوقت لم يكن المدين اهلاً للتملك كونه فلا يصح قبض الدين اليها
عنه فلم يوجد التملك والتملك للفقير وههنا بحث اورد ابن الحام على ما ذكرناه
من قولهم انه لو قضى دين الحق بامر ثم تصادقا على ان لا دين عليه يسترده الدافع لا للفقير
الفقير وهو ان يدفع وقع المدفع ملكاً للفقير التملك وقبض النائب عن الفقير كقبض
يصح الاسترداد بعد وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضاً لنفسه بعد
القبض نيابة عنه لا التملك الاول اعني التملك الى الفقير المدينون لان غاية الامر
انه ملك فقير اعني ظن انه مدينون وظهور عدم الدين لا يؤثر في عدم التملك
الاول بعد وقوعه لله تعالى وانما لم يكن له ان يسترده من الفقير اذا عجل للفقير الزكوة
ثم تم المولى ولم يتم النصاب المجل عنه لزوال ملكه بالدفع فلو ان لا ملك الاسترداد
هنا اول بخلاف ما اذا عجل للشاعي والمسئلة مجالها حيث له ان يسترد لعدم زوال
الملك على ما سبق تفصيله **او ممن قد يفتقر** اي لا يشتري ما يملكها عبداً فيعتقل لان
استقاط لا تملك وان اراد المصنف الى هذه الوجوه تصدق بها على الفقير ثم بامر

ان يفعل

ان يفعل هذه الاشياء فيحصل للمتركي ثواب الصدقة والفقير ثواب القرب كذا في
النهاية **ولا الى من قد يفتقر** اي لا يفتقر بالادوية قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
عليه السلام لمعاذ فخذ من اغنياهم وردوها في فقرائهم لان الصنفين المسلمين والكتاب
خضع منه فقرا اهل الحرب بالاتفاق بقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
وكذا اصول المتركي وزوجه وزوجه فيجوز بعد تخصيصه بخبر الواحد على انهم ذكروا
ان حديث معاذ مشهور ويجوز الزيادة به على كتاب **وهو متفق عليها** اي غير الزكوة من الصدقة
كصدقة الفطر والعتق رات والمندور والنواقل لقوله عليه السلام تصدقوا على اهل
الايان كلها رواه ابن ابي شيبة مرسلاً وهو حجة عندنا والمهرقي والمستامن خصانه
بما تلوناه من آية المعاقلة لا يقال مطلقاً يقتضي جواز دفع الزكوة للمتركي ايضا لان
نقوله قد علم عدم جوارها الى الذي يجديت معاذ فخلنا به في غير الزكوة من الصدقات
جما بين الدليلين **ولا الى من يملك نصيباً من مال كان** لقوله عليه السلام لا تخل
الصدقة لغنى اخرجه الترمذي قيد بملك النصاب لان الغنى على ثروت مرات ما
يتعلق به وجوب الزكوة وما يتعلق به وجوب صدقة الفطر والاضحية وما يجرى
السؤال والمراد به ههنا هو الوسيط وههنا تفصيل ذكرناه من قبل **او عبد او طفل**
لان الدفع الى عبد الغنى تملك الغنى ولو كان العبد مائلاً لولا له فلا يجوز الا اذا
كان المادون مديوناً بما يستقر رقبته وكسبه في جاز الدفع اليه عند اوج خلافة
لها بناء على ان المولى لا يملك اكسابه عنه فهو كالمكاتب وعندنا يملك وطفل الغنى
غنى بيسار ابيه فلا يجوز سواء كان ذكراً وانثى في حال الاب ولا على الصحيح على
ما في فتح القدير وفي الفتاوى ولو دفع الزكوة الى ابنة غنى يجوز في رواية عن ابي يوسف
وهو قول ابي جهم ومحمد وكذا اذا دفع الى فقير له ابن موسر قال ابو يوسف ان كان في
عالم الغنى لا يجوز وان لم يكن جاز كذا في الخلاصة وكذا يجوز دفع الزكوة الى
طفل الفقير وعبد لان البلوغ والحرية ليس بشرط في الصرف ولا يجوز ادب الغنى
وام ولد مخدوم مكاتبه لانه مصرف نصاً وفي الذخيرة اذا كان العبد ذمياً
وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئاً او كان مولاه غنياً يجوز روي ذلك عن ابي
يوسف انتهى ونقصه في فتح القدير بانه لا ينتفى وقوع الملك لمولاه بهذا العارض
وهو المانع وعناية ما في هذا وجوب كفايته على السيد وتامه بتركه واستجاب الصدقة
النافذة عليه وقد يجاب عنه بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم قدره على الكسب
لا ينزل عن حال ابن السبيل **مخدوم ولد الكبر** امرأة ان كانا فقيرين لان الولد
الكبير الغنى لا يعد غنياً بما لايه وان كانت نفقته عليه بان كان زمناً او اعم ونحو
وكذا زوجته لا تعد غنية بما له في ظاهر الرواية فيجوز الدفع اليها وكذا يجوز
الدفع الى بنت الغنى الكبيرة وان استوجبت نفقتها على ابيها بدون هذه الاعذار
لما ذكرناه انما لا تعد غنية بما لايه على ما في فتح القدير وعن ابي يوسف انه
لا يجوز دفع الزكوة الى امرأة الغنى كزوجة مكينة المؤنة بالنفقة على الغنى والظاهر
من الرواية جواز الدفع اليها لما ذكرناه من انما لا تعد غنية بما لايه زوجها والفرق
بينها وبين ولد الفقير حيث لا يجوز الدفع اليه لانه غنى بما لايه مع وجوب

التفقه على الفقهين ان استجاب التفقة للزلة بالجمع بخلاف وجوب التفقة
للولد الصغير وكذا البنت الكبيرة لانه مسبب عن الزينة فكان كفقته نفسه فالدفع
اليه كالدفع الى النفس الفنى ولا الهاشمي من آل علي وعباس وجعفر وعقيل مثل كرم
والخارث بن عبد المطلب ولو كان عاملا عليها لما رواه مسلم ان هذه الصدقة
او ساخ الناس ولا تهل لمحمد ولا لآل محمد حرمتها الله نعم عليهم كرامة لهم ولدتهم ولما
روى عنه عليه السلام قال يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واساخهم
وعوضكم منها بحسن النفس عن صدقات الناس اختلف في المراد بالهاشمي الذي حرمت غسالة
لهم قيل انه يشتمل من كان ناصرا لبي عليه السلام ومن لم يكن ناصرا له كاولاد ابي طالب فيلما
من اسلم من اولاد ابي طالب في حومة الصدقة لهم كونهم هاشميا وان تحريم الصدقة حكم
يخص بالقرابة من بني هاشم لا بالنسب كذا ذكر في غاية الايضاح وبلايه اطلاق الكثرة في
في الهداية والكا في الزيلعي وفتح القدير بالحنس المذكورة وصرح في البدائع بان الكوفة
بهذه الحنسة وتبعهم المصنف في هذا يخرج بوطب واولاده من الحكم المذكور ويخرجهم
صرح في الزيلعي وفتح القدير لان حرمه الصدقة لبني هاشم كرامة لهم من الله نعم ولدتهم
حيث نضروا عليه السلام في جاهليتهم واسلامهم وابوطب كان حريصا على اذى النبي
عليه السلام فلم يستحقها بنوه فجاء الدفع اليه واصرته بالهاشمي عن بني المطلب
لانه يجوز لهم اخذ الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استواء في القرابة لان بني هاشم
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولقبه منات اربعة بنين
هاشم ومطلب ونوفل وعبد شمس والحنسة المذكورون من بني هاشم لان الهاشم والحاد
ثمان النبي عليه السلام وجعفر وعقيل اخوان لعل بن ابي طالب وهو عم النبي عليه السلام
ثم اطلاق عدم جواز الدفع الى الهاشمي هو ظاهر الرواية وروى ابو عصمة عن ابي جعفر
في هذا الزمان وانما كان متمسقا في ذلك الزمان لا عطائهم في ذلك الزمان شيئا من الحسن
وروى عنه وعن ابي يوسف انه يجوز ان يرضع بعض بني هاشم ذكاتهم الى بعض غنوم ماري
دليل على ظاهر الرواية ومفهوم الخلاف ليس بحجة عندنا في ادرايات فلا يستدل بها
قوله عوضكم بحسن النفس على خلاف ظاهر الرواية ثم انهم جردوا على موجب هذا العموم في
الصدقة الواجبة حيث قالوا لا يجوز صرف كفاية العين والظهار والقفل وجزء الف
وعشر الارض والندرة وغلة الوقت اليهم وروى عن ابي يوسف جواز صرف غلة الوقت اليهم
اذا كان الوقت عليهم لانهم بمنزلة الوقت على الاغنياء فان كان الوقت على الفقراء ولا يرضون
بني هاشم لا يجوز وانما الصدقة النافلة ففيها خلاف فقال في الزيلعي لا فرق بين
الصدقة الواجبة والنفقة في حرمه الدفع اليهم ثم قال وقال بعض مجلهم المنطوق انتهى
فقد اثبت الخلاف على وجه يشر بترجيح حرمه النافلة وهو الموافق لعموم ما رواه في
اعتباره فلا بد من ابيهم النافلة واليه اشار بقوله قيل بخلاف المنطوق حيث يجوز
اليهم فقلوه بان المال في المنطوق بمنزلة الميراث بالماء فلا يتبدل في يجوز الدفع اليهم
وقال في النهاية يجوز النقل بالاجماع وكذا يجوز النقل بالنسب على ما في فتاوى العتبات انتهى
وقال في الكافي وانما المنطوق والوقت فيجوز صرف اليهم لان المؤتي في المال يجب بطريق
باسقاط الغرض فيته تس المال كالماء المستعمل وفي النقل يشرع بما ليس عليه فلا يتبدل

١٩٦
بالمؤتي من تبرد بالماء انتهى قال ابن الهمام والمؤ الذي يقتضيه النقل اجراء صدقة
الوقت مجرى نافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقت والا فلا ولا شك
في ان الوقت متبرع في صدقة بالوقت لا لا يقاوم واجب ثم دمج عدم جواز دفع النافلة
اليهم مثل الواجبة عملا بعموم ما رواه في ان يكون بطريق الهبة مع يجوز وجوب الهداية
يجوز دفعها حيث قال بخلاف المنطوق لان المال هنا كالماء يتبدل في باسقاط الغرض
انما المنطوق بمنزلة الميراث بالماء انتهى ونقته في دفع القدر بان هذا القياس لا يكون
مقتضا للعموم الا في المروية ابتداء بل بعد اخراج شيء من عمومها يسمى ولا يوجد ذلك
ولو سلم ان كل من القياس المقصود وغير الحق لا يتم اما القياس الغير الحق فلا بد من اصل
مقتضى قوله المال هنا كالماء يتبدل في باسقاط الغرض من ظاهر ان الماء اصل وليس يصح
ان حكم الاصل لا بد من كونه مقصودا عليه او مجمعا وليس يثبت هذه الحكم الماء كذلك
بل الماء هو المقصود على حدة هذا من التبدل فهو اصل الماء في ذلك فاشتباهت مثلا
لما انما هو القياس على الماء لعدم النقص في الماء وبهذا صرح في بحث الماء المستعمل في الهداية
حيث قال الا انه يعني الماء اقيم به قية فقير بتصفته كمال الصدقة فيعمل ما ان الصدقة اصلا
تكتف بجعل هذا الماء املا للمال الصدقة وليس هذا لا يتناقض وانما القياس القوي هنا
في قوله المنطوق بالصدقة بمنزلة الميراث بالماء فيكون صحيح فانه الحاق قية بغير قية والصواب
في الحاق ان يقال بمنزلة الوصية على الوصية يكون الحاق قية بنافلة بمثلها وبعد
نقول ان ادعى ان حكم الاصل عدم تدقيق ما اقيم به هذه منعنا حكم الاصل فان التدقيق
لما هو ايسر من وجع الاثم وازالة الظلمة والوصية على الوصية يفيد ذلك ايضا
بقدره وقد قالوا في حرمه عليه السلام الوصية على الوصية في قوله انه يفيد ازالة
الظلمة بقدر فائدة زيادة ذلك النور وهذا ان الوصية النقل اذا كان منوفا يصير الماء
به مستعملا ثم تكلموا في حق سائر الانبياء فمنهم من يقول انها لا تحمل سائر الانبياء ايضا
ولكن تحمل اقراباتهم ومنهم من يقول انها تحمل سائر الانبياء وهذه خصيصة لبني هاشم
كذا في البحر من مبسوط السرخسي **ومع ابيهم مثلهم** استحسننا ان يخرج القدر الذي صححت ان
النسب عليه السلام قال مولد القوم منهم وانما لا تحمل لنا الصدقة ولا يرد عبدك فترتبه
في شيخ حيث يجب عليه الجزية ولا جزية على القرشي لان هذا عمل بالقياس في الاصل فيه
على ضرورة لان الاصل ان تكون كل من المعنى والمعنى مستقلا بنفسه في الاحكام لا يجمع
احدهما الاخر ونحن علمنا انما نحن فيه بالاكتفاء بالاشارة على خلاف القياس **ولا بد من الزكوة**
زكاة الى اصله وان على او فقه وان سئل لان منافع الاملاك متصلة بينهم
فلا ينفك التملك على المال وفي النهاية ولا بد من دفع الى المحتوي من ماله بل هو في ولا الى
ولد ام ولعمري الذي نقاه ولو تزوجت امرأة الغائب قال ابو ج الا ولا من الا ولا مع هذا
يجوز الاول دفع الزكوة اليهم انتهى وفي القصة من فضل النكاح الفاسد رجعنا الى امرأة
وهي بكر عشرين سنة فتزوجت باخر وكانت له اولاد فلا ولا ولد للزوج الاول عندنا في ح
ويجوز للاب الثاني دفع الزكوة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شيئا منهم له وروى البحر في
عن ابي ج ان الاولاد الثاني والنسب على القول الاول انتهى وفي ما يجرى في فضل سائل
النسب ان اباح رجوع عن القول الاول وقال لا يكون الاولاد الاول وانما هم للثاني

وعليه الفتوى انتم فانما تلت فيه الفتوى ثم لا يخفى عليك ان قول صاحب النهاية ان الاول
من الاول ومع هذا يجوز الاول دفع الزكاة اليهم مشكلا ولهذا قال في الخلاصة يجوز الاول
الثاني الزكاة الى هؤلاء الاولاد واما الدفع الى قريب الاولاد بينهم فجاز بل هو افضل لما
من الصلة مع الصدقة كالاحقر والاخوات والاعمام والعمات والاحوال والحالات
ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرق من العاقل النفقة له عليه فذهبوا اليه بنوع الزكاة ما
عن الزكاة وان من ضلها عليه قد ضلها بنوع الزكاة لا يجوز لانه اذا اوجب في واجب
آخر فلا يجوز ان لا اذ لم يحسبها بالنفقة لمحقق التملك على الكمال كما في دفع الصدقة
او قال في الخلاصة لا يصل له اخ فقضى عليه بنفقة فكذلك اطلقه بنوع الزكاة قاله
ابو يوسف يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة ولا يجوز في الطعام وقول ابو يوسف في العاقل
خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما ذكرناه من دفع الصدقة ويخرج ما في دفع الصدقة
فما ذكر في الخلاصة عن الفتاوى لا يجوز عن الزكاة ان كان يجب من النفقة وان
لم يجب طان انتهى ثم كان في الخلاصة ولو دفع الى اخيه وطاعه في دفعها لم يبلغ فيها
ان كان الزوج مملوكا لم يطلب لا يستع على الاولاد ولا يجوز وان كان فقيرا او غنيا الا ان
لا يعطى لو طلبت جاز العرفنا انها **وفي حديث** لا شريك في النافع عادة ولو كانت مائة
من ربحي او ارباب انما حقوق الزوجية فيها على ما في المختارة من الدور وفي النهاية
لا يجوز دفع الزكاة الى عتقه المستورة ورواية واحدة يقتضي بان واحد او ثلث لا
وكذا لا تدفع الى المرأة الا زوجها لما ذكرناه من اشتراك المنفعة خلافا لما في
الاصححين عليه السلام قال لامرأة ابن مسعود حين سالت عن الصدقة على زوجها
لك اجزاء اجم الصدقة واجزا الصلة والجراب ان في حق مائة القطوع وبه نقل
ولا الى عبد او مكا به او مدبر او ام ولد لعدم التملك لان كسبهم لمواهب
حتى لا يجوز له ان يزوج جاريته مكاتبه كما لا يجوز جارية نفسه **وكذا عبد**
المعتق بعبث بان يعتق مالك اكل بفضه او يعتق شريكه وفي بعض المنع
وكذا العتق لعقبة شريك اعتق شريكه بفضه وهذا نص في الصورة الثانية
وهذا بناء على ان المعتق البعض عنده كما مكاتب في حق لزوم الاستعانة لمالكه
بناء على ان يعتق بالاعتاق عنده واعلم ان العبد اما ان يكون مشتركا بينه وبين
ابنه فاعتق هو نصيبه او يكون مشتركا بينه وبين اجني فاعتق احرها نصيبه
فعلى الاول يلزم على العبد استعانة الاول فلا يجوز له ان يدفع الزكاة لانه كذا
ابنه وكذا لا يجوز له ان يدفع لابنه كذلك لا يجوز لمكاتب ابنه وعلى الثاني يلزم
عليه استعانة المالك فلا يجوز له ان يدفع اليه لانه مكاتب نفسه واما
الدفع الى معتق البعض لاجني وليس له فيه شركة فجاز لانه يصير بمنزلة مكاتب
لان الاجني عند ابي ج ومكاتب يكون مضافا بالنسب واما لا يجوز صرف المكاتب
مكاتب صرحه نفسه او ابنه كذا في دفع الفقير هذا كله عند ابي ج **خلافا لما**
لعدم جواز تجزئ الاعناق عندها فيكون حراما لولا ان الدين على الصورة الاول
ولنفسه على الصورة الثانية التي ذكرناها انما يجوز ان يدفع الانسان زكاة
الى مديون ابنه ومديون نفسه اما المداخر المالكات التبعين للمعتق كان اجنيا

عن احمد

عن العبد فيجوز له ان يدفع اليه بالاتفاق مكاتب الغير **ولو دفع الى من ظنه مصرفا**
فيما ان غنى او هاشمي او كافرا او ابوه او ابنه اجزاء عند ابي ج ومحمد خلافا لابي
يوسف وعليه الاعادة عند ولا يسترد ما اذا به بالاتفاق ويصير بطوعا كذا في
البحر نقله عن ابينا بيع وهل يطيب للفقير اصلا قيل نعم وقيل لا بل بصدق به
او يدفعه الى صاحبه ولا يبي يوسف انه ظهر خطا في بيقين والوقوف يمكن على
هذه الاشياء فيعيد كالاواني والشباب فان الاواني الطاهرة اذا اخطت بالنجسة
وغلبت الطاهرة مثل ان يكون انا ان طاهران وانا نجس فانه لا يجوز له ترك النجس
فاذا نجس وتوضا ثم ظهر الخطاء يعيد الوضوء لامكان الوقوف على الطاهرة
بخلاف ما اذا غلبت النجسة او ساءوا باقائه تيمم ولا يلزمه التحري والاشباب الطاهرة
اذا اخطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فانه يلزمه التحري مطلقا سواء
كان الثوب اظلم احر غاليا او مغلوبا او مساويا مع النجسة فاذا اصاب ثوبه بالنجس
ثم ظهر خطا في اعاد الصلوة فكذا اذا دفع الزكاة الى واحد من المذكورين مع التحري
ثم ظهر خلافه يلزمه الاعادة واما عدم استرداده فلان فساد جهة الزكاة لا تنقض
الاداء وقد اداه بنية القربة وطها اطلاق قوله عليه السلام يا يزيد لك ما نويت
ويا معن لك ما اخذت وقد دفع الى معن وكيل ابيه صدقة ولان الوقوف على هذه
الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبني الامر فيه على ما يقع عنده كاشتباه القبلة عليه
ثم وجع المسئلة ثمرة اصرها انه اذا شك فحري فظنه مصرفا فادفع فظهر خلافه
وهو ما ذكرناه من محل الخلاف والتحري ما خذ فيه والثاني انه وضع من غير شك ولا
غير فهو جاز بالاتفاق الا ان ظهر خلافه كالفني والهاشمي وغيرهما فيعيد الاقفا
والثالث انه شك ولم يتحرر ودفع او تحري فغلب على ظنه غناه او هاشمية ودفع
لم يجز بالاتفاق حتى يظهر انه مصرف فيجزيه في الصحيح وقيل لا يجزيه كمشكلة الصلوة
حالة الاشتباه العجيزة التحري فانها لا يجوز عند ابي ج ومحمد وان ظهر صوابه
وفي دفع القدر والحق الاتفاق على الجواز هنا فابين مسألة الصلوة وبين ما نحن فيه
بان الصلوة الى تلك الجهة معصية لتقدم الصلوة الى غير جهة القبلة اذ هي جهة التحري
فلا تغلب طاعة وضما نحن فيه نفس الاعطاء لا يكون به عاصيا ضل وقوة مستقلا
اذا ظهر صوابه وفي الهداية وعن ابي ج في غير الفني لا يجزيه والظاهر هو الاجزاء في كل
انتم كذا في النهاية والذي ظهر من اطلاق لفظ الكافر في ظاهر الرواية على ما ذكره
هو الجواز دائما كان كافرا او حربيا او مستمنا كذا نقله في البحر عن المنقبي لكنه
خالف لما قالوا انه لا يجوز دفع الصدقة الى الحرب والمستمن مطلقا وفي غاية البيان
نقل عن الحنفية اجمعوا على انه اذا ظهر له حرب او مستمن لا يجوز وفي الخط اذا
ظهر له حربيه روايتان كذا في الخلاصة **ولو بان انه عبد او مكاتب لا تجزي**
بالاجماع لعدم التملك لعدم اهلية المحل وندب دفع ما يقضي عن السؤال يومه
اقوله عليه السلام اغنهم عن مسئلتهم ولان فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال
مع اداء الزكاة **وكذا دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مديون ولا عيال له** واما
اذا كان عليه دين فلا بأس بان يعطيه مقدار ما قضى به دينه ويبقى له دون المدين

بعد القضاء وكذا اذا كان له عيال اذا قسم على عياله يبقى له دون المائتين ومن لم يبق
لا بأس باعطاء المائتين لغيره بدون ويكره فوزه لأن جزء من المائتين مستحق لحاجته
في الحال والباقي دون المائتين فيجوز مثل المدبون بذكر اهله وفي الخلاصة عن أبي يوسف
اذا نوى الرجل ان يعطي فقيرا واحد ليس عليه دين الف درهم زكاة ماله فجاءه المعطى
بالف فوفى بها مائة مائة كل واحد مائة منها اليه تجزئ الف من الزكاة ان دفع
الالف في مجلس واحد والالف حاضرة في المجلس فان كان غائبا ونوى ان يعطي ايضا
فاقرب ما في درهم فوفى بها ثم بعث الى ثمان مائة فوفى بها جازا المائتان من الزكاة
والباقي تقطع انتهى وقد ذكر قبل هذا لو دفع رجل ما في درهم او اكثر زكاة ماله الى فقير
واحد يجوز عن زكاة كنهه يكن فظهر منه ان دفع قدر انصاف او اكثر الى فقير غير
مدبون انما يجوز عن زكاة مع الكراهة لو كان الدفع اليه دفعة في مجلس واحد وانما
لو كان دفعها دفعات في مجلس فلا يجوز عن زكاة الانصاف واحد والباقي تقطع
ثم هذا عندنا وقال زفر لا يجوز اعطاء المائتين لأن الغناء قادرنا لا دلائل
الحكم يقارن علمه كالاستطاعة مع الفعل ولنا ان الغناء حكم حكم الشيء بفقير ولا
يقارن فان قيل حكم العلة الحقيقية لا يتأخر عنها بل يجب عقابها قلنا ان الاداء
الملك والملك علة الغناء فالغناء مضاف الى الاداء بواسطة الملك فكان الاداء
شبهة السببية والسبب الحقيقي هو الملك وما كان له شبهة السببية من العلة
شبهة التقدم كشرى القريب فانها علة للملك والملك علة العتق فكان العتق
حكم الشرع فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء
على العتق بوجود الوسطة ولأن الحكم يعصب العلة في العقل ويقارنها في الخارج
في الاعتبار الاول جاز الاداء وبالا اعتبار الثاني يكره وكراهة ايضا نقلها الى باب
آخر الا الى قريبه او ارحم او ادع ولذا قيل التصديق على العالم الفقير افضل
من اهل بلده اما النفل فلان المصنف مطلق الفقراء واما الكراهة فلقوله عليه السلام
لما ذهبن بعثته الى اليمن اعلمه ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فتدفع في فقرتهم ولان
في النفل ترك رعاية حتى الجار بخلاف قريبه لما فيه من الصلة والصدقة وبخلاف ارحم
لما فيه من زيادة سدة الخلة وكذا لا يكون النفل من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام
لانهم افضل من فقراء المسلمين الذين كانوا في دار الحرب وكذا لا يكون نقل الزكاة الى الجاهل
قبل التحول مطلقا على ما في الخلاصة لانه لم يتعلق بها قبل التحول حتى لا أحد من الفقراء
في غير المنزل **ولا يستأثر من له قوت يومه** لأن له غنى يجرم بها السؤا ويجوز دفع
الزكاة اليه وقد ذكرنا ما يتعلق به باب **صدقة الفطر** من قبل
الاضافة الى الشرط وهو جاز لان الاصل في الاضافة ان يكون الى السبب وسببها
رأس على ما بينه واعلم ان ههنا يحتاج الى بيان احد عشر شيئا سببها وصفها
وشرطها وركنها وحكمها ومن يجب عليه ومن يجب عنه وقد مر الواجب بانها
به الواجب ووقت الوجوب ووقت الاستحباب ومكان الاداء اما سببها فهو
رأس يمونه ويلي عليه واما وصفها فهو واجبة واما شرطها فهي من يجب عليه الخربة
والاسلام والغنى وفي الوقت طلوع الفجر من يوم الفطر وفي الواجب ان لا يفتقر

من نصف صاع في البر والصاع في الجرم واما ركنها فاذا قدر الواجب لمن يستحقه واما
كلها فمنه الخروج عن عموم الواجب واما من يجب عليه فهو كل من مسلم غنى واما
قدرة الواجب فهو نصف صاع من بر وصاع في جرم واما ما يداوى به الواجب فهو
من أربعة اشياء من الخطة والتقصير والبر والزيب واما وقت الواجب فهو
وقت طلوع الفجر من يوم الفطر واما وقت الاستحباب فهو قبل الخروج الى العمل
واما مكان الاداء فهو مكان من يجب عليه في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة فان
الاعتبار ههنا لمكان المال والى جميع هذا ياتي في الاشارة في الكتاب **في واجبة**
وفي النهاية الواجب ههنا على حقيقة الاصطلاحية وهي ان يكون بين الفطر والسنة
وذكر كلام المحققين واجبا على الاطلاق سبع صدقة الفطر ونفقة ذوي الارحام
والزوجة والاضحية والعمرة وضمة الوالدين وضمة المرأة لزوجها وقال الشافعي انها
فريضة بناء على اصله انه لا فرق بين الواجب والفريضة عند انتهى كلام النهاية
ولنا ما روي في سنن أبي داود والدرر قطعي عن ثعلبة انه قال عليه السلام اذا
عن كل من عبد صغيرا وكبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير
وبمثله يثبت الوجوب كونه طئي المقيت قبل ان يها واجبة فورا في يوم الفطر وقيل
موسعا في العمر كزكاة والراجح هو الاول على ما في البحر ولما ذكر مصنفنا شرع في بيان
من يجب عليه فقال **على الحر** احذر ان عن العبد فانه لا يقتضيه منه التملك وهو كركن
وقال الشافعي يجب على العبد ايضا لما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فرض زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر او انثى قلنا كاله على من المعطوف في
عن وهو كثير لا يها لو وجبت على العبد فالاداء اعم عليه وذلك غير متصور لعدم
ملكه حتى يملك واما على مولاه وهو باطل لأن معنى العبادة فيها غلبة والمق
من العبادات ان يصرف المكلف بنفسه لمولاه ابتداء له وذلك لا يتصور
من الغير ومعنى فرض مجرد التقدير فلا دلالة فيه على الافتراض الذي ادعى الشافعي
المسلم لعدم اهلية الكافر في العبادات **المالك** لنصاب لقوله عليه السلام لاصدة
الغن عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعي في القول بانها يجب على من يملك زيادة
على قوت يومه لنفسه وعياله ومن جعل النصاب شرطا لاسباب اشادة الى انه لو تحمل
صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح لأن السبب هو الراس وقد وجد حين
الاداء كذا في البرزانية ثم المراد بملك النصاب ملكه وقت الوجوب اعني وقت طلوع
فجر يوم الفطر حتى لو كان معسرا عند الطلوع ثم ايسر بان ملك نصابا لم يجب عليه صدقة
الفطر **فاصل عن عواجه الاصلية** من مسكنه وشيائه واثاث بيته وفروسه ورسوله
وعبيده الخدمه وحوايج عياله ودينه الحاصل وقت الوجوب او قبله لا بعده
واما الكتب فهي الخلاصة لو كان له كتب ان كانت كتب الجورم والادب والفتن
والفسير تعتبر نصابا اما كتب التفسير والفقه والمصنف الواحد لا يعتبر نصابا
ثم في الفقه ان كان له شحنتان يكون احداهما نصابا ان كان كل منهما من تصنيف
مست واحد والآفلا وقال في النهاية لو كان له داران دار يسكنها والدار
الخرى لا يسكنها ويؤجرها او لا يؤجرها تعتبر قيمتهما في الغنى حتى لو كان

فتمت ثمانية درهم يجب عليه صدقة الفطر وكذا لك لو كان له دار واحدة فيمكنها وفصل
عن سكنه شيء يعتبر قيمة الفاضل في النصاب وكذا لك في النصاب والاداءات غيرها
المعنى المشار في المحط انتهى وقال في الضحية البذل للغير والاداءات في نفسه وبين والاداءات
لا تكون غنيما بالقرى اثلاث يكون غنيما ولو من كل سلاح اثنتان احدهما يساوي
نصابا يلزم الاضحية والاداءات بغير من واحد ويخار واحد لا يكون غنيما وبارزاد
عليه لو بلغ نصابا غني وبيقر واحد غني لو بلغ قيمتها نصابا وبغورين والاداءات
وبثلاثة غير ان غني لو ساوى اثلاث نصابا وصاحب اثلاث لا يدفع الاربعة الا ساوى
الربع نصابا غني وبثلاثة لا وصاحب اكرم لو بلغ نصابا غني والاداءات بالخير المحل مائة
لو كان الزوج ميا وبالموكل لا لها دار يبلغ نصابا سكنها مع الزوج اذا قدر
زوجها على الاكسكان يلزمها الفطرة والاضحية والاداءات لا وهذا لان المشغول
بالخروج الاصلية كالمعدوم فصار كالماء المحقق للعطش ولم يقيد من يجب عليه
بالعقل والبلوغ لان كمال الاهلية ليست شرط فيه كما وجب في الزكوة حتى
على الصبي والمجنون في مالها ويؤدي عنهما الوصي والوصي من مالها حتى لو لم يؤد
من مالها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في المخرج عن المبدأ **والضحية لم تكن**
فاميا بالتجارة او بالمولد لانها وجبت بالقدر المتكسر والتمشيط فيما وجب
بالقدرة المسترس الزكوة ولذا وهلك المالك بعد الوجوب لا يسقط عنه صدقة الفطر
بمخاروف الزكوة على ما عرفت **وبما** في نصاب الفطرة ويعلم منه حرمة الاخذ بنصاب
الزكوة بطريق الاول بخلاف نصاب حرمة السؤال فانه لا يصح منه اخذ الصدقة
على ما مر بيانه **بحرم** اخذ الصدقة **وجب الاضحية** ونفقة ذوي الارحام ولا في
الزكوة به ما لم يكن تاميا وفي الضحية البرائة وعن ابي ابيح انه لا فرق بين نصاب الزكوة
والاضحية فلا تجب الاضحية الا بما تجب به الزكوة انتهى وفي ثلثا تارضاينة عن فتاوى
ابي الليث من لا يحل له اخذ الصدقة فالا فضل ان لا يقبل جائزة السلطان ان اذها
من بيت المال وان اذها من مال مورد له جاز العقبون وان كان فقيرا يحل له
الصدقة فان كانا سلطان يؤدى ذلك من بيت المال ولا يأخذ ذلك غصبا من الناس
يحل له الاخذ وان كان يأخذ ذلك غصبا فان كان لا يخلط برأيه احرى لا يحل له
الاخذ وان كان يخلط فلا بأس به ولما فرغ عن بيان من يجب عليه شرع في بيان
من يجب عنه اى السبب فقال **عن نفسه** لانه يموت برأيه وهو السبب لقولهم
اذ واعين يموتون فان كلمة تموت هنا ليس بسبب الحكم لا بل بالحق الواجب على ما بين
في الاصول ولانه من يجب عليه لغيره فلا بد ان يجب عليه نفسه **اول** **وعن ولد** **الصغير**
الفقر احرز به عن صنفهما على ما سيشرح به **وعن عبد** **الحرة** احرز به عن عبده
للتجارة والعبد المأذون للتجارة ليس للتجارة فيجب صدقة فطره على ولاده وقيل
لا يجب كذا في القنية **ولو كان في** لان السبب مؤنة الرأس وقد وجد ذلك والكفر
لا يمنع وكذا يجب عن عبده الموهون اذا كان فيه وفاء وعن ابي يوسف ليس
عليه ان يؤدى حتى يفترقه فاذا افترقه اعطى لما مضى ولا يجب عن عبده المماسود
كذا في الخلاصة وقال في النهاية ويجب عن عبده المواجه والموهون والعارية

والوديعة وعن عبده الموهون المستغرق في الدين او كانت في رقبته جناية لانه عن عبده الآبق
والنصب والمأسور واذا وصي بمدة عبد لرجل وبرقبته لرجل آخر صدقة فطره على الكف
له بالرقبة انتهى ثم نقل عن المبسوط ان كان على العبد دين مستغرق ككسبه ودرقبته ضل في البيع
لا يجب على المولى صدقة الفطر عنه بناء على اصله انه لا يملك رقبته وعلى قول ابي يوسف محمد
يجب بناء على اصلها ان دين العبد لا يمنع ملك المولى كسبه كما لا يمنع في رقبته **وكذا** **الدين**
والوديع لان مؤنة رؤسهم عليه وهو السبب ولهذا يقال زكوة الرأس واداءها الى
الفطر عما نفي ما ذكرناه وهذا لان كلمة عن في قوله عليه السلام اذ واعين يموتون لا تمنع
الحكم عن السبب كما في قوله ادى الزكوة عن ماله والخارج عن رقبته لا لادالة على ان
ما يجب على محل قد وجب ادائه عنه غير لانه باطل لما ذكرناه من غلبة معنى العباد
فيها فلا يتصور الاداء عن غيرهم ولانه يتصا عفا الوجوب بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم
فهو من اماره السببية لا يقال قد يكرر الوجوب بتكرار الوقت في السنة الثانية
والثالثة مع اتحاد الرأس لان الرأس إنما جعل سببا بوصف المؤنة والمؤنة يكرر بمضى
ضاد الرأس اعتبارا بكثرته وصفه كالمكرر بنفسه **كما لا عن رقبته** خلافا للشافعي
لاطلاق قوله عليه السلام اذ واعين يموتون وان زوج يموت زوجته ويملك عليها نظير ملك
المولى على ام ولول قلنا المراد المؤنة الكاملة كمنة العبيد واولاده الصغار والفقراء وليس
على الزوج مؤنتها كاملة فانه لا يموتها في غير الرواتب كالمداوات ولا بد من الولاية الكاملة
ايضا ولا يلزمها في غير حقوق النكاح ولان على الزوجة اداء فطره مما يليكها ومن يجب عليه
الاداء عن غيرهم لا يجب على الغير الاداء عنه لان نفسها اقرب اليها من ماليتها بخلاف
ام الولد فان للمولى عليها ولاية مطلقة بسبب ملك الرقبة وقال في الخلاصة لا يجب على
صدقة اولاد اولاد ان كان الاب جاتا باثقال الروايات وان كان ميتا فكذلك في
ظاهر الرواية لان ولاية الجد ثبتت بواسطة الاب فكانت ناعسة ولا يجب عليه
بالولاية الناعسة وفي رواية الحسن ان على الجد صدقة فطرهم كذا في فتح القدير **ولا عن**
ولد **الكبير** وان كان في عياله بان كان زويا لا تقدم الولاية والمؤنة ولو ادى عنهم وعن
زوجته بلا ان جازا سمحنا وهو رواية عن ابي يوسف لان فيها معنى المؤنة حيث
وجب عليه من جهة غيرهم فيجوز ان يسقط باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريحا لوجوب
دلالة لان العادة ان الزوج هو الذي يؤدى عنها فكان الاذن ثابتا دلالة بخلاف
زكوة فانها عبادة محضة لا يصح الاداء بدون الاذن عن يجب عليه **وطفله الغني**
بل يؤدى الاب والوصي من مال **الطفل** عند ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا لان الشرع
اجراها مجرى المؤنة فاشبه النفقة ونفقة الصغير الغني في ماله وكذا يؤدى
عن ماله ابنه الصغير على ما في فتح القدير وعن محمد وزفرانه لا يؤدى من مال الطفل
بل من مال نفسه ولو ادى من مال الطفل ضمن لانها زكوة في الشريعة كزكاة المال
فلا يجب على الصغير والاصح هو الاول لما ذكرناه **والمجنون** **الكبير** لان الطفل اعم
وكذا المعتوه **كالطفل** ان كان له مال يؤدى من ماله عندها وعند محمد من ماله نفسه
ولا عن مكاتبه لاختلال ولايته عليه بسبب المكاتب فانه صاير منزلة الحر في حق
البد والتصرف وفي النهاية عن عطاء انه يؤدى صدقة الفطر عن مكاتبه لقولهم

ادوا عن كل حر وعبد وقال المكاتب عبد ما بقى عليه درهم قلنا نعم الا ان السبب
ههنا هو الولاية الكاملة والمؤنة الكاملة وكلاهما منتفیان في المكاتب وليس على
المكاتب ان يؤدى من نفسه ولا عن ماله كالفقره الا عند مالك **ولا عن عبد التجاره**
فلا فاشافى فان عنده وجوبها على العبد والاداء على المولى بخلاف الزكوة فان
على المولى فلا تنافى قلنا وجوبها ايضا على المولى بسبب العبد كزكوة اذ لا معنى
للو جوب عليه بدون اهلية الاداء فلو قلنا بوجوبها على المولى بسببه يؤدى الى ان
على المولى وهو ممنوع لا طلاق قوله عليه السلام لا شئ في الصدقة اى التكرار فانه
اعنى الزكوة وصدقة الفطر فان قيل سببها مختلف وكذا محلها فان سبب الزكوة
ما يتهم ومحلها بعض النصاب وسبب صدقة الفطر مؤنة راسم ومحلها مؤنة من يجي
عليه فلما كانا حقيقتين مختلفتين لسببين مختلفين في محلي مختلفين لم يلزم الشئ لان الشئ
عبارة عن تكررى شئ واحد وهما شيان مختلفان فيجبان كاجرة دعوى السائى مع
الزكوة ونفقة عبد التجارة مع الزكوة اجيب عنه بوجهين احدهما ما اختاره
السفاني وهو ان في صدقة الفطر جهة الصدقة غالبية فكان حديث الشئ متاولا
لها باطلا فانه فينتفى صدقة الشئ بالحديث بخلاف الاجرة ونفقة العبد لانه ليس
فيها شائبة الصدقة فلا يلزم الشئ وثانيهما ما ذكره صاحب الاسرار ان الشرع
يبنى هذه الصدقة على المؤنة وهذا العبد معد للتجارة لا للمؤنة والنفقة التي
يعرضها فيهم لطلب الزيادة منهم فيكون ساقط العبرة لحكم القصد فصار كالمكاتب
يملك الاتفاق مع انه غير ماذون الا بالتجارة واذا سقطت المؤنة سكا في مال
التجارة اشبه السقوط حقيقة ولو سقط حقيقة بالاتفاق والنصب او الكتابة
كان لم يجز صدقة الفطر لانعدام المؤنة فكذا هذا فظهر ان سقوط صدقة الفطر
هنا لزال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لتناق بين الواجبين وكذا لا يجزى باء
باجارة او اعادة لقصور الولاية عليه **ولا عن عبد ابى** لسقوط المؤنة وكذا
المغصوب المحمود ولا يثبت له والماسور **لا بعد عوده** عن الا باق لثبوت المؤنة
بعد العود فيؤدى فطره الستين الماضية وكذا الورق المغصوب **ولا عن عبد اد**
عبد مشرك بين اثنين والمراد العبد الذي هو الخدمه لا للتجارة كذا في النهاية
عن المبسوط وقال الشافعي يجب على الشريكين الاشتراك بناء على ان تقدم من اصله ان
وجوب الفطرة عنده على العبد والاداء على العبد ههنا كامل في نفسه فيجب عليه
فيؤدى عنه المولى لقوله عليه السلام ادوا عن يمينون وهما يمينان فان نفقة عليهما
قلنا ان الوجوب على المولى لا على العبد علم ما ذكرناه والسبب راسي يمينه بولايته عليه
كله ولا ولاية لواحد من الشريكين عليه على الكمال حتى لو اراد ان يزوجه لا يملك ذلك
وكذا لا يميانه كاملا **وعندهما يجب** عن عبيدين وعبيده مشتركة **على كل من الشريكين فطر**
ما يحضه من الرأس ونال اشخاص حتى لو كان بينهما عبيدين يجب على كل فطره عبد
واحد ولو كان بينهما ثلاثة عبيد يجب على كل فطره عبد ايضا ولا يجب عن الثالث شئ
وفي الاربعة يجب على كل فطره عبيدين وكذا في الخمسة ولا يجب عن الخامس شئ فابح
مر على اصله انه لا يرعى القسمة في الرقيق فلا يملك كل منهما ما يستحقه عبد او محمد كذلك

فان يرى قسمة الرقيق لكل منهما يملك البعض كاملا فيجب عليه عنه وقول ابى يوسف ههنا
مضطرب والاصح انه مع ابى حنيفة في النهاية والعناية **ولو بيع العبد نجارا** لا حد لها ولها
وقد يورث الفطر والنجار باق لانه لو تم البيع فعلى المشتري قطعها ولو وضع فعلى البائع
فعلى من يتقربا الملك له فان تقررت للمشتري بالاجارة فعليه وان تقررت للبائع بالبيع
فعليه وقال في فطره من له النجاء لان السبب الولاية الكاملة وهو فيه وقال الشافعي
فعلى المشتري لان خيا والشرط لا يمنع ثبوت الملك له عنده والفطرة من وظائف الملك ولنا
ان الملك موقوف حتى لو رجع لعاد الى قديم ملكه البائع الواجب ثبت للمشتري فكذا ما بيني
عليه من الصدقة موقوف بخلاف نفقة هذا العبد فانها على المشتري بالاتفاق بعد تسليم
اليه لانها جزء الاحتباس فعلى هذا لو كان لرجل عبد التجارة فباعه بعرض التجارة
بالخيار وقال المحول والخيار باق فزكاة على من يتقرب له الملك وعلى من له الخيار وعلى
المشتري لان العرض بدل العتيد والحولان على البذل كالحولان على الاصل وفي فتح
الغدير فطره العبد الموصى بحقه مته على مالك الرقبة وكذا في النهاية على ما ذكرناه من قبل
فاقوله في الزيلعي العبد الموصى بحقه لانه لا يجب فطره فهو من يسهو القلم على
ما مر به في فتح الغدير ثم قال ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمروم الفطر قبل قبضه
ثم قبضه المشتري واعتقه فالفطرة على البائع وكذا الموروم الفطر وهو مقبوض
المشتري ثم استرده البائع فان لم يسترده واعتقه او باعه فالصدقة على المشتري
لتقرره ملكه **ويجب الاداء بطلوع فجر يوم الفطر** هذا بيان وقت الواجب وهو شرط
له لاسبب **فمن مات قبله او اسلم او ولد بعد لا يجب فطرته** لعدم تحقق وجوب
الاداء في حقهم واما الوفيات بعد او اسلم او ولد قبله في تلك الليلة فيجب عندنا
فلا فاشافى لان الوجوب عنده يتعلق بالغروب من آخر رمضان لان وجوب الفطرة
يختص بالفطر من آخر رمضان وذلك بافضل الصوم عند غروب الشمس من آخر
رمضان قلنا ان الفطر يخصص بالفطر لا مطلقا بل الفطر المضاف للصوم وهو في اليوم
دون الليل فيعتبر من وقت الطلوع لا الغروب ولهذا قالوا المراد بالفطر في قوله صدقة
الفطر فطر اليوم **وعن تقديمها** على وقت الطلوع لان السبب قد وجد وهو الراس
نصار كاداء الزكوة بعد النصاب **بلا فرق بين مرة ومرة** ولو عن عشر سنين
فصاعدا على الصحيح على ما في الهداية والخلاصة وقال طبع ابن ابي حنيفة يجوز تقديمها
بعد دخول رمضان لا قبله وصححه في قاضيان وقيل في النصف الاخر من رمضان
وقيل في العشر الاخير وقيل لا يجوز اصله كالاضحية **ونذبا اخرها قبل صلوة**
العبد لانه عليه السلام كان يفعل كذا ولان الامر بالاعتناء كبره يتشغل الفقير
بالمسئلة عن الصلوة وذلك بالتقديم **ولا يسقط بالتأخير** عن وقت الوجوب
وان طال المدة لانها قرينة مالية معقولة المعنى لان الصدقة المالية مشروعة في كل
وقت لدفع حاجة الفقير فلا يسقط بعد تقرر الوجوب الا بالاداء كزكوة كذا في
العناية وقال في النهاية ولا يسقط بتأخير الاداء وان افتقر لانها متعلقة بالذمة
دون المال بخلاف فطر الزكوة كذا ذكره الامام ابو الوفاء وقاضيان فقول صاحب العناية
كزكوة ليس على ما ينبغي وعن الحسن انها تسقط بمضي يوم الفطر لانها مختصة به

كالا ضحية يومها قلنا فاسد لان الحق من الاضحية اراقة الدم وهو غير معقول للمعنى
فيختص بغيرها واذ معنى لا يسقط بل ينقل الحكم الى البعد وبها جلد فمأخوذ فيه
لانها عبادة مقصودة بالذات معقولة المعنى فتعدي بغير وقتها فلا يسقط بشرط
شرع لئلا ما به اداء الواجب فقال **وهي نصف صاع من بئر او دقيق او سويق** اي
البئر لا دقيق الشعير وسويقه كعنبه والاحوط ان يراد فيهما القدر والقيمة ما
لان ما ورد فيها من الاثر لا يبلغ حد الاشتداد ولا الحسن حتى لو صحت بقاءه بالقد
والا فبالقيمة فاعتبر بها احتياطاً بائناً من دقيق او سويق نصف صاع يبلغ فيه
قيمة نصف صاع من بر حتى لو ادى مثلاً او نصف مثلاً او نصف صاع لم يبلغ قيمته
قيمة نصف صاع من بر لم يكن عاملاً بالاحتياط والخبر يعتبر فيه القيمة على الصحيح لعدم
ومرد الاثر فيه كالذرة وغيرها مما لم يرد فيه الاثر وقيل يعتبر فيه القدر من وزن
وجه الصحيح ان ما لا اثر فيه لم يعتبر عينه بل يلحق بما فيه الاثر بالقيمة **او صاع**
من تمر او شعير قال الشافعي وما لك من جميع ذلك صاع ولا يجوز نصف صاع لحديث
الحديث كذا يخرج على عهد رسول الله عليه السلام صاعاً من طعام ومن شعيرة من تمر
ومن الخط ومن ذبيب ولنا ما روينا من حديث ثعلبة وهو من هبة لثعلبة الرازي
وما رواه نحو على الزيادة تطوعاً وفي لفظ الصاع اشارة الى انه لا يجوز الا بانه في
الفطرة على ما ذكره في قاضيهان ونحو ان اهدى ان الا بانه فيها يجوز عند الشيخين
والزبيب كالبئر عند ابي حنيفة لانه في المعنى لانه يؤكل كل واحد منهما بجميع اجزائه
بخلاف الشعيرة والتمر لانه يلقى من التمر نواته ومن الشعيرة نخالته **وعندها كاشعير**
وهو رواية عن الامام ابي حنيفة ان الزبيب والتمر متقاربان في المقدار هو التمسك
والاستحارة **والصاع عند ابي حنيفة ما يسع ثمانية ارطال بالعراق** كل رطل
عشرون استاوا والاستار ستة دراهم ونصف من عيس او قمح بفتح القاف
البئر **وعند ابي يوسف خمسة ارطال وثلاث رطل** وهو قول الشافعي ايضا لقوله
عليه السلام صاعنا اصفر الصيفا وخمسة ارطال وثلاث رطل اصفر من الثمانية وهو
انما عليه الشدوم يتوضأ بالماء ورتلين ويفتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان
صاع عمر رضي الله عنه ولا دليل له فيما رواه لانهم كانوا يستعملون الصاع الهاشمي
اشنان وثلاث رطل والنبي عليه السلام استعمل العراقي وقال صاعنا اصفر الصيفا
اي اصفر من الهاشمي **ولو دفع اي بدل نصف صاع من بئر منى برصع عندها خذوة**
لمحمد لان نصف صاع من بئر معتبر عندهم بالكيل لا بالوزن على ما روي ابن رستم عنه
حيث ورد الاثر بالصاع وهو اسم الكيل ولها ان اختلافهم في مقدار الصاع
انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلاث رطل يقتضي الاتفاق على التقدير بما يؤول
بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه **ودفع البئر في مكان بشربة اشياء**
فيه افضل لان دفع عين المنصوص والممنوع من القيمة **وعند ابي يوسف الدرهم**
افضل لانه ادفع الحاجة والا حاص لان الشافعي يترفع الى مقابلة النص بالمعقول
ولم يذ كر جواز تفريق صدقة شخص واحد على مساكين وظاهر ما في الزيلعي دفع النقد
عدم جوازه عند غير الكرخي وجوانه عنده والمصريح في الوولو الجي وقاضيهان والحظ

جواز من غير كراهة وفي البحر هو المذهب كما في تعريف الزكاة واما دفع صدقة
جماعة الى واحد فجائز بلا خلاف وهل يلزمه تفريق صدقة كل واحد منهم عن الآخر
عند الدفع لولا والذي ظهر من الخلاصة ان التفريق انما يلزم عند الاخراج والا فلا
لا عند الدفع حيث قال جل له اولاد وامارة فكال الخطبة لاجل كل واحد منهم حتى
يعطى صدقة الفطر منهم ثم جمع ودفع الى الفقير بينهم يجوز عنهم انتهى ونحوه ما في ظواهر
الحاشية البعقونية على صدر الشريعة فانه قال ان دفع الاكثر من صدقة الواحدة
الفطر الى فقير واحد صدقة واحدة ولا يجوز ما لا عن واحد انتهى فان اظهروا لزوم
التفريق عند الدفع ثم جواز دفع القيمة هنا من هبة احبنا وقال الشافعي وما لك
لم يرد دفع القيمة وهل يجوز دفع صدقة الفطر الى الذي لم لا يجوز فحين خلاصته
البحر ومنه غير **كتاب الصوم** هو ثلث اركان الاسلام بعد الايمان
بثبوت الكتاب والسنة والاجماع وسببه في صور رمضان شهر رمضان وهو ايضا
ايه ويقال صوم رمضان وفي التذورات والتذورات في صور الكفايات اسبابها من
الحلف والقتل وفي القضاء هو سبب وجوب وشروط وجوب الاسلام والعقل والبلوغ
وشروط وجوب اداؤه هو النخلة والاقامة وشروط صحته اداؤه هو صلاحية المؤدى
بالقدرة والتميز والطهارة عما يمنعه والوقت القابل له والنية وركنه الكف
عن العظائم من ذلها والى اخره وحكمه سقوط الواجب عن ذمته في الدنيا
وبل الثواب في الآخرة ومعناه لغة هو الامساك عما شئى كان وفي اي وقت
كان وشراهما هو ما ذكر بقوله **وهو ترك الاكل والشرب** اي ترك ادخال شئ في جوف
الراس والبطن سواء كان في المأكولات والمشروبات او **والوطئ** والمراد بالترك
هنا الاجسام الشئ عن المشاكلة لان ما يكتفى به لا بد ان يكون فعلاً اختيارياً
والترك ليس كذلك لانه عدم محض **من الجواز اذ في الغروب** فيه اشارة الى بيان
وقته وهو انها ردون الليل لقوله تعالى **كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط** لا يبين
الى قوله تعالى **ثم اتوا الصيام الى الليل** ولان صوم الوصال غير ممكن لتنافيه طرفة
الانسان من الاستدواء بالاكل والشرب فلا بد من ان يبين بعض الزمان للصوم
وبعضه للفطر والقسم من حيث السماعات معتدلة لانه لا يوقف عليها الا بخرج
فوجب القسم بالايام والليالي والايام للاكل عادة والليالي للصوم عادة فكان تعيين
النهار للصوم اولى من تعيين الليل فان اصل العبادة على عادة العادة كذا في
النهاية مع **نية** لان العبادة لا يكون الا مع النية وعشر شرط لصحة اداها لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات وقال زر لما حقن الوقت معياره بتعيين الشارع استغنى عن
النية والحجة عليه عموم ما روينا ولانه لو استغنى عن النية لزم الجبر في الصوم والادوم
باطل والمزوم مثله قال في الخلاصة النية ههنا عبارة عن معرفته بقلبه ان يصوم ثم
لا ياكل يوم من ايامه عند ناهضه فاما ان كان عنده يكون النية الواحدة بجميع النهار
كذا في قاضيهان **من اهل** متعلق بقوله ترك الاكل اه وكلمة من لا ابتداء الغاية
وبهذا تم معناه الشرعي ثم بين المراد بالاهل بقوله **وهو مسلم عاقل بالغ طاهر**
نحو ونفاً في الاسلام والعقل والبلوغ شرط لوجوب والطهارة والنية

شرط الصحة اذا ثبت على ما ذكرناه ولم يذكر شرط وجوب الاداء وقد ذكرناه وقال فخرج
القدري وينبغي ان يراعى في الشرط العلم بالوجوب واليقين في ذلك لا السلام لان الحرب
اذا سلم في ذوالحجبة ولم يعلم ان عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء وما مضى
وانما يحصل العلم بالوجوب باخبار جليلين او رجل واحد يثق او واحد عدل ونحوها
لا بشرط العدالة ولا البلوغ والحرية ولو اسلم في ذوالحجبة وسلم وجب عليه قضاء ما مضى
بعد الاسلام علم بالوجوب ولا لان الجهل ليس بعذر في ذوالحجبة لان دار علم
بجلافة ذوالحجبة لانه دار كفر فيكون الجهل فيه عذرا لان مجرأ العقل الصحيح في
امثال الصوم غير كاف بل لابد له من الشك بخلاف مسائل التوحيد والايان فان
مجرد العقل كاف فيه على ما بين في محله ثم شرع لبيان اقتسامه فقال **وصوم رمضان**
من قبيل الاضافة الى السبب على ما هو الاصل في الاضافة وهذا لانه يكرر
الرمضان وهو من اقرب ما دارة السببية ثم اختلفوا فقال الجمهور ان السبب
في صوم كل يوم منه هو شهود ذلك اليوم لتكرار الصوم بتكرار كل يوم منه الى
تمام الشهر ولا يصوم كل يوم عبادة مستقلة منفردة بالانقضاء عند طرأ
الناقص فيستقل فيقلقه بسبب ثم نقلت السببية الى الجزء الاول من الايام
لان المعيارية يقتضي الاحاطة والسببية يقتضي التقدم فتأخرا فيجعل الجزء
الاول سببا لكل اليوم معيارا وفقا للمنافاة ولكنه يرد عليه ان جعل الجزء الاول
سببا للوجوب يناقض المعيارية للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المستبب زمانا عندنا فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا
فلا يكون التزم معيارا ومنه ظهر قوة ما قال الامام السرخسي من بقاء ان السبب
هو مطلق شهود الشهر الى ايام بلياليها لا طلاقا للنقص ولاضاقة اليه فان الشهر
اسم المجموع وهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جرت قبل الاجماع
وافاق بعد معنى الشهر حتى يلزمه القضاء ويجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس سببية الليل
لا يقتضي جواز الاداء فيه بحسب اسم في اخر الوقت ثم نقلت السببية الى الجزء الاول من
الشهر اعني الجزء الاول من الليلة الاولى من شهر رمضان دفعا للمنافاة المذكورة بين
المعيارية والسببية ولا يرد عليه الامراء المذكور على ما لا يخفى واجب من طرف الجهة
بان تقدم السبب على المستبب زمانا انما شرط فيما يمكن فيه ذلك كما في وقت الصلوة
لا فيما لا يمكن فيه ذلك كما في وقت الصوم فانه معيار له فلا يمكن ذلك وقيل ان كل
يوم سبب لوجوب ادائه ومطلق شهود الشهر سبب لنفسه وجوب وعلى هذا يكون النزاع
بين الجمهور والامام السرخسي لفظيا **فريضة** بالكتاب والسنة والاجماع على كل مسلم
احترز به عن الكفر لانه ليس بخاطب بل بالفروع عندنا فلا يكون فرضا عليه مكلف
احترز به عن الضيق والجنون لعدم اهليتهما **اداء وقضاء** فيه اشارة الى ان القضاء
ثبت بما ثبت الاداء على ما هو التحقيق من المذهب **وصوم المندور والكفارة**
واجب قال في فتح القدير صوم الفرض رمضان وقضائه والكفارات للظواهر
والقتل واليمين وجزاء الصيد وفدية الاذى في الاحرام لثبوت هذه بالظاهر

ومتنا والاجماع عليها والواجب هو المندور انتهى على هذا جعل صوم الكفارة من قبيل
الواجب القائل الغرض ليس على ما ينبغي وانما كان صوم المندور واجبا لا فرضا مع انه
ثبوت بقوله تعالى وليوفوا نذرهم لانه عام خص منه البعض وهو المندور بالمعصية
وبما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض او كان من جنسه واجب لكنه غير مقصود
لنفسه بل لغرض كند الوضوء لكل صلوة فانه لا يلزم الوفاء بها والعام الذي خص
منه البعض حجة ظنية عندنا كالاية المأولة فلا يفيد القطع بل يفيد الوجوب
والاجماع المقول على ثبوت نذر العبادات المقصودة مثل الصلوة والصوم والحج
ليس بقطعي ايضا فان قيل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قد خص منه ايضا
المجانين والصبيان فلا يكون قطعية ايضا قلنا ان المجانين والصبيان اخرجوا عنه ابتداء
عقلا لانهم اذ دخلوا اولاً ثم خصوا منه قيل ان السبب في صوم المندور من العبد وهو المندور
والسبب في صوم رمضان كان من الله تعالى وهو الشهر فما كان سببه من العبد ينبغي ان يكون
دون ما كان سببه من الله فلذلك كان صوم المندور واجبا وليس بشيء لانه منقوض من صوم
الكفارات لان سببه ايضا من العبد وهو الحنث والقتل والظهار والقطر مع انه
فرض على ما ذكرناه من فتح القدير لان يلزم كونه واجبا كما قال المصنف واعلم ان كل حكم
موقت يجوز تعجيله قبله بعد انعقاد سببه وقيل انعقاده لا يجوز تعجيله فلزم
صوم رجبا وصوم يوم الجمعة مثلا فصام شهرا قبله ويوما قبله فان عن المندور
لانه تعجيل بعد انعقاد سببه وتعيين الشهر واليوم لغو ولوصام ككفارة قبل تحقق
السبب من الحنث والقتل والظهار لا يجوز لانه تعجيل قبل تحقق السبب وكذا
لوصام قبل رمضان فانه لا يجوز عن رمضان لكونه تعجيل قبل تحقق السبب **ويحذر ذلك**
اي غير الفرض والواجب **فصل اعلم** من المسنون كصوم يوم عاشوراء مع التاسع ومن
المندوب كصوم ايام البيض والمنفل المطلق مما لم يثبت كراهته **وصوم العيدين**
وايام التشريق حرام للثبوت عنه وصوم عاشوراء منقذ عن التاسع مكره تنزيها وكذا
صوم الوصال وصوم يوم مهران على ما في فتح القدير **ويحذر اداء رمضان والنذر**
المعيق كالنذر بصوم رجب وصوم يوم الجمعة مثلا وكذا المنفل على ما سياتي **نبذة**
من الليل الى ما قبل نصف النهار لان النهار الشرعي وهو من طلوع الفجر الى المغرب كذا
في الجامع الصغير وفي الهداية وهو الاصح لانه لا بد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه
من وقت طلوع الفجر الى وقت الغروب الكبرى لا وقت الزوال فيشترط النية قبلها
ليتحقق في الاكثر انتهى **فصل في هذا النوع** قبل الزوال لا يجوز لانه خلاف اكثر اليوم عن
النية ويجوز على ما في الخلاصة حيث قال ويجوز النية بالليل في كل صوم وبالنهار
قبل الزوال في المنفل والاجماع وفي بعض المواضع قبل انقضاء النهار وهو قبل الزوال
واستواء الشمس في كبد السماء وفي صوم رمضان والنذر المعين عندنا انتهى
هكذا رواية مختصة بعدد روى **لا عند** اي لا عند نصف النهار **في الاصح** لعدم النية
في اكثر النهار وهو المعين عندنا وقال الشافعي لا يكون الصوم الواجب الا بنية من
الليل لقوله عليه السلام لا يصام لمن لم يبيت الصيام من الليل ويعزم ولان الجزء الاول
قد فسده بعدم النية فكذلك الباقي لان البناء على القاسد فاسد لعدم انعقاد القاسد

يعين جاذ فان ظهر انه كان شوالا فعليه قضاء يوم فلو كان ناقصا فضاء يومين او اكثر
قضى اربعة ايام لمكان ايام العشر والشرقي **وبقيت من رمضان رقية هلاله او بعد شعبان**
تلكين لما في الصحيحين من قولهم ان يومك فاذنكم عنكم فاذنكم عنكم فاذنكم عنكم فاذنكم عنكم
يومها ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا بدليل ولم يوجد **ولا يصام يوما الشك**
لقوله عليه السلام من صام يوما لم يشك فقد عصى ابا القاسم رواه البخاري فليقل يوم الشك
هو الذي يحتمل ان يكون آخر شعبان واول رمضان لعدم رؤية الهلال بان يتم ليلة الثلاثين
من شعبان فيشتك في اليوم الثلاثين اهو من رمضان او من شعبان او يقع في حجب كل شعبان
فاكثر عنه ولم يكن رؤى هلال رمضان ففقد التكليف في الثلاثين من شعبان فلهذا لا يكون
او الحادي والثلاثون قال في الخلاصة ان وقع الشك في اليوم عرفة او يوم النحر فلا فضل
الصوم من غيره ولا يجزئ عليه ان مخالفت لما في الاصول لانه انما هو محل والحرمة فالاحوط تركه
فلا تطوعا وهو واجب ان وافق صوما بقاءه لقوله عليه السلام لا تقصروا رمضان
بصوم يوم ولا يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه احدكم والوجه فيه خوف ان يظن
انه زاي على صوم رمضان وهو فعل اهل الكتاب **ولا ياتي ان لم يواظبه في صوم الخ**
اي من كان عالما بالنية وعمل كالمتق والعاقل **ويحظر غيرهم بعد نصف النهار** اي من
طلوع الفجر الصادق اي الصحيح الكبري على انه كراهه وقيل الا يقتل فيفطر الخواص والعوام
لا يطهروا وما روي وقيل لا فضل ان يصوم كلهم لان عايشة وعليها يصومان والاصح
هلوا لانه لان فضلها لا يبعد ما روي من النبي **وكره صومه ايام الشك عن رمضان**
لما روي عنه ومثناه **او عن واجب اخر** لما روي عنه ايضا وهذا دون الاول في الكراهة لعدم
عائنه من الشبهة وكذا اكرهه **اذ نوي ان كان القدر رمضان فعنه والاضحى نفل**
لا عن واجب اخر لما روي عنه ايضا بين امرين مكرهين **ومنع في اكل اي من الصور الخمس المذكورة**
الحرم رمضان ان ثبت رمضان لوجود السبب وهو شهود الشهر والحكم بقصاده
والاي وان لم يثبت فان نوي ان يكرهه نفل او واجبا اخر يعني لم يرد بين رمضان
وبين النفل والواجب ثم قيل يقع تطوعا وان نوي واجبا اخر لان ما في نية من الواجب
كامل والصوم في ذلك اليوم يكون منهيته نافع فلا ياتي في الكمال كالصيام بـ
العبد عن واجبا اخر والاصح ما في الكتاب لان النبي عنه وهو التقدم على رمضان لا
يكل صوم بل انما يوجد بصوم رمضان بخلاف يوم العيد لان النبي عنه وهو ترك
الاجابة بل ان كل صوم والكراهة في الواجب الا انما هي بصورة النبي السابق لا
لحقيقة النبي لان حقيقة في التقدم بصوم رمضان ولا يجزئ عليك ان نوي عن رمضان
انما صح عنه اذا ثبت الغد رمضان وان لم يثبت رمضان بل ظهر من شعبان لم يقع
عن رمضان بل يقع تطوعا وان لم ينوه وان اضمح لا يلزمه قضاء كونه مظلوما من
ونفل النحر بين رمضان وبين نفل واجبا اخر لان النفل ياتي باصل النية
واذا اضمح لا يلزم قضاء لما ذكرناه قال في فتح القدير واما بيان حكم صوم يوم
الشك فلا يخلو من ان يقطع النية او يرددها وعلى الاول لا يخلو من ان ينوي
صوم رمضان او واجبا اخر وانقطع ابتداء اوله نفاق ويوم كان يصومه او ايام
بان كان يصوم مثله ثلاثة ايام من اخر كل شهر وعلى الثاني وهو ان ينعيم فيها

فاما في اصل النية بان ينوي من رمضان ان كان منه وان لم يكن منه فلا يصوم او في
وصفها بان ينوي صوم رمضان ان كان منه وان لم يكن منه ففني واجبا اخر من قضاء
او كفارة او نذر او ينوي رمضان ان كان منه والا ففني النفل والكل مكره الا في الرد
في اصلها فانه لا يكون صائما والا في النفل بد اصباح اي في صورة قطع النية عليه
كان لخوافة صوم كان يصومه او ابتداء **وان قال ان كان رمضان فانا صائم عنه**
والا فلا لا يصح ولو وصليته ثبت رمضان لانه تردد في اصل النية فلم يقطع نية
فصاد كما اذا نوي ان وجد غدا يفطر والا يصوم **ولا يصير صائما** لا يقال هذا مستلزما
بعد قوله لا يصح لان المراد بقوله لا يصح نفي صحة وقوعه عن رمضان ويقول هذا
نفي كونه صوما فلا استدراك **واذا كان بالثناء علة من نعيم او غبار او دخان قل في**
هل من رمضان خبر عدل واحد وكذا الشهادة الواحدة على شهادة الواحد مقبولة كذا
في فاضلنا وهذا لانه امر ديني فيشترط فيه العدالة لان قولها الفاسق لا يقبل والديان
التي يمكن الوقوف عليها من عدل واما فيما لا يمكن الوقوف عليه من العدل فيقبل قوله فيه
بعد التحري كما لا يخار بطها زلة الماء وبخاسته والحل والحرمه وما روي عن الطحاوي
عد لا كان ولا معناه ان يكون مستورا حال لا فاسقا كذا في الهداية يعني انه لا خلاف
في اشتراط العدالة بل الخلاف في اشتراط ظهورها وعدم اشتراط ظهورها ففي ظاهر
الرواية اشتراط ظهورها وفي رواية الطحاوي لا يشترط ظهورها بل يكفي بالسر ولم
يشترط العدد لما صح انه عليه السلام قبل شهادته واحد من هلال رمضان **ولو وليه**
اي ولو كان العادل **عبد او اتقي** لانه امر ديني فاشبه برواية الاخبار فلا يشترط الحرية
والذكورة **او محدودا في قد فتاب** لانه خبر ديني ليس بشهادة وهذا جواب ظاهر
الرواية وعن ابي حنيفة شهادة المحدود في قد لا يقبل وان تاب لانها شهادة من وجه
من حيث ان وجوب العمل بها انما كلف بعد قضاء العاقبي **ولا يشترط لفظ الشهادة**
ولا الدعوى ايضا في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة يشترط الدعوى ووجه الظاهر ان
من انه خبر ديني ليس بشهادة فلا يشترط فيه ما يشترط في الشهادة من لفظ الشهادة
والدعوى كما لا يشترط الدعوى في سائر حقوق الله تعالى من عتق الامه وطلاق المرأة
وصورة الدعوى على رواية اشتراطها ما ذكره في شهادته بالتحلصة في اثبات الرضائية
والعبد ان يدعي عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخوله رمضان بقبض دين فيقر الخصم
بالوكالة ويترك دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي عليه القاضي بالمال فيثبت بحج
رمضان لان اثبات بحج رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضي بحج
رمضان يقبل ويؤمر الناس بالصوم ان كان في يوم نعيم ولا يشترط لفظة الشهادة و
شرايط القضاء واما في العيد فيشترط لفظة الشهادة والعدد وسائر شرايط القضاء
وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد لا تنقاعهم بالفطر انتهى وقيل في **هل نفل الفطر**
وفي الحجية شهادة حزين او حرة بشرط العدالة **ولفظ الشهادة** وعلم الحد
من قد فتاب وان تاب لانها شهادة لما فيه نفع لهم وهو الفطر والتوسع بل يوم الاضحية
فلا بد من الشروط المعبرة في الشهادة وهذا جواب ظاهر الرواية ذكره الحكم وفي رواية
النكاح عن ابي حنيفة ان هلال ذي الحجة كهل من رمضان لانه تعلق به امر ديني وهو فطره وقضائه

ووجوب الاضحية والاصح هو الاول على ما في الهداية والتحفة شرح رواية النوادر فقال الصحيح
انه قبل في هلال ذي الحجة شهادة الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم الخبر والاشهر
منه المزعوم انتهى وعن أبي ثور ان هلال الفطر كهلال رمضان يقبل فيه خبر عدل والوجه على
ما ذكرناه **لا الدعوى** لما فيه من حقوق الله تعالى اما في ذي الحجة فظاهر واقفا في الفطر
فما فيه من احكام يوم العيد وحرمة الصوم فيه وهذا كله ان كان بالسماوة **وان لم يكن**
بالسماوة علة فلا بد لكل من هلال رمضان والفطر والاضحية من جمع عظيم يقع العلم
بغيره لان التقدير بالرؤية في مثل هذه الحادثة ظاهر في الغلط فيجب ان توقف فيه حتى يراه
جمع كثير كقوله ناقل الزيادة من بين اهل مجلس واحد فانه لا يقبل بخلاف ما اذا كان بالما
علة ثم اختلفوا في تقدير بلع العظيم من ابي يوسف انه قد ينجس كما في القسامة وعن محمد
بن تميم الخبر من كل جانب وعن خلف بن ايوب خصمته يبلغ قليل ويجاري لا يكون اذ في من لم
وقفتا وى البقالى الالف بخارى قليل الا اذا زاد خارج المصر او في المصر كان مفع
فشهدح تقبل شهادة هذا الواحد هكذا ذكر في شرح الطحاوى والفتاوى الصغرى
وصاحب الاقضية والشيخ الامام المرعنى في اعتمد عليه لكن في ظاهر المذهب لا تفاوت
بين المصر وخارج المصر في الخلاصة وعن محمد بن يعقوب مقدار العقلة والكثرة الى الامام
وفي رواية الحسن بن ابي حنيفة في النكاح سواء كان في السماء علة او بالاشدين رجلين او
رجل وامرأتين قبل العمل على هذه الرواية في زماننا لتكاسل الناس عن مراى الاهلة **وقال**
الطحاوى يكتفى بواحد ان جاء من خارج البلد لعلة الموضع فيه او كان على مكان مفع
اي في المصر وهذا خلاف ظاهر المذهب على ما ذكرناه **ولو صاموا ثلاثين يوما ولم يروه**
اي هلال شوال **حل الفطر ان صاموا بشهادة اثنين** قيل انه بالاتفاق وقال في الخلاصة
عن القاضي الامام على السعدي انهم لا يفطرون وهكذا في مجموع النوازل حيث قال وانما
بشهادة رجلين لكن الاول اصح انتهى كلام الخلاصة **وان كان صاموا بشهادة واحد لا يحل**
لمهم الفطر حتى يصوموا يوما آخر عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الفطر لا يثبت بشهادة واحد
وعن محمد انه يحل لا يثبت الفطر بشهادة واحد بل لا تثبت له الا حكم الحاكم بشيعة رمضان
بقول واحد وامر الناس بالصوم فيها لغيره ثبت الفطر بعد ثلاثين يوما وكذا من شئ لا
يثبت **فصل** وثبت ضمانا كبيع الطريق والشرب واستحقاق الارث بشهادة القابلة على
النسب اذا صام اهل مصر شهر رمضان بلورؤية هلال شعبان ثمانية وعشرين يوما ثم ان
هلال شوال ان عثر واشعبان برؤية ثلثين يوما ولم يروا هلال رمضان فصوموا يوما
وان صاموا تسعة وعشرين يوما ثم راوا هلال شوال لا قضاء عليهم فان عثر واشعبان
ثلثين يوما غير رؤية هلال شعبان ثم صاموا رمضان فصوموا يومين كذا في الخلاصة اذا
شهد الشهود على هلال رمضان قبل صومهم يوما كانوا في هذا المصر ينبغي ان لا يقبل
شهادتهم لانهم تركوا النسبة وقد كان حقا عليهم فان جاؤا من مكان بعيد جاز شهادتهم
لاشقاء التهمة كذا في قاضيان **ومن رأى هلال رمضان او الفطر ورؤيته** اي عه
القاضي **صام** لعلة عليه السلام صوموا برؤية ولتحقق السبب في حقه واما في هلال
الفطر فلا حياط وقد روى عن ابي هريرة مرفوعا الصوم يوم يصومون والفطر يوم يفطرون
وقيل معنى صام في رؤيته هلال الفطر انه لا يأكل ولا يشرب ولكن لا ينوي الصوم الشرعي لانه

يوم عيد في حقه وفيه جمع بين الحقيقة والحجاز وقيل ان يتقن فطره باكل ستر **وان اضطر**
فقط دون الكفارة اما في هلال رمضان فلكونه مكذبا بحجة شرعية وهي شبهة
في حقه تندري بها الكفارة وهذا حجة على الشافعي في قوله انه ان اضطر بالوقوع عليه
الكفارة فقد بقوله ورد لانه لو اضطر قبل رد الامام شهادته ففقد يوم الكفارة عليه
روايتان والصحيح عدمها على ما في المحيط والنهاية ولو قبل الامام شهادته فلا يخفى
انما ان يكون هو قاسقا او عدلا فان كان قاسقا في الخلاصة والبزانية القاسقا اذا
ابصر هلال رمضان وصر وقبل الامام شهادته وامر الناس بالصوم فافطر هو واحد
من اهل بلد هل يلزمه الكفارة قال عامة مشايخنا يلزمه الكفارة وقال الغني
ابو جعفر لا يلزمه وان كان عدلا ففقد التقدير ان كان عدلا ينبغي ان لا يكون
في وجوب الكفارة خلاف لان وجه الشئ كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو شق
هنا انتهى هكذا نقله في البحر وقال ان التقدير بالرؤية من غير شهود عند الحاكم موجب
لا سقاط الكفارة والحكم اذا راي هلال رمضان وصر ولم يصم فلا كفارة عليه وهذا
قالوا لا ينبغي لامام اذا رآه وصر ان يأمر الناس بالصوم انتهى ولا يخفى عليك ان
المراد بما في الخلاصة والبزانية وفتح التقدير من يوم الكفارة بالاظهار بعد حكم
القاضي ليس على الخلافة بل في حق من لم يفطر قبل حكم القاضي وامر بالصوم وانما من
اضطر قبل حكم القاضي وامر ثم اخبر بالرؤية وحكم به ثم اكل ذلك المأوى او واحد من
اهل بلد ممن اكل قبل الحكم فلا كفارة عليه لما صرح به في قاضيان وغيره ان من اضطر
يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزمه اسماكه بقتية يومه فان هذا يقيد اطلاق
ما ذكر في الخلاصة والبزانية واما في هلال الفطر فله عمل بالحقيقة عنده لانه يوم عيد
عنده في الحقيقة **ويجب على الناس التماس الهلال في التاسع والعشرين من شعبان**
ومن رمضان لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما ثبت في الصحيحين وفي قوله
في التاسع والعشرين مسامحة فان التماس ما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم التي هي شيتة
نعم لو روى في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كروية في ليلة الثلاثين بالاتفاق
واما الخلاف في رؤيتهم قبل الزوال من اليوم الثلاثين فمذهبنا فيكون هو من الليلة
الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وخطم ان كان ذلك في اخر رمضان وعذابي محمد
هو المستقلة هكذا في الخلاف في الانصاح وحكا في المنظومة بين ابي يوسف ومحمد
فقط وفي التحفة قال ابو يوسف فاذا كان قبل الزوال وبعد الى العصر فهو ليلة التماس
وان كان بعد العصر فهو للمستقلة بلا خلاف وفيه خلاف بين الصحابة روى عن
ابن مسعود وانى كقولها وعن عمر في رواية اخرى وهو قول علي وعائشة مثل قول
ابي يوسف انتهى وعن ابي حنيفة ان كان مجراه امام الشمس والشمس تتلوه فهو لماضية وان
كان خلفها فهو للمستقلة وتفسير الامام ان يكون الهلال في جانب المشرق من الشمس
والخلف عكسه لان يسير السيارة من المغرب الى المشرق وما رآه من العكس هي الحركة
القرية بحركة العلكة الاعظم لا الطبيعية وقال الحسن بن زياد ان غاب بعد الشفق
فلما مضت وان قبله فلذلك ائنه وقال في فتح القدير واختار قولها وكيفية المستقلة
قبل الزوال وبعد الا ان واحد لوراها في ثلثي الشهر من رمضان فظن انقضاء

من الصوم واضطرعوا ينبغي ان لا تجب عليه كفارة وان داه بعد الزوال كذا في الخلاصة
وفي واقعات الحسبي شهر رمضان اذا جاء يوم الخميس وجاء يوم عرفة يوم الخميس كان
ذلك اليوم يوم عرفة لا يوم الاضيق حتى لا يفضي فيه ويصام فيه ولا يعتمد قول من قال
ان يوم الاضيق يكون في اليوم الذي كان فيه اول يوم رمضان معتمدا على قول علي
رضي الله عنه يوم محرمة يوم صومكم لانه يحتمل انه قال ذلك لان العام الذي قال فيه لا على الاثر
لان من اول يوم رمضان الى عشرين ليلة ثلثة اشهر فلا يوافق يوم النحر الصوم الا
ان يتم شهران من ثلثة وثلاثة اشهر فلو كان تمت الشهور ثلثة تأخرت عنه
واذا انقضت الشهور ثلثة او شهران يقدم عليه فلم يصح الاعتماد على هذا انتهى
واذا ثبت في موضع رمضان او فطر لزم جميع الناس لعدم الاعتبار باختلاف
المطالع سواء كانت بين البلدين تفاوت يختلف بها المطالع او لا في ظاهر المذهب
فيوم في الليث وبه كان يفتي شمس الامنة للولان قالوا لما هل المغرب هلال
رمضان يجب الصوم على اهل المشرق لان الخطاب في قوله عليه السلام صوموا رؤيته
عام معلق بظرف الرؤية وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما يتعلق به من
الحكم فيتم الوجوب لكن انما يجب الصوم لما ختم الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية
او انك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة ان اهل بلد كذا اذ اهل هلال رمضان قبلهم
يوم غصاموا وهذا اليوم لثوبت بحسابهم ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح فطر غير ولا
ترك التراخي هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة
غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم فلم يكن موجبا لحكم ولو شهدوا وان قاضي بلد كذا
شهد عند اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بينهما دهما جان لهذا القاضي ان الحكم
بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به كذا في الخلاصة وقاضيان في بلد
ما لو شهد اهل احدى القاضين بحكم برؤية الهلال فانها لا تقبل وفي البرازية قال الامام
الجلواني والصحيح من مذهب اصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلد اخرى وتحقق
يلزمهم حكم تلك البلدة انتهى يعني اذا حكم في بلد برؤية الهلال واشهر هذا الحكم في بلد
اخرى وتحقق بان اخبر جماعة يلزمهم ذلك الحكم **وقيل يختلف باختلاف المطالع**
لان السبب في شهر واقعاته في حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين
مع اختلاف المطالع وصار كالمواظاة او غيب الشمس على قوم دون آخرين وجب
على الاولين الظهر والمغرب دون اولئك وثم يؤتى حديث كريب ان اقر الفضل
بعثته الى معاوية بالشام قال فقد مدت الشام فقضيت حاجتها واستعملت على رمضان
وانا بالشام فزات الهلال يوم الجمعة ثم قومت المدينة في اخر اشهر رمضان الى ابن عباس
ثم ذكر الهلال فقال متى يا معوية فقلت راينا ليلة الجمعة فقال انت رايت فقلت نعم
وراه الناس وصاموا معاوية فقال لا لكن راينا ليلة السبت فلا يزال يصوم
حتى تكمل ثلثين او راه فقلت اولا يكتفي برؤية معاوية وصومه فقال لا هكذا
امرنا رسول الله عليه السلام وهذا الاختلاف على ما في شرح النفاية نقلا عن الجوهري
مسيرة شهر رمضان **باب موجب الاضاد وجب القضاء**
التداول المصلحة الفاشنة والكفارة لتكامل الجناية كفارة الظهار لما رواه

عن الجوهري

عن الجوهري قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله
فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه
السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبة فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين
فقال فهل جاني ما جاني من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد قار من رسول
ان يؤتي بغيرك من تمر وقال فزقها على المساكين فقال والله لعين من لا يفي المذمة لهج
ثم ومن عيال فقال كل انت وعيالك ولا يحزن احد بعدك ولا يحق به الاكل والشرب
عند الله شر لك في العلة وهو تكامل الجناية وهذه الحجة على الشافعي في قوله بعدم
وفي الواقع وعلى المذاهب وبالمختار في الواقع دون الترتيب وعلى مالك في قوله بعدم
التتابع فان قيل ان العقوبة غالبية في كفارة القطر لقوله عليه السلام من اضطر في
رمضان متعمدا فليطعم مائة مسكين حيث قيد بالعدد الذي ينبغي عن تكامل الجناية
ثم رتب عليه الكفارة والعقوبة المترتبة على الجناية الكاملة كاملة ولا يندخل
حتى لو اضطر في رمضان لم يلزمه الكفارة واصل الا ان اضطر وكفر عنه ثم اضطر
فانه لا يندخل فيه وكذا في رمضان عند كثير من الشافعي وتسقط بالخطأ والشبهة
التي شاق بيانها وذلك من احكام ما يكون للعقوبة فيه غالبية وكفارة الظهار
ليس كذلك بل الغالب فيها جهة العبادة على ما طرح به الشافعي لعدم التقاطع فيها
حتى لو طاهر مرتين في مجلس واحد لزمه كفارة فان فلو وجه الشبهة بينهما قلنا لا نسلم
ان جهة العبادة فيها غالبية كيف وانها يمكن من القول وروى ابو مسلم قال تشبه
ليس من جهة كونها عقوبة او عبادة بل في ترتيب ما يلزم على المظاهر على الخطأ ايضا
من عتق رقبة فان لم يجبه فصيام شهرين متتابعين وان لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فلو اضطر في ذلك لا يلزمه استقبال الاعداء الحيض لانهما لا يحد شهرين متتابعين
عادة لا يقيض فيها لكنها تصوم عقوبتها على ما يراه في ذلك الحال في كفارة
القتل واليمين فان التتابع شرط فيها ايضا بخلاف قضاء رمضان وكفارة الخلق
وجزاء الضيعة حيث لا يشترط فيها التتابع **على من جامع** لو باه خال الحشفة انزل
اولم ينزل لان بعد غيبوبة الحشفة يتحقق معنى الجماع ولا تنزل شبعه وانما عليه
او جرح رجل او امرأة ويعني ان لا يجب كفارة بالجماع في الدبر اعتبارا بالحد
عنه وفي الهداية والاصح عنده يجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة في نهار
رمضان اذا كفارة في غير رمضان ولا في ليلة **عمر** اذا لا كفارة في الجماع نسيانا
او خطا او مكرها ولو حصلت الطمأنينة في وسط الجماع بعد ان كانا قد ابتدئا بغير العمد
لحصولها بعد الاضطرار بالعقوبة بغير العمد الا ان كان الاكره من المرأة فان عليها الكفارة
على ما في الاضطرار وفي الظهيرة الاصح انه لا يجب عليه الكفارة لانه مكره **في احد**
الشبهتين من ادق ما في هذا على مشي على ما يشاق في بيان لكن في الدبر وما يتبع
عن ابي جعفر في رواية الحسن عنه لا كفارة فيه كما لا حد فيه عنه وفي رواية ابو جعفر
عنه فيه كفارة ايضا لتكامل الجناية وهو الاصح وانما لم يوجب الحد لضعف معنى
النساء فيه لعدم اضاة في الشك والغير ولا يجر له في الجنايات الكفارة واختلف في وطئ
الصغيرة الغير المشتهات والمروءة في الجماع عدم وجوبها فيها **او كل او شرب فيه شاة**

الى انه لو وصل جوف من غير المسالك المعتاد او وصل من المسالك المعتاد ما ليس بمعتاد لا كقارة
عليه فيها **عند** في صوم لا يشبه فيه حتى لو اكل ناسيا ثم اكل على بطن انه فطر لا كقارة
عليه بل يقضيه على ما شاق **غذاء** بالحق والمذاق المجهول ما يغتذى به من الطعام
الشراب وانما الغذاء المجهول ثم المجهول فهو طعام الغذاء وليس به هذا **او دواء** **كذا**
لو احمق او اغتصاب فظن انه فطر فاكل عذرا كما في الجناية لا في حقه عذرا ويطن
هذا فاسد لا يقبل لا في جهل فامور دينية في غير محله لان الدار دار الاسلام
اذا افنى المعنى بقصد صومه فاكله عذرا في لا كفارة عليه لان الفتوى شبيهة في حق
المعاني بسقطها الكفر رات وان كانت الفتوى خطاء في نفسها فان قيل اذا كان
قولا المعنى شبيهة في حقه فتقوله عليه السلام اضطر الحجام والحجر ومن اعتنا فقد اضر
اولى بان يكون شبيهة له قلنا الواجب على المعنى العمل بالفتوى لا بقول المحدث فلا يكون
شبهة في حقه سواء علمنا او لم نعلم المحدث او لا خلافا لا في حقه فيما اذا لم يعرفنا قوله
حيث يكون شبهة في حقه عن علمنا في الموضع هذا عندنا وعلى الشافعي لا كفارة
في غير الواقع لانها شرعت في الواقع بخلاف القياس الذي يقع في الموضع بالمتبوع
فلا يقاس عليه غيره **قلت** انفق في الواقع نفس في غير طريق الدلالة لا القياس على ما
ذكرناه وهذا الموضع هو الموضع عن المظهر انما كانت الجماع ولا لكل
والشرع على السواء فالنقص الواجب في زعم العقوبة من وقت الكف من واحد منها
هو النقص في لزومها من وقت الكف من الاخر بعينه **ولا كفارة في غير رمضان**
لعدم النقص فيه ولا يقاس على رمضان لان النقص في غيره على خلاف القياس ولا
يلحقه دلالة نقص الجناية في غير رمضان فلا يكون في بعضه **وهب انقضاء فطر**
لو اخطى في نهار رمضان خطاه كما اذا نقص من فطر الماء طهقه فاكر صومه **او**
نكحها لا لكل او الشرب او الجماع ولو كان لا ذكره من امره على الجمع على ما ذكرناه
وقال الشافعي لا يجب القضاء فيما اعتد بالنياس ان قوله عليه السلام دفع عن
الخطا والسيئات وما استكره هو عليه **قلت** ان المظهر قد وصل جوفه وافسد صومه
وعدم القضاء بالنياس انما يتبين بعض على خلاف القياس فلا يقاس عليه ولا يقع
الحاقها به دلالة لان الشيان غالب الوجود وانه من قبل من لا يخطى بخلاف الخطا
والكره **واحتقن** في دينه فوصل الدواء الى بطنه **او استعط** الدواء في بطنه
فوصل الى قصبة انفه **او قطر** الى العين على بناء المفعول ومثله صب الماء في اذن
ميتا في ذكرها **في نهار رمضان** الدماء الى حوائج القضاء في المثلثة لوجود
الفطر فيها وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة فيها لان عدم
صورة الفطر فيها وهو الاستدراج كذا في الهداية واعترض عليه ابن الهمام بان يقتضى
فيما لو طعن برحم او في جسمه فبقى الحديد في بطنه او اضر خشية في رحم وعينها او
احتقت المرأة في الفرج الداخل او استقي في الفم فدخل الماء الى داخل جوفه لمباقة
فيه عدم الفطر لغيره ان صورة الفطر وهذه الصور وهو ظاهر ومعناه ايضا
لعدم وصول ما فيه صلاح البدن من الغذاء والدواء الى الجوف فيها ولكن انما
في شلقى الطعنة والرمية اختلافا في وجه جماعه عدم الاطمان فيها وفي التبريد

عكسه ولا اعلم خلافا في ثبوت الاضرار في قتييب الخشب في الدبر وفي احتشائها في الفرج
الداخل وفي دخول الماء في الدبر عند المباقة في الاستنجاء بخلافها اذا كان طرف
الخشب بين طرف المشقة في الفرج الخارج والماء لم يصل الى كثير اخل الدبر فاقه
لا يفسد وانما يفسد لو وصل الماء الى قعر المحقنة لا يقال للماء فيه صلاح البدن فلا
يرد مسئلة الاستنجاء لانا نقول من حوا ان اتصال الماء الى موضع الحقنة يورث داء
عظيما فضلا عن الصلاح فان قيل يحل قول الهداية ما فيه صلاح البدن ما يجب صلح به
وتدفع به حاجته وان كان قد يصل عنده من احيانا فيندفع به اشكال الاستنجاء **قلت**
بان في هذا الجمل ما ذكره صاحب الهداية في تقليل ما اختاره من عدم الصلح فيها اذا قل
الماء اذنه او اذنه من قوله لانعدام المعنى والقصور فالاولى تفسير صورة الاطمان بالادخال
بصفة كما هو كذلك في كلام قاضيان في تقليل ما اختاره من ثبوت الصلح فيها اذا
ادخل الماء في اذنه لا اذا دخل بغيره وسياق بيان هذه المسئلة فيندفع بهذا التفسير
الاشكال بتلك المسائل وفي الخلاصة الصائم اذا استقصى في استنجائه حتى يبلغ الماء
موضع الحقنة يفسد لكن هو اقل ما يكون انتهى وتعب ابن الهمام بقوله نعم واخرج شربه
فضله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد الى الوصول الى موضع الحقنة فان قام قبل ان
ينشفه بمزقة فسد صومه بخلاف ما اذا انشفه لان الماء انقل بطاهر ثم زال قبل
ان يصل الى الباطن يعود المقعدة الى الداخل انتهى **او دوى جائفة** الجائفة هي الطعنة
التي بلغت الجوف ونفذته **او امة** وهي جراحة وصلت الى الدماغ من اقرته بالعصا
ضربت اتم راسه وهي الجلدة التي هي مجمع الرأس **فوصل الدواء الى جوفه** في الجائفة **او**
دماغه في الامة ولا يخفى عليك ان قوله فوصل الدواء مستدرك لانه بعد ان اخذ الوصول
الى الجوف والدماغ في مفهوم الجائفة والامة مما لاحاجة الى ذكر هذا القيد ثم لاحد
في ثبوت الاضرار لزوم القضاء على تقدير الوصول الى الجوف والدماغ وانما الخلاف
فيما اذا كان الدواء رطبا في تحقق الوصول وعدم تحققه فقال ابرح يفسد لوجود الوصول
عادة وقال لا لعدم العلم بالوصول لانضمام المنفذ مرة وانسانه اخرى كافي الياس فلا
يفطر بالشك بعد اليقين بالصوم وهو يقول سبب الوصول قائم لان رطوبة الدواء
تدفع رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل الى الجوف بخلاف اليابس لانه
يشق رطوبة الجراحة فيفسد فيها يعني ان العبرة الى الوصول بالاتفاق حتى اذا علم ان
الياس وصل فسد وان علم ان الرطب لم يصل لم يفسد لكنهم اختلفوا في وصول الرطب
فقال ابرح انه يصل وقال لا لانه لا يصل يقينا ثم المعتبر في الوصول الى الباطن المناقلا المسأ
حتى لو ادهن فوجد اثر الدهن في بوله او اكتمل فوجد طعم الكحل في طهقه او لونه في بذاقه
لا يقتضى وقيل يقتضى في الاخرة ويجوز ان يكون قوله فوصل متعلقا بالاحقان والاستعانة
والاطمان ايضا **او اطلع عصاة او حديد** ارجب القضاء لوجود صورة الاضرار وهو
الابتلاع ولا كفارة لعدم المعنى وهو اتصال ما فيه صلاح البدن الى الجوف بخلاف
ودواء فلم يكامل الجناية وكذا الحكم في ابتلاع كل ما يغذي به عادة ولا يتداوى
كالزباب ونحوه وكذا لا تجب الكفارة في ابتلاع الدقيق والارز والحبس الا عند
معد ولا في الملح الا اذا اعتاد اكله وحده وقيل يجب في قليله دون كثيره علا بالامة

ولا في السقاة والظن والكاعد والسرغل اذ لم يدرك ولا هو مطبوخ ولا في ابتلاع الحوزة
 الرطبة وتجب لومضتها وابتلاع اليابسة ومضتها على هذا وكذا يا من اللوز والبندق
 والنسوق وقيل هذا ان وصل الفستق الى طعته اما اذا وصل اللب لا تجب الكفارة
 وفي ابتلاع الحوزة الرطبة تجب كفارة لانها توكل كما هي بخلاف الحوزة فكذا انزها
 وابتلاع التفاحة كاللوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهيلج
 تجب الكفارة على رواية هشام عن محمد والرمانة والبيضة كالجوزة على ما في فتح القدير
 وقال في الخلاصة لو ابتلع بيضة بقشرها او رمانة بقشرها لا كفارة عليه وفي الجنا
 في الرمانة تجب الكفارة وتجب الكفارة باكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنة الا ان
 ذودت في لا تجب اذ لا توكل عادة واختلف في الشحم واختر ابو الليث الوجوب
 وان كان قريبا وجبت بلا خلاف وتجب بكل الخنطة وقسمها لان مضغ فحة لا تنجس
 تنال شي في الفم وتجب الكفارة بالطين الا بمعنى مطلقا الا في رواية عن ابى يوسف ويعزم
 من الطين الذي يفصل به الراس ان كان يفسد اكله تجب والا فلا ولا تجب باكل الدم الا
 على رواية وفي القنية افطر في رمضان مرة بعد اخرى بتراب او مد لابل المعصية فحيلة الكفارة
 زجراله والغنى عليه وبافقائمة الامصار **واستقاء** وهو بالمد لانه استعمل في
 قادم يقال قاء اكل يقيع اذا القاه واستقاء وتقياء تكلف وفيه كذا في المغرب والمرد الكفا
 عمدا لانه لو استقاء ناسيا لصومه فانه لا يفسد به كثير من المفطرات على ما في النهاية والافاء
ملؤه اي ان استقاء عمدا ملؤه فيه يجب عليه القضاء لما أخرجه الترمذي انه صلى الله عليه
 قال من ذرعه القم وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فيقض ولا يفسد
 يفوت ركن الصوم وهو الامساك لان في كفله لا بد ان يعود شي الى جوفه على ما في النهاية
 ولا كفارة عليه لعدم معنى الاضطرار وهو وصول ما له صلاح البدن الى الجوف واخره بقوله
 ملؤه فيه عن الاستقاء قليلا على ما سيجري به وتوقع المسئلة انه اذا انذرعه القم او
 استقاء وكل منهما اما ملؤه القم او دونه واكمل اما ان يخرج او عاده او عاده فصار في
 فان ذرعه وخرج لا يفطر ملؤه القم او لا يطلو ما رويانه وان عاده بنفسه وهو ذاك
 للصوم فان كان ملؤه القم فسد صومه عند ابى يوسف لانه خارج شرعا حتى انتقضت به
 الطهارة وقد دخل جوفه وعند محمد لا يفسد وهو الصحيح على ما في الخلاصة والنهاية
 وفتح القدير لانه لم يوجد صورة الاضطرار وهو الابتلاع ولا مضاه اذ لا يتعدى به
 وان كان اقل من ملؤه القم لم يفسد بالاعتقاد وان عاده فان كان ملؤه القم فسد بالاتفاق
 عند ابى يوسف للدخول بعد تحقق المزج شرعا وعند محمد لا يفسد فيه وان كان اقل من
 القم لم يفسد عند ابى يوسف وهو الصحيح على ما في النهاية لعدم الخروج شرعا وبفسد
 عند محمد لوجود الصنيع منه فاصل ابى يوسف في العود والاعادة اعتبارا للمزج الشرعي
 وهو ملؤه القم واخذ بالصنيع والاعادة قل او كثر وان استقاء عمدا وخرج فان كان
 ملؤه القم فسد صومه بالاجماع لما رويانه وبنيانه ولا ينافي فيه تفريع العود لانه
 لانه افطر بمجرد القم قبلها والقياس ان لا يفسد فيه كما اذا ذرعه القم وخرج لان
 الفساد بما دخل لا بما خرج لكنه ترك ما رويانه استسنا وان كان اقل من ملؤه القم
 افطر عند محمد بخلاف باطلوق ما رويانه ولا ينافي فيه التفريع ايضا عند ولا يفطر

عند ابى يوسف واختره بعض مناجنا لعدم الخروج حكما ثم ان عاده هذا الاقل بنفسه
 لم يفطر عند ابى يوسف لعدم المزج فلا يتحقق الدخول وان عاده ففسد عن ابى يوسف
 روايتان في رواية لا يفطر لعدم المزج وفي رواية يفطر لكثرة الصنيع صانع الكفا
 وصنع الاعادة وهذا كله ان كان القم طعاما او ماء او مرة وان كان بلغا فغيره
 الصوم عند ابى ح ومحمد خلافا لا يوجب اذ املأ القم بناء على اختلاف بينهم في
 انتقام الطهارة باستقاء البلغم مد القم فانه ناقض عبده لا عند ما على ما في النوا
 وقالوا في ابى يوسف هنا احسن وقولها في انتقام الصوم احسن لان الفطر انما ينط
 بما يدخل في الجوف او بالقيع عدم من ينظر الى طهارة الداخل ونجاسته فلا فرق بين البلغم
 وغيره في الاستقاء بخلاف نقص الطهارة على ما عرفت **وتسحر** اي اكل السحور وهو تسحر
 لقوله عليه السلام تسحر واذا في السحور بركة وتأخير مستحب ايضا لقوله عليه السلام
 ثلاث من افعلوا المرسلين نجح الاطوار وتأخير السحور والسواك الا ان اشك في طلوع
 الفجر يعني تساو على الطرفين فالمستحب ان لا يتسحر ويبيع الاكل تحرفا عن الوقوع في الحرمان ولكل
 والحالة هذه ضومه قائم ما لم يتبين انه اكل بعد طلوع الفجر لان الاصل هو الليل ولا يزول
 بالشك وان يتبين انه اكل بعد الفجر فليس عليه القضاء لا الكفارة وعن ابى ح ان اذا كان في
 موضع لا يتبين الفجر او كانت الليل مقرة او متغيرة او كان يصبر علة وهو يستشك في طلوع
 الفجر لا ياكل ولو اكل اساء لقوله عليه السلام ذبح ما يربك الى ما لا يربك **نظف** **ليلا**
والفجر طالع او افطر بظن الغروب ولم يقرب يعني يلزمه القضاء في صورتين لا الكفا
 توضيح المسئلة انه لو تسحر على يقين ان الفجر لم يطلع او افطر على يقين ان الشمس قد غربت
 فان لم يتبين له شيء فله شيء عليه وكذا لو تسحر متيقنه وان يتبين ان الفجر طالع والشمس
 لم يقرب يفسد صومه لغوات ركنه وهو الامساك وعليه امساك بيقية يومه نفيا
 للثمة عنه وقضاء لحق الوقت مما لا يمكن وعليه ايضا قضاء ذلك اليوم لانه فوت لاداء
 بعد تقرب السبب الموجب له فيضمنه بمثله با هو مشروع له كما في المجهن والمساقر ولا
 كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد ولا اثم عليه لكونه خطأ وقد قال الله
 ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به ولو تسحر وهو شاك في طلوع الفجر وهو مسئلة الكتاب
 فالمستحب ان يبيع الاكل وان اكل فصومه تام ما لم يتبين انه اكل بعد الفجر وان يتبين انه اكل
 بعد الفجر فصومه فاسد وعليه قضاء وكفارة وقد اساء على ما ذكرناه ولو افطر
 شاك في غروب الشمس فليس عليه ان يبيع الاكل لان الاصل هو النهار ولا يزول بالشك وان اكل
 وهو شاك فيه يلزمه القضاء عمدا بالاصل وهو النهار واختلف في لزوم الكفارة
 واختر الفقهاء ابو جعفر لزومها لان الثابت حال غلبة ظن المرف سبب شبهة الكفاية
 لاحقيقتها فهي حال شك دون ذلك وهو شبهة المشبهة وشبهة المشبهة لا يسقط العقاب
 هذا اذا لم يتبين له شيء وان يتبين انه افطر قبل الغروب فليس عليه الكفارة عمدا بالاصل
 وهو النهار وفي فتح القدير لا اعلم خلافا في لزومها في هذا الوجه قال في النهاية والفرق
 بين المشك في طلوع الفجر والمشك في غروب الشمس حيث لم يلزم في الاول كفارة بعد يتبين
 الحال ولزم في الثاني هوانه متى شك في غروب الشمس فافطر فسد كل الفطر على سبيل
 النقدي لانه كان متيقنا بانها شاك بالليل واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر

على كسبه لانه كان متيقنا بالليل شاكاً بالليل لا يزول بالشك فبقى الليل
قاصداً للفطر انتهى وان تبين انه افطر بعد الغروب فلا شيء عليه ولو شجر واكبر به
ان الفجر طالع فعلية قضاء ذلك اليوم على اختياره اكثر من شايخنا وفيه الاحتياط وقد
ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزول بالشك وصحة في الايضاح والنهاية
والعناية ولا كفارة عليه عند اكثر المشايخ سواء تبين انه شجر بعد طلوع الفجر ولم
تبين له شيء بل هو على اكبر راية لانه على الامر على الاصل وهو الليل فلا يتحقق الهدية
كذا في الهدية وضع القدير ولو افطر واكبر راية ان الشمس لم تغرب فظلمه القضاء روية
واحدة ان لم تبين له شيء او تبين انه اكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتاً بقينا وقد
انضم اليه اكثر راية فصار بمنزلة اليقين وكذا يلزمه الكفارة على ما في النهاية والخلو
وقاضيان لما ذكرناه ولم يصح في الهدية لزوم الكفارة في هذا الوجه وكذا في الغريب
فان قيل كيف يحكم ههنا بلزوم الكفارة ولا يلزم عن الشك وقد قال في الخلاصة
ولو شهد اثنان ان الشمس قد غابت وشهد آخران ان الشمس لم تغرب فافطر ثم ظهر
انها لم تغرب فظلمه القضاء دون الكفارة بالاتفاق لان قاضى شهدا ديتي يوم
الشك فلم يلزمه الكفارة بسبب ذلك وفيما نحن فيه قد وجد الشك ايضا وان ذلك
بعد تبين الحال فكيف يلزمه الكفارة قلنا تعارض المشاهدة هناك لم يورث الشك
ابتداء شرعاً لان شهادة من شهد انها لم تغرب ليست بشهادة تكونها على النفي فلا
تقبل فثبت شهادة من شهد انها غابت خالية عن المعارض فلم يقبل فيلزمه الكفارة
بسبب ذلك بخلاف ما نحن فيه **وعلى هذا** قال في الخلاصة والنهاية انه لو شهد اثنان
على طلوع الفجر وشهد آخران انه لم يطلع فافطر ثم ظهر انه قد كان طلع فعليه القضاء
والكفارة بالاتفاق لان الشهادة على الايجاب مقبولة ولا يارضها الشهادة على
النفي فكان الاكل بعد طلوع الفجر يثبت ولو شهد واحد على طلوع الفجر وشهد الآخران
على انه لم يطلع فاكل ثم ظهر انه طلع لا يجب الكفارة لان الواحد لا يعارض الاثنان
ولو دلت عليه جماعة وهو يشجر وقالوا الفجر طالع فقال الرجل اذن لما مضى ما مضى
مفطر فاكل بعد ذلك ثم ظهر ان اكله الاول كان قبل طلوع الفجر واكله الثاني بعد
طلوعه قال الحاكم الكوفي ان كانوا جماعة وصدمهم لا كفارة وان كان واحداً فالكفارة
على لا كان او غير ذلك لان شهادة الواحد في مثل هذا لا تقبل **واكل ناسياً** فظن انه
افطر فاكل عمداً اي فعلية القضاء لا الكفارة فلا ذكرناه وانما عدم الكفارة فلا
الاشتباه استند الى القياس لان القياس ان لا يبقى الصوم بعد الاكل فاذا اكل بعد
عمداً لم يلاق فعله الصوم فتحقق فيه المشبهة بذلك فلم يلزمه الكفارة وان بلغه قوله
من شجر وهو صائم وعلم معناه ان صومه لم يفسد ثم اكل عمداً ففي لزوم الكفارة فيه
اختلاف في رواية عن ابي حنيفة لا كفارة فيه وصححه وقاضيان والنهاية لان شبهة
قائمة بالنظر الى القياس المذكور وهو قائم لم ينتف بعد حتى قال بعض لانه بالفجر بالظلمة
وعن ابي حنيفة انه قال لو لا النقص المذكور لقلت بالفجر بالقياس المذكور وعن ابي حنيفة وكذا من
مباحية انه يجب الكفارة لانه بعد العلم بالهدية لا اشتباه لانه علم ان القياس
به والمذكور لا يورث شبهة فلا شبهة فيجب الكفارة **او صب في حلقه نائماً او جوف**

نائمة او مجنونة اي فعلية القضاء ولا كفارة عليه لما مر بعينه اما صوم النائم
والنائمة فظاهر واما صوم المجنونة فقد تكلموا فان صحة الصوم لا يباح المجنون
وحكي عن المجنون جاني انه قال لما قرأت على محمد بن المسئلة قلت له كيف تكون صائمة
وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتم في الاق من المشايخ من قال انه كتب في الاصل
وهي مجنونة فظن الكاتب وهي مجنونة فصفت المجنونة اي المكرهة الى المجنونة فانتم
في الاق بحيث لم يكن اصلاحه واكثر المشايخ قالوا تاويله انها اذا كانت عاقلة بالغة
في اول النهار ثم جئت بها وهي صائمة فجاءها رجل وابلها انها اذا كانت عاقلة بالغة
ولا فطر فامسك الى الغروب فعلية القضاء لان المسحوق هو الاساك بجهة العبادة
والعبادة الابالنية وفيه خلاف ذفر ولا كفارة عليه لو اكل لانه غير صائم هذا عند
البح وعند هذا كذلك ان اكل بعد الزوال وان اكل قبل الزوال يجب الكفارة لان غوت
امكان التفصيل في وقت النية فان قيل لو وهب كل النصاب الى فقير يسقط عنه الزكاة
وان لم يسقط لم يسقط عنه الصوم بعد وجود الاساك عنه وان لم يسقط قلنا ان
في هبة النصاب الى فقير قد وجدنية القرية بخلاف ما نحن فيه فان قيل ان دلالة حال المسلم
كافية في وجود النية منه **الارحمان** من اعنى عليه في ليلة من رمضان يكون صائماً
يومها ولا يقضي ذلك اليوم وانما يقضي ما بعده بناء على ان الظاهر وجود النية من حال
المسلم قلنا ايضا نحن فيه حتى ولو اواه من المسئلة بين لا يكون حاله دليل على النية كالمسلم
او المسافر او الممتهنك الذي اعتاد الاكل في رمضان قلنا انما اوجبنا القضاء في
هذه المسئلة بناء على عدم النية منه ابتداء لا بما يوجب النسيان منه ولا شك
انه ادى بحاله بخلاف من اعنى عليه فان الاعفاء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقة فلم نعلم يثبتنا عدم النية فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية
على هذا لاجابة في هذه المسئلة الى التاويل بالمريض والمسافر والممتهنك ومن شك
انه كان ينوي ولا يلزمه القضاء بناء على ظاهر حاله من وجود النية كما في المعنى عليه
وكذا اي يجب القضاء بالكفارة اعاده فلا خلاف في الآتي **لو اصبغ غيرنا والصوم فاكل**
عند قبل الزوال ولم يكن نواه بعد افواه انما عند عدم النية فلا يمكن مفطراً
لان بعد الصوم ولا صوم فيه لعدم النية واذا لم يكن مفطراً لم يجب الكفارة واما
عند وجود النية لان النية في النهار غير معتبرة عند المشايخ فتكون شبهة في سقوط
الكفارة **وعند هذا يجب الكفارة ايضا** لانه فويت التمكن على الصوم نية قبل نصف
النهار ويكون جانياً قلنا المشبهة المذكورة دائرة للكفارة **ولو اكل او شرب او**
طبع ناسياً لا يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجوده ايضا والصوم فساد
كالكلاد ناسياً في الصلوة والجماع ناسياً في الاحرام والاعتكاف وجه الاحتياط قوله
عليه السلام للذي اكل وشرب ناسياً ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ولا
يحل لفظ الصوم فيه على معناه القوي لان الحل على المعنى الشرعي في لفظ الشارع واجب
هما امكن وصحيفة النقص مقدم على القياس الصحيح فكيف لا يقدم على القياس الفاسد
فان قياسه على الصلوة والاحرام والاعتكاف فاسد لان هياتها مذكورة فلا يطلب
فيها النسيان ولا مذكر في الصوم فيطلب فيه النسيان فيكون عذر في فرضه ونفقه

لأن النقص يفصل وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الجماع أيضا دلالة الاستبراء
في الركبة وهو الأساس عن المفطرات الثلاث بخلاف الخطأ والأكراه حيث يجب فيها
القضاء على ما عرفت في فتح القدير إذا أكل ناسيا ففعل له أنت صائم فلم تذكر واستمر
على أكله ثم تذكر فانه يفطر عند الإجماع واليحيى لا لأنه اجترأ وجزا الواحد حجة والديانات
وقال زفر الحسن انه لا يفطر لانه ناس **وكذا** أي لم يفطر **لوانام فاحتمل** لقوله عليه السلام
ثلاث لا يفطرن القيح والحجارة والاحتلام ولعدم الجماع فيه صورة ومعنى وفي الخلاصة
إذا جامع امرأة قبل طلوع الفجر فلا يحصى الصبح أخرج فامتنع بعد الصبح لا قضاء عليه كاف
الاحتلام فيها رمضان انتهى **وانزل بنظر** لعدم الجماع صورة ومعنى فصار كما لم تذكر
فامتنع ولو استنى برز قبل لا يفطر لعدم الجماع صورة والاصح انه يفطر لوجود معنى الجماع
وهو الانزال عن شهوة ولا كفارة فيه لعدم صورة الجماع **اودهن** أي شارب لم يفطر
لعدم المنافي **واكتحل** لعدم المنافي أيضا لانه ليس بين العين والدمع منفذ يوصل به
الكحل وما وجب في قطعه من طعمه اثر لا يمينه ودفع العينين داخل من المسام ويترشح
كالعرف والمداخل من المسام لا ينال في الصوم كما اذا اغتسل بالماء البارد ووجد برودة
الماء في الكبد **وهل** لا كتحال الرجال ستة ام لا فنثبت المشاهدة الى انها ستة والابتداء
فيه مسحة وهو ان يتكحل في كل عين ثلثة ثمانية بارواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اكتملوا بالاغدة فانه يجلو البصر وينبت الشعر قال ولا تاغصام الدين في مخرج هذا
الحديث من شرح شمائل الترمذي ان الامرا لا تكحل ليس من المصالح الدينية بل من المصالح
البدنية لا يتعلق به قوابل وعقاب اصلا وان الناس يتغافلون في الابتداء على حسب
حاجتهم ولهذا يقول فانه يجلو البصر ولا يتحقق عليه ثلثة لا يظهر اذا ابرئ من نفع البدن
ان الامر لنفع البدن كونه ستة او فرضا **او قبل** ولم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف
الرجعة والمصاهرة حيث يثبتان بالقبلة بدو انزال لانهما دائران على سبب الجماع لا على
نفسه وبخلاف القبلة مع الانزال حيث يفطر لوجود معنى الجماع **او اغتتاب واحتمل**
أي لم يفطر لما رويناه وبتنايه ومعنى قوله عليه السلام افطرنا بجم والمجموع ومن اغتتاب
فقد افطر ذهب قوابل صومه **او غلبه القيح او بقي قليلا** أي من دم الغم أي لم يفطر
فيها بخلافه لو استقاء ملا الغم فانه يفطر وهذه المسئلة على اثني عشر وجها على ما يتناه
من قبل **او اصبح جنبا** أي لم يفطر لعدم المنافي **او صب** في ذن ماء أي لم يفطر فلا يحس
عليه من القضاء والكنهية هذا هو محتاد صاحبها مائة حيث قال ولو افطر في ذن الماء
او دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة انتهى ما في الخصومة ولو اغتسل ففطر الماء
اذنه او صب فيه لا شيء عليه ومختار قاضيان خلاف هذا حيث قال ولو خاض الماء
فدخل الماء اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه والصحيح هو الثاني
لانه وصل الى الجوف بفضله فلا يعتبر فيه صلاح البدن انتهى ويوافق هذا ما ذكره في الخلاصة
اولا حيث قال وما وصل الى جوف الرأس والبطن من الاذن فالانق والدم فهو مفطر **او اغتتاب**
وفيه القضاء انتهى على هذا اثنى بين كادى الخلاصة تناف ثم دعوى الاجماع في الاطوار
ينافي باختلاف المذكور **وكذا الوصب في حليله دهن وغيره** أي لم يفطر عند الإجماع
ومحمد معه في رواية الاصل **خلافه** **فلا في يوسف** فالعاهد بناء على ثبوت المنقذين التنا

والجوف وعدم بثوته ففتح عند أبي يوسف بثوته والبول يخرج منه ويصل الى الجوف ما يفطر
فيه ووقع عند أبي حنيفة بثوته والبول يترشح وشك محمد فاضرب قوله وفي خلاصة
والخلاصة عن أبي بكر بن الحنفية في اذ وصل الى المشانة اما ما دام في حصة الذكر
فلا يفسد صومه بالاتفاق وبهذا الاتفاق يظهر فساد ما ذكره الزيلعي نقله عن الخزانة
او دخل قطنة في بوم او ذكره يلزمه القضاء وان كان طرفها خارجا فلا قضاء عليه
انتهى فان الاتفاق على عدم الفساد فيما دام الصب في حصة الذكر يقتضي بطلان
القول بالفساد في ادخال القطنة في الذكر هكذا ذكر في فتح القدير وحكم بالقضاء والقضاء
المذكور بطلان ما نقله الزيلعي عن الخزانة اللهم الا ان يقال المراد بما نقله عن الخزانة
ما وصل القطنة الى مشانة الذكر **وتكلموا في الاطوار في قبل النساء** منهم من قال
على الخلاف المذكور في الاحليل ومنهم من قال يفسد بالوطء وهو الصحيح **وكذا**
في الخلاصة وهذا لانه يشبه الحقنة وهي مفسدة بخلاف فكلها اما يشبهها
وان دخل حلقه غبارا ودخان او ذباب لا يفطر اتفاق الغبار والدخان فلو دخله لا يفسد
الاخران عن دخولهما لخرجهما من الاتصاف اذ طبق الغم وصار ايضا كليل سقي في فيه بعد
المضغطة ونظيره ما في الخلاصة الدمع اذا دخلت في فم الصائم ان كان قليلا كالقطرة
والقطرتين ومخونها لا يفسد صومه لانه لا يمكن التمسك عنه وان كان كثيرا حتى وجد
ملوحته في جميع فمه واجتمع شيء كثير وابتلعه يفسد صومه لانه يمكن التمسك عنه **وكذا**
عرق الوصبة اذا دخل في الصائم انتهى والذي ظهر من قوله حتى وجد ملوحته اعتبار وجوب
ملوحته في فمه في الكثرة ويلزمه ان القطرة الواحدة قد يجد ملوحتها ايضا قالوا وان
لا يبتدئ وجدان الملوحة بل الوصول الى الحلق على ما هو الظاهر من كلام قاضيان
حيث قال ولو دخل معه او عرف حبيبه اودم وعافه في قطعه فسد صومه انتهى
فانه على الفساد بالوصول الى الحلق دون وجدان الملوحة بل وجدان الملوحة دليل
على وصوله الى الحلق قطرة او قطرتين **واما الذباب** فالقياس فيه الاطوار لوصول
المفطر الجوفه وان كان قما لا يقتدى كالتراب وجه الاستحسان انه لا يستطاع
الامتناع عنه كالغبار والدخان **ولو دخل مطر او ثلج افطر في الاصح** لمحصل
مع امكان الاحتراز عنه لتسرب طبع الغم وفتحها احيانا مع الاحتراز عن الدخول وقبل
المطر مفسد والثلج لا وقيل بالعكس وقال عامتهم بافسادها وهو الصحيح لما ذكرناه
كذا في العناية وقال في قاضيتان ومن الناس من قال لو فتح فاه فسقط ثلجه او مطر
فيه فابتلعه كان عليه القضاء انتهى فظهر منه ان من الناس من قال عدم فساد
شيء منها حتى يكون الاحوال فيه اربعة ولم يصرحوا لزوم الكفارة في ابتلاع المطر
لكنه قال في فتح القدير ولو دخل فاه المطر فابتلعه لم يمت الكفارة ولو خرج دم
من اسنانه فدخل قطعه ان ساوى الريق فسد والا فلا ولو استشم الخاطم من انفه
حتى دخله الى فمه وابتلعه عمدا لا يفطر ولو خرج ريقه من فيه فادخله وابتلعه
ان كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما في فيه كالخيط فاستشبه لم يفطر وان انقطع
فانزع عاداه افطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره فانه يفطر ولا كفارة
عليه الا ان يكون ذلكا غير جسيم فانح يلزمه الكفارة على ما مر من المصنف

فمسائل شتى في آخر كتاب الصائم اذا عمل عمل البرسيم فادخل البرسيم في فمه فخرجت
منه خضرة الصبيغ او صفرة واختلط بالريق ضار الريق احره فابتلع الصائم هذا الريق
وهوذا كالمصوبه يفطر عليه القضاء ولو وطئ ميتة او بهيمة او في غير احد السبيلين
كالنخلة والتبطين وعمل المراتين ايضا كعمل الرجال جماع وغير السبيلين حتى لو انزلت
عليها القضاء لا الكفارة كذا في فتح القدير **او قبل او لمسان انزلنا فطر لوجوده** يعني
فعله القضاء لا الكفارة لعدم صورة الجماع **ولا يفطر لعدم المفطر اصلا وان ابتلع**
ما بين اسنانه فان كان قد مضى قضى لان هذا المقدار لا يسبق بين الاسنان
عادة فاشبهه الاكل من خارج وان كان دونها لا يقضى لانها تابع لريقه **الا اذا اذغ**
ثم اكله كذا في فتح القدير ولو اكل سميحة من الخارج ان ابتلعها **افطر وان مضى**
فلا يفطر لانها تتولد في الفم فيكون تابعا للريق والرقع ملاء الفم ان عاد بنفسه او
اعيد بنفسه عند ابي يوسف وان كان قليلا لا يفسد وعند محمد يفسد باعادة
القليل لا يعود اكثر وقد بيناه من قبل فارجع اليه **وكره زوق شئ لما فيه من ريق**
الصوم على الفساد الجاذبة اذا كان صائما فلا يامس من ان يجذب منه شئ
الى الباطن وانما لم يفسد لان الزوق عبارة عن ادراك طعم الشئ بقوة الزائنة
وليس فيه ما يوجب افطارا بصورة ومعنى ولو كان زوج المرأة يبيح الخلق لا يامس الزوق
وكره ايضا مضغه بلا عذر ومضغ العلك اي الصائم رجلا او امرأة لما ذكرناه من
التبريض على الفساد وقيل اذا لم يكن العلك ملتصقا يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه
وقيل اذا كان اسود يفسد وان كان ملتصقا لانه يتققت ولا يكون مضغ العلك للنساء
اذا لم يكن صائما لقيامه مقام السواك ويكره للرجال الا اذا كان للبتاوى **وكره القبلة**
ان لم يامن على نفسه من الوقوع في الحرام لما ذكرناه من التبريض على الفساد لا يكره ان امس
يكره ايضا استعمال **الكل للرجال** ان لم يكن للزينة بل للتداوى **ودهن الشارب** اي السواك
ولو عثيا اطلقه فيشمل اياها بالرسوب والرطوبة الاصلية او بالماء على ما في الجماع
الصغير لا يطاق قوله عليه السلام حلال الصائم السواك وهو حجة على ابي يوسف
في ان الوطئ بالماء مكروه وعلى الشافعي في انه مكروه بالعشي ولا يكره ايضا مضغ طفا
لا بد منه لطفل بان لا يجد من لا يمضغه **ولا الحجامه** لعدم التبريض بالفساد **وكره**
تكوند الامام الا استنشق للتبرد وكذا الاغتسال والتلفف شوب لما فيه من
التفجير في اقامة العبادة ولا يكره ذلك عند ابي يوسف لما روى انه عليه السلام
صب الماء على راسه من شدة الحر وهو صائم وفيها عون على العبادة ودفع التفتير
الطبيعي وقيل يكره المضمضة بعين عذراى عذرا الوضوء او الغسل لما فيه من التبريض
على الافطار بلا حاجة **وكره المباشرة** العاجلة وكذا مضغ المشقة والمعاينة
والمصافحة في رواية محمد بن ابيح لانه قل ما يخلو عن الفتنة وفي ظاهر الرواية
انه كالقبلة ان امن لا كراهة فيه **ويستحب الشحور** وتأخير وتجيل الفطر لما روي
عند قوله او شحور **فصل** في بيان الاعذار التي يباح الفطر بها وهي ثمانية المرض
والسفر والاكراه والجبل والرضاع اذا اضربها او بولدها واكثر الكبر **الفطر** والطنش
الشديد والجوع كذلك اذا خيف منها الهلاك او نقصان العقل كالأمة اذا

عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به من كل السلطان الى العادة
في الايام الحارة والعلج حيث قبل اذا خشي الهلاك او نقصان العقل فانه يفطر فيبقى
ولا كفارة عليه وقالوا العاقل اذا كان يعلم يقينا انه يقابل العدو في شهر رمضان
ويجوز له الصيام ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مستأفرا كان او معينا كذا في فتح القدير **باب**
الفطر لبعض خائف زيادة مرضه بالصوم وقال الشافعي لا يباح الا لحاجة الهلاك او
فوات العتق كما قاله في التيمم قلنا ان زيادة المرض وامتداده قد يفتي الهلاك
فيجب الاجتزاء عنه قال الله فمن كان مريضا او على سفر فمق من ايامكم احسن الفطر
لكل رقيق للرجح والرجح تحقيق في الزيادة وبطلان البرء بتحقيقه في قضاء عتق رقيق
ذلك باجتهاد المفسرين ولا يفتي في ليس بجرح وهو بل هو غلبة الظن عن اماراة وتجربة
ابو حنيفة طبيب مسلم غير ظاهر العتق وقيل عدالة شرط ولو كان من المرض لكن الضعف
باق وخاف ان يمرض من شغل عنه الصائم كما هو في الحروف ليس بشئ وفي فتح القدير
لو كان له قوة حتى فاكل في قوة الحرج قبل ان تظهر الحمى على فوهة عودها لا يامس به هذا
وان لم يجد حجة مما بل اظفله يلزمه الكفارة على ما في الخلاصة **وبها ايضا ان المرأة**
اذا كانت لها في الحيض عادة معروفة فليح كان اليوم الذي هو اول حيضها افطرت ثم
لم تحض لانها الكفارة وفي البحر هذا اذا اظفر بعد ما تولى الصوم وشرع فيه اما
لو لم يكن عليه القضاء دون الكفارة ثم انقضت هذه فان الكفارة العتق او ما يكمل
قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان
كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لا يجوز لكن لو اظفر لا كفارة
عليه وان لم يكن قائما بل اتم طهرا في اثناء النهار فلا بد من ان يصوم فان مضى عليه
فذلك والا فاما ان يطهر العذر ثم لا اظفر او بالاعتكاف على الاول ان كان العذر
المرض جازا اظفر وان كان السفر لا يجوز وان افطر لا كفارة وعلى الثاني لم يجز
الا فطر واصلا ولو اظفر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا في المرض ما روي
والسفر اختيارا وفي الخلاصة لو اصبح المقيم صائما ثم سافر فافطر لا كفارة عليه
وكذا المرأة اذا اظفر ثم طهرت وكذا اذا اظفر ثم اغتسل على سبيل استحبابه لا كفارة عليه
ولو اظفر في اولها ثم عتد ثم كرهه السلطان على السفر لا تسقط عنه الكفارة وفي ظاهر
الرواية وفي رواية الحسن بن ابيح تسقط وعندنا لا تسقط ولو سافر واختار لا تسقط
بانفاق الروايات وكذا لو خرج بنفسه بعد الاكراه والمقيم اذا اظفر في السفر فافطر
الكفارة ولو سافر في نهار رمضان ولم يفطر حتى تذكر شيئا ومنزله قد شبهه فرجع الى
منزله واكمل شيئا ثم خرج من المنزل ففطر القضاء والكفارة كالمقيم اذا اكل ثم سافر
انتم عرياح ايضا **فصل** في سفطاعة او معصية لاهلاك ما تلونه **ومصوبه** اي ما يضر
لغوارقه وان تصوموا فهو خير لكم ولصادقته شرف الوقت وهذا حجة على الشافعي
وقوله الفطر افضل ولا حجة له وقوله عليه السلام ليس في البر الصيام والسفر لانه يحول
على حال المشقة لانه في هذه الحالة الفطر افضل كما انه في حال خوف الهلاك من الصوم
الفطر واجب **ولا قضاء ان ما تا على حالها من المرض** والسفر لان الله تعالى وجبها
القضاء في فترة من ايام اخر ولم يذكرها **ويجب القضاء بقدر ما تا من الصوم ان مضى او**

اقام بعدد ما يبتدئ بها **ولا** وان لم يصح ولم يصح بقدر ما فاتهما **فانما** **الصلوة**
والاقامة على اختياره القدوري والهداية وقال الطحاوي ولو ان الله العزير قد
 على قضاء البعض دون البعض فانه ينظر ان قضى فيما قد مات فلا يلزمه قضاء ما بقي
 لانه لم يترك الا قدر ما قضى وان لم يصح فيما قد ركب عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل
 في قولنا الحج واليوسف لان ما قد ركب عليه قضاء اليوم الاول والثاني وهكذا فكان
 قد ركب على قضاء الكل ولم يصح بخلاف ما لو صام ما قدر لانه يتعين لما اداه والصلوة ما اختار
 القدوري لا خلاف بينهم وانما الخلاف في النذر فانه لو نذر لم يصح صوم شهر فمات قبل
 ان يصح لم يلزمه شيء وان صح يوم ما تم مات لزمه ان يصح جميع الشهر عند ما قد ركب ما صح
 عند محمد وجه الفرقان ان النذر سبب لوجوب الكل وقد وجد والمانع قد زال بالبرء
 فيظهر الوجوب في الكل لا محالة ولما لم يتحقق الاداء صار الى الخلف وهو الفدية فصار
 كانه نذر في الصلوة والصحيح لو نذر ومات قبل ادائه لم ينعقد النذر ولا لزمه الكل وبما نحن
 فيه السبب ادراك الفدية ولم يتحقق بكمالها فيقتدر بقدره **فقطعه عنه** اي بعد وفاء
وليه كل يوم كالنمرة اي في المقدار لا مطلقا لان الاباحة كافية ههنا دون الفطرة
 بل لا بد لها من التعليل **ويذكر من الثلث ان اوصى والا فلا لزوم** على وليه وبسقط
 عنه في حكم الدين خلوها عن الشاقي اعتبارا بديون العباد حتى يغير عنده من جميع المال
 قلنا انها عبادة لا بد لها من الاختيار وذلك بالايجاب دون الوراثة بخلاف حتى
 فان الواجب فيه وصوله الى مستحقه لا غير حتى لو ظفر به الغريم ياخذ ويبرأ من عليه
وان يتبرع به الورثة صحيح تبرعهم عن الفدية وذكر في الزيلعي والبرهان لو لم يوص فبرع
 وليه يجزيه وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع بالاطعام والكسوة يجوز ولا يجوز
 التبرع بالاغتاف لما فيه من الزام الولد لليت بغير رضاه انتهى وفيه بحث لان
 التكفير بالاطعام والكسوة غير مشروع في كفارة القتل وانما المشروع فيها الاغتاف
 والصوم فقط فكيف يصح التبرع بما لم يشترع فيها **والصلوة كالصوم** لانها من
 حقوق الله تعالى والنصر في الصوم وان كان غير معقولا المعنى لكنه يجوز ان يكون
 معقولا بعبادة مشتركة بينهما وان لم يتردك فامر مشتركهما بالعداء فيها ايضا
وفدية كل صلوة كصوم يوم هو الصحيح احسنه ثماري عن محمد بن مقاتل انه علم
 عنه لصلوة كل يوم نصف صاع كافي الصوم وروى رجوعه عنه الى ما في الكتاب لان
 كل صلوة فرض على صفة فكانت كصوم يوم **ولا يصوم عنه ولية ولا يصلي لما روى**
 عن ابن عمر لا يصوم احد عن احد ولا يصلي عنه خلافا لشافعي **وقضاء رمضان**
ان شاء فركه وان شاء تابعه لان الصوم المذكور في كتاب الله تعالى ثمانية اشهر
 منها متتابعة صوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عند نادرة
 منها بالخير قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الخلق وجزاء الصيد والاول
 فيه ان كل ما شرع فيه العتق بالتتابع شرط فيه وما لا فلا ولان نص القضاء مطلق
 عن التتابع فعمل باطلوه وقراءة اي تكفي ففقد من ايام اخر متتابعات شاذة
 لا يجوز الزيادة بها على المتواتر بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصلا
 ثلاث ايام متتابعات فانها مشهورة الى زمن ابي حنيفة فيكون الزيادة بها على الكثرة

وهذا

212
 وهذا في الجواز واما المستحب فهو التتابع مسادة لاسقاط الواجب **وان اخرج**
حتى جاء اخر قدم الاداء لانه وقته ثم قضاؤه **ولا فدية عليه** لان نص القضاء مطلق
 عن التعقيب والفدية فتعمل به وقال الشافعي يجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين
 لان القضاء موقت عنه بين رمضان لما روى عن عائشة تؤخر قضاء ايامها
 الى شعبان فهذا منها بيان لآخر ما يجوز التأخير اليه فاذا كان موقتا مثل الاداء كان
 تأخيرها عن وقته لا ينفك عن موجب كتحخير الاداء عن وقته ولنا اطلاق النص المذكور
 وتأخير عائشة الى شعبان ان كان اتفاقا فيها وان كان قصدا قلنا انها انما اخرج
 اليه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحتاج اليها في شعبان لانه كان يصومه
 كله ولان ايجاب الفدية مع القدرة على الاصل مما لا اصل له في المشرع ويجوز التأخير
 له ثبت الجهر **والشيخ الفاني** سماه قايما اما لانه قرب الى الفداء اوله لانه فنت قوته
وانما عجز عن الصوم بفطر ويعلم لكل يوم كالنمرة اي في المقدار على ما ذكرناه وروى
 عن الطحاوي وهو مذهب مالك انه لا فدية عليه لان اصل الصوم لم يلزمه لكونه
 عاجزا عنه فكيف يلزمه فلفه لان الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم
 قدره بشهود الشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤذيا للفرض واليه اشار بقوله
 اذا عجز وانما يباح له الفطر لاجل المخرج وعذره ليس بعرضية الزوال حتى يصار الى القضاء
 فوجب الفدية كمن مات وعليه الصوم توضحه ان الصوم لزمه لا باعتبار عينه بل باعتبار
 فلفه كالكفارة يجب على العبد لا باعتبار المال بل باعتبار فلفه وهو الصوم كذا
 في النهاية ولنا ايضا ما روى عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ وعلى الذين يطيقونه
 فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمسئوفة وهي على ما صرح به اهل النفس
وان قدر بعد ذلك لزمه القضاء وان كان قد فدى بطلان حكم الفداء بظهور
 الفدية على الاصل بخلاف ما لو فدى على الماء بعد ما صلى بالتيتم حيث لا يبطل حكم للث
 مع ظهور الفدية على الاصل لان شرط الخلفية في التيمم مجردا لغيره عن الماء بدون
 دوامه وقد وجد ذلك فتم الخلفية وقد حصل الحق بها وبعد حصوله بالخلف
 لا يبطل حكمه وكذا اذا صام الحائض المعسر عن الكفارة ثم استغنى لا يبطل بخلاف
 الفدا فان شرط الخلفية فيه دوام العجز عن الاصل الى اخر المخرج لم يوجد ذلك
 فالفدية على الاصل كان قبل حصول الحق بالخلف فبطل حكمه قال في النهاية فكان هذا
 نظيرا لايسة في اشتراط دوام الاياس الى موتها لخروجه عن حكم ذوات الحيض
 ضارت قدرته على الصوم ههنا وان كانت بعد الفدا كقدرته المستقيم على الماء
 في صلاة الصلوة واستغناء الحائض المص في خلو صومه عن كفارة ربه في ايجاب
 بطلان الحكم المستعلق بالخلف لقد رتب على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف ثم عرفت
 وقال لو كان هذا نظيرا لاياس ينبغي ان لا يبطل حكم الفداء بعد تحققه كما ان
 العجز الكبيبة التي حكم باياسها اذا اعتدت بالتمتع وتزوجت بتزوج آخر
 ثم رأت الدم لا يبطل النكاح واجاب عنه بقوله ان عدم بطلان الاعتداد
 والنكاح ههنا لا باعتبار ان دوام الاياس ليس بشرط تكونها آيسة بل باعتبار
 ان الذي رآه من الدم بعد الحكم بالاياس ليس بحيف بل بفساد الرحم او الفداء

لا يصح التكبير والمرة الكلية لا يستطيعان
 ان يصح فطمان مكان كل يوم مسكينا
 رواه البخاري ومناه لا يطيقونه لان
 حذف لا ما نزع عنه الميسر وتبين قوله
 خضعة لا يطيقونه صحيح

كذا نقله عن المسوط هذا وقال في فتح القدير ولو كان الشيخ الفاني مسافرا فاقام قبل الاقامة
يلبث ان لا يجلب عليه الا بصا بالعدية لانه يحيا في الغيرة في التحقير لا التعليل ولان الصوم
انما يستقل الى العدية عند وجود سبب التيقن ولا تيقن على المسافر فلو حاجة الى الانتقال
ولا يجوز العدية الا عن صوم هو اصل نفسه لا بد من غيره فجازت عن رمضان وقضاء
والنذر حتى لو وجب عليه قضاء شيء من رمضان لم يقصد حتى صار شيئا فانيا جازت
له العدية وكذا لو نذر صوما لا بد فضعفت عن الصوم لا اشتغال بالمعيشة له ان يفطر ويقيم
لانه استيقن ان لا يقدر على قضاءه فاذ لم يقدر على اطعام لغيره يستغفر الله تعالى واذ لم
يقدر عليه لغيره لم يكن له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذ لم يكن نذرا لا بد ولو نذر
يوم ما عينا فلم يصح حتى صار شيئا فانيا جازت العدية عنه وانما لو وجب عليه كفارة بين
او قتل فلم يجز ما يقرب وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم او لم يصح حتى صار شيئا كبيرا لا يجوز
له العدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما
يكفر به من المال فان مات فاصري بالكفر جاز من ثلثه وكذا في كفارة الصوم لما في الحاشية
من وجوب عليه صوم شهرين من كفارة الصوم فلم يصح حتى صار شيئا فانيا لم يجز عنه
العدية لان ذلك الصوم بدل عن التكفير بالماله لانه لا يصار اليه الا عند العجز عن التكفير
بالرقبة والعدية انما يجز عن صوم هو اصل في نفسه كذا في شرح الجمع **وطامل ادر وضع**
اي الظاهر على ما في الحاشية لان الام لا يفطر اذ كان للولد اب لان الصوم فرض عليها دون
الارضاع الا ان يكون الاب فقيرا لا يقدر واستيحار الظن او كان الولد لا يرضع
غير الام **خاف عن نفسها ولدها ففطر وتقصى به فدية** ولا كفارة عليها فلو فادتها
فيما اذا خافت على الولد وهو يعتبرها بالشيخ الفاني في حكم وجوب العدية بالافطار
قلنا ان العدية في الشيخ الفاني ثبتت نفاذا بخلاف القياس وهذا العذر ليس في معناه
فلا يصح الحاقه بالادلة ولا قياسا والحامل والمرضع مأموران بصيانة الولد فلو
فيكون الا فطرا والولد عذرا في حقهما بخلافه من اكره على شرب الخمر يقتل ابيه او ابنته
لم يحل له الشرب **ويلزم صوم نفل شرع فيه** اي قصد الا ان الالتزام معتبرا بالانكسار وكذا
الحال في صلوة التطوع وههنا كلام بسطناه في كتابنا الجف فارجع اليه لاختلاف بين
اصحابنا في وجوب القضاء اذا قصد عن قصد او غير قصد بان عزم الجف قضاء المخطئة
وانما اختلفوا في نفس الفاسد هل يباح او لا ففي ظاهر الرواية لا الا بعد زجر ورواية التقي
يباح بل عند رشم اختلفوا على ظاهر الرواية هل الصيافة عند زجر ولا قيل نعم وقيل لا وقيل
قبل الزوال وبعده لا الا اذا كان في عدم الفطر بعد عقوب احد الوالدين لا غيرهما حتى
لو طلق عليه رجل بالطلاق اقله ثلث ليظن ان لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى
بجوعه حصوره وان لم ياكل يباح الفطر والا يفطر وقيل ان وقع من نفسه القضاء افطر
والا فلا **الا في الايام المنهية** اعني الايام الخمسة المعهودة لان مشروع فيها غير صحيح
ابتداء لان النهي يقتضي التقي فلا يكون جانيا في افساده بل يجب عليه قطعه صدرا عن
تقريب المعصية هذا جواب ظاهر الرواية وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه لم يرد
القضاء بالشرع اذا قطعه وفي المسبوط ان عندها عليه القضاء لان الشرع
ولا يباح له الفطر بل عذر في رواية قال في الهداية لا يباح الا فطرا في غير عن في افساده

الروايتين وقال في النهاية ذكر احد الروايتين ههنا مخالفا لاطلاق ما ذكره شمس الا بئمة
الشرعي حيث ذكر مطلقا ان الا فطرا بغير عذر لا يباح عندنا ولكنه موافق لما ذكر
في النسخة وهو مسوط شيخ الاسلام فانه ذكر في النسخة وانما الا فطرا بغير عذر بشرط القضاء
ذكر في المستقى عن ابي يوسف عذرا في وجوبه وذكر في الفقيه اني كذا في
عن اصحابنا انه لا يحل ان ياكل من كرام النخلة ورواية ابي بكر المروزي عن اصحابنا هو ظاهر الرواية
على ما مر من ان الهام **ويباح بعد القضاء** اي للضعيف والضعيف وفي النهاية هذا
في التطوع وانما في الفرض والواجب لا يحل الا فطرا الا بعد زجر والصيافة ليست بعد
فيه والشرع ليس بعد زجر في اليوم الذي انشاء الشرع فيه عذرا فيما عداه من الايام وقد
ذكرنا ما فيها من الخلاف **ويلزمه القضاء ان افطر عن جهده** او غير قصد على ما في النهاية
والاصل فيه قوله عليه السلام اما اهلك اخوك بكرة افطر واقض يوما مكانه والمرد
هو المقل الذي شرع قضاء ثم افسد قصد او غير قصد لانه لو شرع فيه على ظن انه عليه
ثم علم ان لا شيء عليه كان متطوعا فيه ثم اذا اخطأ لا قضاء عليه على ما في المحيط **وقال**
في البحر وقيل في التحقير ان لا يصح عليه ساعة من حين ظهر ان لا شيء عليه فان مضى
ساعة ثم اخطأ فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كانه نوى قضاء فان كان
قبل الزوال صار شاذعا فيه متطوعا فيجب عليه وفي المسألة اجماع اذا شرع في صوم كفارة
ثم افسد فادله لا قضاء عليه ثم هذا عندنا بناء على ان المشروع ملزم ولا يباح له
الا فطرا بغير عذر فيصير الا فطرا طائفا فيلزمه القضاء وقال الشافعي يباح له
الا فطرا بعد المشروع ولو بطل عذر منشاء على ان المشروع ليس ملزم بكونه متبرعا بالموتى
فلولزمه القضاء بالا فطرا لعدم كونه جانيا فقلنا ان الموتى قربة وعمل فيجوز صيادته
بالمضي عن الابطال واذا وجب الجف في القضاء بتركه كذا في النهاية والذي فهم منه انه لو
افطر بعد زجر لا يلزمه القضاء **ولو نوى المسافر الفطر** اي في غير رمضان بل قوله
فيما بعد ان كان رمضان ثم اقام **ونوى الصوم في وقتها** اي قبل الفجر ككثيري **صح**
لان يستغفر لينا في اعملية الصوم وجوبه واذا وادنا وهو مخصص فاذا زال النحر
بالمقيم وفي فتح القدير ان نية الفطر ليس بشرط في هذا بل اذا قدم قبل الزوال
والاكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشأ ان ياتي وقدر كذا في قوله كذا في الصوم
ان المختار قبل ان يفتل النهار اي المصنع ككثيري لا قبل الزوال وقوله وجب عليه اي
اذا راد صوم ذلك اليوم وجب عليه ان يصومه بنية مبتدئة سواء نوى الا فطرا
اولا لان الكلام في غير رمضان **ويلزم** اي المسافر الذي نوى الا فطرا ثم قدم قبل نصف النهار
في المولى ان يصوم ان كان في رمضان الزوال المخصص في وقت البنية لان قول من المسئلة
فيما اذا قدم قبل ان يفتل النهار **يلزم** اي ان يصوم مقيما **سافرا في يومه** اي من رمضان
فانه لا يفطر في جميعا بحاجب الاقامة لان المخصص وهو المستغفر لا يفتل في اول اليوم كان
المطاب يتوجه عليه بتيقن الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بدو انشاء الشرع
فاذا لم يجز له الا فطرا في هذه المسئلة مع وجود المخصص وقت الا فطرا فلو لا يجوز
في المسئلة الاولى لان المخصص ليس بتمام وقت الا فطرا بكونه مقيما فيكون **لا يفطر**
لما سافر الذي اقام والمقيم الذي سافر **فلا كفارة** فيها لوجود شبهة فيها وهو المستغفر

قوله وأخر وفي اللغة الضمة المتأخر إذا قدم مصر وهو ما لم يفتي أن منومه لا يجزيه
فقط بعد ذلك متعدي لا كفارة عليه وإن لم يفتي فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف
ومن أعني عليه أياما أي في رمضان الأعزاء مرض يعرض الدماغ أو القلب لا يصح
الأنبياء عليهم السلام ويحطل به العبادات ويوجب الحرج في كل حال ويسقط به
ما فيه الحرج وهو في الصلوة وذلك بأن يمتد حتى تزيد على يوم ليلة ولا يستبرأ من
الزكوة لأنه يند ويؤجره شهر أو سنة فلا يسقط عنه ويلزم قضاءه على الشار
إليه بقوله **قضاها** **الإيوما** **حدث فيه أو قبله** وأعلم أن الأعزاء إنما يكون
مستغرقا لرمضان بأن عرض في شعبان ويمتد إلى آخر رمضان أو لا يكون مستغرقا
في الأول بقضي كله أو على قول الحسن أبصر فإنه لا قضاء عليه عنده لأنه يقول
سبب وجوب الأداء شهود الشهر ولم يتحقق في حقه لزوال عقله بالأعزاء وقد
القضاء يفتي عليه ولنا أن الأعزاء عن ذي تأخير الصوم إلى الزوال لا في إسقاطه
مرض يضعف القوى ولا ينزل الحجة وإنما إن يحدث في أول ليلته أو في غيرها
فإن كان في غيرها سواء كان ليلا أو نهارا لا يقضي صوم ذلك النهار الذي حصل
فيه أو قبله الأعزاء ويقضي ما بعده وكذا إذا كان في أول ليلته من رمضان لأن
الأسماك موجود في ذلك اليوم وكذا النية لأن ظاهر حال المسلم في نهار رمضان
أن لا يتناول عن النية حرامه على الصالح حتى لو كان متمتكا في رمضان بقضاء الأكل
فيه أو مسافرا قضى ذلك اليوم أيضا لعدم تأجيله على النية **ولو جهل** وهو اضلال العقل
بجس يمتنع حيوان الاضلال والوقوع على شيء واحد وهذا أعظم عنه الأنبياء وهو ما تمتد
غير تمتد وكل منهما أصلي بل بلغ مجزأ أو طارعا بعد البلوغ فالتمتد مطلقا مسقطا لغيره
كلها وغير المتمتد إن كان طارعا فليس يسقط اعتداء بالأعزاء يجامع كونها غير عارضا
زال قبل الاستداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء ولأنه لا ينافي أهلية نفس الوجوب بقاء
الزمة بدليل أنه يرتب وبذلك وإن كان أصليا فنقد أن يوسف يسقط بناء على أن الاستداد
يقتضي عنه على الأصل أو الاستداد وعند محمد ليس يسقط لأن الإسقاط عنه يقتضي
على الامتداد فقط والاستداد في الصوم أن يستوعب الشهر كله وفي الصلوة أوقات
است صلات عندها ونفس صلات عنده محمد **كل رمضان لا يقضي لما فيه من**
الحرج بالامتداد بخلاف الأعزاء لعدم استيفاء شهر عادة فلو كان الملك في أهله
والغاية عن شمس كامة انحلت في المراد من قوله من رمضان كله ما يمكنه الصوم
فيها ابتداء حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء
لأن الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح انتهى **وإن أفاق ساعة منه** أي ما يمكن أن
يصوم فيه ابتداء بأن يصلح للنية على ما ذكرناه **قضي ما مضى** خلافا لغيره والشافعي
يقول إن أداء ما مضى لم يجب ولا إتمام الأهلية والقضاء يقتضي على الأداء فصار
كالمتعدي وكونه مسقطا لكل ولنا أن التشيب وهو شهود بعض الشهر قد وجد
أفاق في بعض الشهر فيلزمه القضاء إسقاطا لما وجب في ذمته فإن قيل وإن تحقق
السبب لكن يجوز أن يمنع مانع من تأخير عدم الأهلية الوجوب فيما مضى قلنا أهلية
الوجوب ثبت بالنية الصالحة للوجوب والاستيعاب وهو متحقق هنا دلالة

بالأدوية

بالأدوية بخلاف المتعدي حيث لا يلزمه القضاء وإن كان أدوية أيضا لا فالواجب
عليه بأدوية لا سقطنا عنه بسبب الحرج فلا فائدة في الإيجاب عليه بأدوية **سواء**
بلغ مجزئا وهو المجزئ الأصلي **وعرض له بعد في ظاهر الرواية** وعن محمد أنه قال
أن بلغ مجزئا ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى لأن ابتداء الخطأ بوقته
إليه لأن فكان كعصبي بلغ بعد وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لأن المجزئ
الأصلي لا يفارق المجزئ الطارعي في شيء من الأحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة
واختلفت فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح أنه ليس عليه قضاء ما مضى كما
في النهاية والعناية عن الميسوط وفي الهداية إن ما روى عن محمد هو محتمل لبعض
التأخير من أصحابنا وأيم في النهاية بالطهر حيث قال لا يبعد أن يفارق حكم
الأصل حكم العارضي وإن كانت حقيقتها واحدة فإن الطهر إذا كان أصليا بأن يفتي
الصغيرة بالشئ ولم تربد البلوغ وما حكمها حكم الصغيرة في الاعتداء بالشئ وإذا كان
عارضيا بأن يفتي بالحيض ثم امتد الطهر ليس حكمها حكم الصغيرة بل بقدر الحيض لأن
رأس ذلك هنا انتهى **ولو بلغ مبي** وفي إطلاق البلوغ اشتراط بأنه أتم من الأثر إلى الشيء
وذلك بأن تم عليه سن البلوغ في جزء من نهار رمضان من وقت الولادة ولما روي
وكن في كلامهم دلالة عليه **أو أسلم كافرا أو أقام مسافرا وطهرت حائضا في يوم**
من رمضان لزم أسماك بقیة يومه قضاء حتى الوقت بالتشبه هذا مختار بعض
مشايخنا منهم صاحب الهداية وقال محمد في كتاب الصوم فيلزم بقیة يومه وقال الأصناف
الصحيح أنه على الإيجاب وقال بعضهم أسماك بقیة يومه مسخت لأنه مفطر فكيف
يجب عليه الكف عن المفطرات وأجيب عنه بأن هذا الأسماك ليس على جهة الصوم
حتى ينافي الأضطرار المتقدم وإنما هو قضاء حتى الوقت بالتشبه ثم الأصل هنا أن
كل من صار بصفة في أثناء النهار أو أول طلوع الفجر لو كان عليها قبل طلوع الفجر
واستمرت فيه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الأسماك في بقیة يومه تشبها
كالنائق والنفساء يطهران بعد الفجر معه والمجنون يفتي والمريض يبرأ والمساكر
يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل والذي اضطر بعد أو خطا أو مكرها أو أكل
يوم المشك ثم استبان أنه من رمضان أو اضطر على ظن غريب شمس أو شجر بعد
الفجر فإنه يمسك في كلها ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه الأسماك كما في طاعة الخيف
والنفاس ولو قدم المسافر قبل الزوال والأكل يجب عليه الصوم لوجود السبب
وزوال المرض وقابلية الحمل كذا في العناية وفتح القدير **ولا يلزم الأول**
قضاؤه في ظاهر الرواية أي لا يلزم على من بلغ أو أسلم قضاء يوم بلغ فيه أو أسلم فيه
سواء أسماك بقیة ذلك اليوم أو اضطر لأن الصوم فيه غير واجب عليها وإنما
الواجب عليهما في ذلك اليوم وهو الأسماك والقضاء ليس بالصوم ولا قضاء
ما مضى من الأيام قبل البلوغ والاسلام لعدم الخطأ فيه لأن الخطاب لا يكون
الأعذار الأهلية ولا أهلية لها فيه فإن قيل استثناء الأهلية في أول النهار لا يمنع
وجوب القضاء فإن المجزئ إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونحوه

يقع عن الفرض ولو اضطر وجب عليه القضاء مع ان الصور لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الشمس
اجيب باننا لا نسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان
ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر اثر الوجوب كذا في النهار
وهذا عندنا وقال زفر اذا سلم الكافر ولو بعد الزوال يجب عليه قضاء ذلك اليوم
لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلوة فانه يجب قضاؤها اذا
بلغ او سلم قلنا ان السبب في الصلوة هو الجزاء القائم من الوقت عند الاهلية اي جزء كان من
الجزء المتصل بالاداء فتحقق موجب للصلوة في حقيها واما في الصور فهو الجزء الاول من اليوم
ولم يصح دونه اهلا فلم يتحقق موجب فان قيل لو كان السبب هو الجزء الاول لزم ان لا
الصوم في ذلك الجزء لو وجب تقدم السبب على السبب ولذا قالوا في وقت الصلوة ان السبب
نضاف الى الجزء الاول فان لم يوف عقيبته تنتقل الى ما يلي الشروع ثم وثم الى اخر الجزء فيه
تقررت السببية ولم تنتقل الى ما بعد مع انة الصور واجب في الجزء الاول فكيف يكون سببا
قلنا لزم تقدم السبب على السبب انما هو عند امكانه كما في وقت الصلوة فانه لم يرها
فامكن تقدم السبب على السبب فيها حتى لو لم يكن فيها ايضا بان شرع فيها في الجزء الاول
سقط اشراط تقدم السبب على السبب واما عند عدم امكانه كما في الصور فان وقت
معياد له يزيد بزيادة وينقص نقصانه فلا يشترط فيه تقدم السبب على الحكم بل يقتضي
بالمقارنة كيف وقد صرح في الكشف كبير بان السبب في الصور مقارن للسبب فان قيل
كون الوقت معيارا يقتضي كون السبب هو مجموع الوقت لا الجزء الاول قلنا ليس مرادهم بكون
الجزء الاول سببا انه سبب مستقل بل مرادهم ان له مدخله تاما في السببية لانتقاله من
المجموع اليه حتى يجب الحكم عند وجوده وان كان السبب في الحقيقة هو المجموع هذا
عند الجمهور وقال شمس الائمة الشرح ان السبب في الصور هو مجموع الليالي والايام
لا الايام فقط فعلى هذا يصح تقدم السبب على السبب في الصور ايضا فوجب في
الجزء الاول لتقدم السبب على الجزء الاول من الليل هذا وقال ابو يوسف اذا زال الكفر
او القبا قبل نصف النهار فعليها القضاء لا دراكه وقت النية كمن اصبح نائما
للفطر ثم نوى الصوم قبل الزوال اجزاء الصوم مع ان نية الفطر مافية للصوم قلنا
ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل سلامه بخلاف من اصبح نائما للفطر فانه اهل للصوم
ومجرد نية الفطر لا ينافي الصورة حقيقة ما لم يوجد منه المنافاة الحقيقية من الاكل وغيره
ووجه هذا هو الرواية ان الصوم لا يجزئ وجوبا ولا اهلية لها الوجوب في اول اليوم
فكذا في اجبه انه ان الصبي ان ينوعا استطوع حين يبلغ قبل نصف النهار ودون الكفر
لان الكافر ليس باهل للطوع ايضا والصبي اهل له قبل البلوغ كذا في الهداية وذكر
في العناية ان الصبي والكافر في صحة نية التطوع قبل الزوال سواء بخلاف **الاخير**
حيث يلزمهما قضاء ذلك اليوم وما مضى سواء امسكا بقية يومهما او لا بلقاء اهل
الوجوب عيها والمتاخر هو وجوب الاداء ولو اقام المسافر وطهرت الكاهن قبل نصف
النهار ولم يفطر الزمهما صوم ذلك اليوم ولا قضاء عليها لذلك اليوم ولو اضطر لا قضاء
على سبب **فصل** في بيان ما اوجب لعباده على انفسهم بالنذر في كراهية
عن شيخه ان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه

اصرها

انما ان يكون الواجب من جنسه شرعا وانما ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان يكون
واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال فلا بد ان يصح النذر بعبادة المريض لانعدام الشرط
الاول ولا بالصوم وسجدة التلاوة وتكفير الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصاوة
الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث فان قلت يشكل على هذا المنفعة المخرج
ما شيا والاعتكاف واعتاق الرقية حيث يجب هذا لاشياء بالنذر مع ان الحج بصفة
المشي عن واجب شرعا وكذلك نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق غير
واجب وكذلك الاعتكاف غير واجب قلنا هذه الصور من المستثنى الذي قام الدليل على
وجوب بخلاف القياس انتهى يعني ان هذه الصور كما يقوم الدليل على وجوبها فيجب بالنذر
بدون الشرط المذكورة لان الشرط معتبر فيما لا يجب بالدليل وفيه نظر لان الشرط
قائمة فيها ايضا لان الحج ما شيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط
في حقهم الراحة بل يجبها على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في الزيلعي في اخرج
واما الاعتكاف وهو البث في مكان مخصوص من جنسه واجب وهو الفقرة الاخيرة
في الصلوة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو الاعتاق في الكفارة واما
كونه من غير سبب فليس بمبرر كذا في البحر ثم لا بد ههنا من شرط رابع وهو ان لا يكون
الكون حتى لو نذر صور امس او اعتكاف شهر فمضى لم يقع نذر لعدم امكانه ولا ينعقد
بيضا ايضا وليس كسلة من السماء كونه محالا ومن شرط خامس ايضا وهو ان لا يكون
النذر معصية حتى لا يصح نذر المعاصي كونه منفي شرعا كذا قالوا واستدلوا عليه
بما روى في السنن عن عائشة عن النبي عليه السلام قال لا نذر في معصية وكفارة
كفارة يمين وقال ابن الهمام المراد بالنذر في الحديث وفي قوله انه منفي شرعا نفي جواز
الايفاء بالنذر ورفضه لانني انقاده لانه ينعقد لما صرح به في حديث السائ عن علي بن
ابن الحسين رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نذر في كفر
نذر في طاعة الله فذلك لله وقت وفيه الوفاء به ومن كان نذره في معصية الله فذلك
للشيطان فلا وفاء ويكفر ما يكفر اليهين فاجاب الكفارة في النفس بعينه انه انقذه ولم
يلزم الوفاء ولم يبلغ وكذا في حديث عائشة المنق هو الوفاء به لانني انقاده فكان نذر ان
نذر عليه المثلوم لا يمين في قطيعة رحم مع اننا تنقذ للكفارة بخلاف الانقذار في
نذر المعصية يكون لامرئ اوصحا للقضاء فيما اذا كان جنسا لمندور مما يخلو بين
افراده عن المعصية كمنه صوم يوم الايام المنهية فان الصوم وهو جنس المندور
تأخلف بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام المنهية فاذا نذر صوم الايام
المنهية انقذه فيفطر ثم يقتضي في يوم لا كراهة فيه وثانينها للكفارة فيما اذا كان
جنسا لمندور لا يخلو شيء من افراده عن المعصية كالمندور بالزنا وبالشك ينعقد
لكفارة اليهين قال بعض مشايخنا انما ينعقد هذا للكفارة اذا قصد به اليهين والا فيلغ
ضرره انه لا فائز في انقاده وقال ابن الهمام ومقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا
لكفارة قصد اليهين اولا يقصد اذا انقذ الفعل وعليه مشي اكثر المشايخ قال الطحاوي
لواضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان اقتل فلانا كان يميننا ولزمه الكفارة
بالحش واما لا يلزم اليهين بلفظ النذر اولا بالنية في نذر اهل مكة كالحج والصلوة

والصدق على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن العمل وبه افتى السفي وهو الله
عن ابي جعفر وعنه ايضا انه رجع عنه قبل موته سبعة ايام وقال يجب فيه الكفارة قال
الامام السرخسي وهذا اختيار كثير من البلويين في هذا الزمان قال هو اختيار الصدوق
الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يقتضى ان لا يلزم الايعاء في نذر المعصية مع انعقاده
لوضوح نفس المند وعصى واحل النذر كالحلف بالمعصية تنعقد للكفارة ولو فصل المعصية
المحذورة عنها سقطت اليقين وعصى قال الشيخ قاسم في شرح درر البحار واما النذر الذي
ينذر اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون الانسان غابا عن بعض اولاده فاجابته فزيرة
فيما في قد يصح الصلوات فيجعل سعة على راسه ويقول يا سيدي فلان ان نذر غائبي او عوفي
مريض او قضيت حاجتي فذلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او من الشئ
كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر مخلوق والنذر للمخلوق
لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها ان النذر ورثة الميت والميت لا يملك
ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور والله واعتقاده ذلك كفر اللهم ان قال
يا الله اني نذرت لك ان شئيت مريضى او مردت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين
بياب المسيرة نفيسة او الفقراء الذين بياب الامام المشافعي مثلا واشترى حنظل لساجدهم
او زيتا او دراهم لمن يقوم شعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء فانه يجوز كونه
لله نعم ويصرف للفقراء كذا في البحر نذر صوم يومى العيد واما الشترى بان قال الله على صوم
يوما انما قال صوم يومى العيد او قال ايام الشترى او قال صوم غد والغد يوم النحر صوم الله
عندنا في جميع هذه النذور قال زفر المشافعي لا يصح وهو رواية ابن المبارك عن ابي جعفر
يقول ان الصوم غير مشروع في هذه الايام كونه منتهيا عنه وليس العيد شرع ما ليس بمشروع كالصوم
ليلة ولان اد في درجات النبي ان يكون المنهي عنه ممنوعا والممنوع لا يكون ما ذون التحصيل
شرط صحة النذر كون المند وما ذون التحصيل وقال الحسن عن ابي جعفر انه اذا نذر على يوم
النحر او الشترى فقد صرح في نذر المنهي عنه فلا يصح واذا قلنا عدا والقديم العيد صح نذره
لانه لم يصح في نذره المنهي عنه كالمراة اذا قالت الله على ان اصوم يوم جئني لم يصح نذرها
ولو قالت عدا والغد يوم جئني صح نذرها ولما ان النبي عن المشرقيات يقتضى ان يكون
المنهي متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوم جئني يكون العيد مبتلى من ان يقدم عليه
فيعاقب وبين ان كيف عنه نفسه فيجاب بهذا قال محمد بن ابي عليه السلام بها ناعما يكون
لا عاقبا لا يكون لان المنهي عنه لغو ولا يقال لا عاقبا لا يصح والالزم المنع عن المنع وذلك باطل
فاذا كان متصور الوجود صح نذره فان قيل مجزئ كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر
لان من شرط صحته كونه ما ذون التحصيل والصوم في هذه الايام ممنوع التحصيل قلنا ان
الصوم في هذه الايام ممنوع التحصيل من حيث ذاته اعني انه في نفس على قصد التقرب
ومشروع ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى فبمعنى ممنوع فيصنع نذره باعتبار حصة
الزناق ويلزمه الافطار باعتبار رقبته العارضة ثم يقتضيه لصحة اصله فان قيل انما يصح
فيما انفسا ان لو كان في نفس في تلك الايام ما ذونا فيه وليس كذلك لانها ايام اكل ولما
بالنفس قلنا انه ما ذون فيه في تلك الايام من حيث ان فهم لها لا في الايام لا اليسا فان
تلك الايام ايام كسائر الايام في اصله وانما جاء النبي باعتبار ترك اجابة دعوة الله تعالى فيها

وبرك الاجابة انما انشاء من صفة هذه الايام اعني كونها ايام عيده واكل وشرب لا يملكها
في النظر الى اصلها يكون ما ذونا فيها في نفس جرت اكل والشرب على قصد التقرب
وان لم يكن ما ذونا بالنظر الى وصفها فان قيل قولنا يوم العيد مثل قولنا يوم الجئني مرة
من حيث الوصف والمرأة اذا نذرت ان تصوم يوم جئني لا يصح فيصنع ان لا يصح النذر
بصوم يوم العيد ايضا قلنا لا نسلم ان الجئني وصف لليوم بل هو وصف للمرأة لا ليوم
وقد ثبت ان كون المرأة طاهرة عن الحيض شرط الصوم كعدم سبق اكل كل ضار من يوم الحيض
كان قال الله على ان اصوم يوما اكلت فيه حتى انها اذا لم يذكر لفظ الحيض يصح وان كان
ذلك اليوم يوم جئني والخاص ان الصوم في هذه الايام مما لا يصح فيه باعتبار ذاته
فصح نذره واما المعصية في شرعه فلا يصح شرعه فاذا شرع لزمه الاضطرار ثم القضاء واليه
المشاورة بقوله **وافطر لعدم صحته شرعه وقضى لصحته** اصله اي قضى في ايام لا يفطر فيها فلا في فتح
الغدير والبحر اراد بقوله اضطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وفي النهاية انه على وجه
الافضلية حيث قال وهذا الحكم لبيان الافضل والعيانة او كتاب النبي لانه لو صامها يخرج
عن عهدة نذره انتهى **وكذا** اي كما افطر وقضى فيما اذا نذر في تلك الايام نفسها كذا **لكن نذر صوم**
السنة بان قال الله على صوم هذه السنة على ما هو المتبادر منها سواء قاله عن جد او امره
ان يقول صوم يوم جئني على السنة المشنة وكذا اذا اراد ان يقول كذا ما جئني على لسانه
النذر وجوز سواء كان طلاق **يفطر هذه الايام** يوم الفطر ويوم النحر واما الشترى
والمراد يفطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية او على وجه الافضلية على ما ذكرناه
وبقيتها اسقاطا لما وجب بالنذر لان النذر بالسنة الحينة نذر بهذه الايام لانها
لا تخلو عنها لكنه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه وان لم تخلو السنة عنه ايضا
لانه لا يصح التمسك به بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة اخرى فاشترى بشرط افاكث
الذي ذكرناه ولو نذرت المرأة صوم السنة تقضى مع هذه الايام ايام صومها لان تلك
السنة قد تخلو عن الحيض فصنع الاقياب كما لو نذرت صوم الفطر فوافي جئني فانها تقضى
لجواز طوق الفطر عن الحيض قال في العاية قوله لو قال الله على صوم هذه السنة افطر الايام
المهنية وقضاها محمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال في سؤال الله على صوم
هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال عيد ايام الشترى لا يلزمه قضاء
يوم العيد واما الشترى بل يلزمه صيام ما بقي من السنة وقال في الزيلعي وهذا سهل
لان قولنا هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه
المرحلة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرها انتهى وتعبه في فتح الغدير وقال وهذا
سهل بل المسئلة كما هي في النهاية لان كل سنة عربية معينة بعبادة عن مرة معينة لها
مبدأ ومختتم خلاصان عند العرب بنواها المحرم واخرها ذوالحجة فاذا قال هذه
السنة فاما تقيد بالاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر بالمرحلة المستقبلية
الى آخر ذى الحجة والحق المناصية التي مبدأها المحرم الى وقت التكليم فليفتى في حق هذه
المرحلة الماضية كما يلحق في قوله الله على ان اصوم هذه اليوم امس او امس هذا اليوم
صوم اليوم انتهى ويؤتى ما ذكر في قاضيانا في الخلاصة حيث قال لو قال الله على ان
اصوم الشهر ضليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا لو قال الله على صوم هذه السنة

بليدة الصوم من حين طلع الى ان تغرب الشمس وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليقين
تلك السنة ولو قال الله على صوم شهر منكرا فعليه صوم شهر كامل انتهى فان اظهر
منه ان اشهر العرفي والسنة العربية محدودة بمقدارين فلو انهما معرفة يوم
الى ما قبل النذر والقيام المرق منها ويطعن في حق المدعي المأخوذة منها ولو نذر
منكرا يصرف الى قيامها ولو قال الله على صوم سنة منكرا فان شرط التسامع بان قال متابع
فحكم حكم المعينة عينها حتى يلزمه قضاء الايام المنهية لا قضاء رمضان من تلك السنة
لان السنة المتتابعة لا تخلو عن رمضان كما لا تخلو المعينة لكنه تعصى تلك الايام
في هذا الفصل موصولا بتحقيق التسامع مما امكن بخلاف الفصل الاول اعني المعينة
فانه تعصيا فيه موصولا ومفصولا لعدم اشتراط التسامع فيه نصا وان لم يشترط
التسامع بل قال الله على صوم سنة يقضى خمسة وثلاثين يوما خاصة لا ايام السنة المنية
وتلكون لرمضان لان السنة المنكورة بلا شرط التسامع يجوز طولها عن رمضان
لانها اسم لا يثبت عشر شهر الا بقيد كون رمضان وشوال وذو الحجة منها وكذا يجوز
طولها عن الايام المنهية ايضا كونها اسما لا ايام المدة ودالة المعينة لا يقتضيه كون
يوم الجمعة والاثني عشر والعيد والشرع منها فلم يكن النذر بالسنة المنكورة بل
التسامع بذكر تلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى لو صام تلك الايام
لا يخرج عن العهد كما خرج في المعينة والمتابعة بل يلزمه اعادة ما وهب ويجب وصل
صوم تلك الايام بما مضى قبل فم وفي التمسك هذا غلط بل ينبغي ان يميز بين الفسخ والقيد
اذا فسخا فمما في الواجب المتتابع قصد اكتمال الكفاية والتمتع والتمتع في التسامع
لزمه الاستقبال والاعادة وفي المتتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او هذه
لا يلزمه سوى ما اشتهر غير ان ياتى بذلك الاضمار كما اذا قصد يوما من رمضان
وهو واجب المتتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم انتهى فظهر منه ان بين
والمنكورة المشروطة بالتسامع فرقا في الحكم من وجه والتحاصل ان ههنا ثلاث فصول
نذر السنة المعينة ونذر المنكورة بشرط التسامع ونذر المنكورة بلا شرط التسامع فالاول
الحال في متحدان في لزوم قضاء الايام المنهية وفي عدم لزوم قضاء رمضان اذ ان
الاول فليصح نذرها على ما ذكرناه وانما عدم لزوم الثاني لعدم صحة نذرها
اياه وفي خروج العهد فيما اذا صامها وتختلفان في لزوم الاستقبال بالاضاء
في الثاني وعدم لزوم في الاول والثالث فمما يمتد مع الاولين في لزوم قضاء
الايام المنهية ومما يمتد في لزوم قضاء رمضان ايضا فيه وهو ان لا ينعقد الاضمار
للاضمار الايام المنهية في نذر السنة المعينة وفي المنكورة المشروطة بالتسامع يخرج
عن العهد فانه لا ينعقد الاضمار كما وجب ناصرا بخلاف نذر صوم السنة المنكورة بلا شرط
التسامع فان صوم الايام المنهية وكذا صوم رمضان لا ينعقد عنه بل يلزمه قضاء
خمس وثلاثين يوما على ما ذكرناه انما ولو صام في هذه الايام المنهية بأكس نذر
منه افسد ولا قضاء عليه عند الحق في ظاهر الرواية ويقتضيها ان الشرع
يلزم كالمثلية عند ما كان في سائر الايام والتمتع لا يمنع صحة الشرع في حق القضاء
وانما يمنع في حق الاداء ولذا انه ما مود ببقضه في هذه الايام ولم يجب عليه اتمامه

لا تركها

لا تركها المنهية عنه بنفس شرعه وجوب القضاء يقتضي على وجوب الاتمام فلم يجب القضاء
بخلاف النذر لانه لم يكن تركها المنهية عنه بنفس النذر لانه ايجاب بالقول في الزمة
وهو امر عقلي وجاز للعقل ان يجد اصل النذر وعن الوصف المنهية عنه فلم يكن تركها
له وبخلاف الشرع في الصلوة في الاوقات المكروهة حيث يجب القضاء في وقتين
مكروه باضادها لان بالشرع فيها في تلك الاوقات تركها تركها بالمنهية عنه والتمتع
عليه طلب القطع لان المنهية في تلك الاوقات هو الصلوة بالتمتع ركنه وهذا لا يثبت
به الحال بان لا يصلح ما يرمي ركنه والصلوة عبادة عن مجموع اركان معلومة فانه
ينفصل لا يتحقق لان وجود الشيء بوجود جميع حقيقته فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب
منه قطعه بعد فيكون مبطلا للعلل قبل الامر بالابطال فيلزم به القضاء بخلاف الصوم
فانه بمجرد الشرع فيه صار مائما ولذا لا يثبت به الحال بان لا يصوم فاذا صار مائما
اركتب منهيا عنه وهو الصوم فكان مطلوب القطع فلا يلزمه القضاء وعن ابي ج
انه لا يلزمه القضاء في الصلوة ايضا والاصح جواب ظاهر الرواية على ما في الهداية
وغيرها فان قيل ان وجوب قضاها على ظاهر الرواية مطلق سواء قطعها قبل
تفريقها بالسجدة او بعد السجدة وما ذكر في وجهه مما يقتضي عدم وجوب قضاها
بعد السجدة بل يجب لو قطعها قبل السجدة لانها بعد السجدة مطلوب قطعها لانها
صاربت صلوة فوجه عليه قطعها بخلافه قبل السجدة فكيف يكون اصح قلنا انه لما
شرع في الصلوة وجب عليه اتمامها لعدم كونه تركها بالمنهية عنه وحرم عليه قطعها
ولا يطلوا اتمامها فلما قيدها بسجدة حرم عليه المنع والامام لكونه منهيا عنه
فتراض الحرمان ومع امرارها وجوب فقد مناهية القطع وقلنا بوجوب القضاء
مطلقا كما في البرهان ان نذر الله تعالى قوله الله على صوم هذه الايام او السنة فقط
او نذر الله ونفي معه ان لا يكون يمينا او لم يبق شيئا من النذر واليمين كان نذرا فقط
في كل من الوجوه الثلاثة لانه نذر بصيغته وقرره بعزمه فيصير نذرا له عند نية له
وكذا عند الاطلاق وان نفي اليمين وان لا يكون نذرا كان يمينا فحسب لانه يحمل كلوه
وقد عينه بعزمه ونفي غيره فيجب باللفظ كقوله اليمين فقط لانه يمينا فقط
لا القضاء لا انتقاء موجب القضاء وهو النذر وشرعه ليس يلزم عنه وانذارها
الحال نذر اليمين او نفي اليمين فقط كان نذرا او يمينا عند ابي ج ومحمد في القضاء
لكونه نذرا وانذارا اي كقوله اليمين لكونه يمينا ان افسد عند ابي يوسف نذر في الاول
اي فيما اذا نوى النذر واليمين معا وبين في الثاني لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
فلذا لا يحتاج الى اية مجاز في اليمين واللفظ الواحد لا ينطبقها فاذا نواها الحقيقة
اولى بالارادة واذا نوى يمينا تعين مرادها ان اللفظ نذر بصيغته بين بوجه
اي لازمه المتأخر كقوله القريب عليك بصيغته عجز بوجهه ودلالة اللفظ على لان
معناه لا تكون بطريق المجاز ماستعمل في ذلك الا لزم ويراد منه مع قرينة ما دة
عزادة ما وضع له فان الدلالة لا لزامية كلها ليست بطريق المجاز ولا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ حقيقة ولانه موصوف للوجوب مستعمل
فيه لافيه وفي غيره حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز غير انه مستعمل فيه من جهتين

لا تناق بينهما فاشأت احدهما من المنذر لانه يقتضيه بعينه والآخرى من اليقين لانه
يقتضيه لغزم وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك وكل واحد من المشايخين يجب العمل
بهما امكن فجمعناهما علما بهما لعدم التناق بينهما الجواز كون الشيء واجبا لعينه ولغيره
وقد يقال نصره لابي يوسف ان معنى الجمع بين الحقيقة والجواز هو اعادة المعنى الحقيقي
والجواز مما لا يكون للنظر حقيقة ومجازا فاذا اريد المعنى الحقيقي لصيغة ولازمة المتأخر
كان جمعا بين الحقيقة والجواز سواء سميت الصيغة مجازا او لا ويكره اتباع الفطر بصور
سنة من شوال وتفرقها البعد عن الكراهة والتشبه عن التصاري ومنهم من لا يكره
الاتباع عليها في قاضحان لقوله عليه السلام من صام رمضان واتبعه ستا من شوال
فكانما صام الدهر كله والتشبه ممنوع لوقوع الفصل يوم الفطر **باب**
الاعتكاف هو في اللغة اقتصار من عكف متعذرا باب ضرب قصد ده العكف
ولا ريب من باب قد قصد العكوف فالمعنى بمعنى الحبس يقال عكفت الشيء حبسا
ومنه الاعتكاف في المسجد لانه حبس للنفس عن التصرفات العادية واما الاول فمحمول
الا يقال على الشيء يقال عكفت على الشيء عكفا لازمه وواظبه ومنه قوله تعالى يعكفون على
اصنامهم وفي الشرع هو التلبس في المسجد مع الصوم والنية فكان زائدا على العموم بشرط
المسجد والنية والصوم وهكذا عرفه القدوري وقال صاحب الهداية اما التلبس فركه
والشبهة الباقية شرطه **وهو سنة مؤكدة** قال القدوري انه مستحب وقال في الهداية وهو
انه سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر والمواظبة دليل النية
انتهى وقال في فتح القدير والمحققان كل من هذين الاطلاقين بل الحق ان يقال لا اعتكاف
ينقسم الى واجب وهو المنذر وتخييرا او تعليقا والى سنة مؤكدة وهو اعتكاف الله
الاواخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواها انتهى وهكذا اجزم في الزيلعي وقال
الدمبرية ومنه ظهرا ان الطلاق المص والوقاية والنعاية وغيرها بانه سنة مؤكدة خلاف
هذا الحق بل الحق انه ثلاثة اقسام فلا بد من بيان كل من هذه الثلاثة اما السنة المؤكدة
فهو اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لما رواه البخاري ومسلم عن عائشة ان النبي
عليه السلام كان اعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفي اه الله تعالى ثم اعتكف
ان ووجه **وراد في رواية** في كل رمضان فانه دل على مواظبته عليه السلام حتى توفي اه الله
والمواظبة المقرونة بعدم التارك مرة مع عدم التكاثر على تأديته من الصلابة دليل على
تأكد وقدا شرعا كما انها ايضا بقولها ثم اعتكف ازواجه سيما على رواية في كل رمضان
وقال النووي في شرح مسلم وابن الملقن في شرح العمدة الاجماع قائم على تأكيد سنة
اعتكاف العشر الاخير من رمضان **فان** في كل بيت يصح القول بعدم تركه مرة وقد ثبت في
الصحيحين انه عليه السلام ترك اعتكاف العشر الاخير من رمضان حين رأى خيام
ازواجه في المسجد ثم قضاه في عشر من شوال وقد اخرج النسائي وصححه ابن حبان
من حديث ابي بن كعب ان النبي عليه السلام كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان
فما فرعا ما لم يعتكف فلما كان العام المقبل اعتكف عشرين من رمضان قلنا انما
تركه لضرورة خوف فوت مقصود الاعتكاف بجمع ازواجه معه في المسجد عليها
ذكره النووي وابن حجر والضرورة عندنا لا يقتضي المواظبة لانا السنة ما واظب

218
النبى عليه السلام ولم يتركها بلا عذر فتركه مع العذر لا يضر وهل هي سنة مؤكدة
على الكفاية وعلى العين ففيه اختلاف عبا واهم فقال القسستاني في شرح النقاية انه
مؤكد مطلقا وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك في بلد لا ساء او قيل سنة لا ياتم تأكيده
وقال في شرح الفقه الكفاية ان قيل ومن سنة الكفاية الاعتكاف ومروياته شاذة
والحق انه سنة العين انتهى **وقال المتكلمين** في شرح الكفاية الاعتكاف في العشر الاخير سنة مؤكدة
اثارة سنة كفاية كذا سمعت عن شيخنا ابيهم وقال الشيخ الروي في مجالس الاعتكاف
مؤكد على طريق الكفاية في العشر الاخير من رمضان وقال في الطريقة ومن افات بدت
غير محقق بعض من ترك كل سنة مؤكدة كاعتكاف العشر الاواخر من رمضان وتراجع
والجماعة فيها فانيها سنة على الكفاية والمجاورة من حقوق كلامه ارجاع الضمير
المفرد الى كل من الثلاثة وبعض المحررين ارجعه الى الجماعة وجم بان الاعتكاف
والزواج سنة على العين وهو خلاف المتبادر ولئن اضطلع بملك كون التراجع
سنة مؤكدة على الكفاية فاجعل الاول في قوله والجماعة بمعنى مع لا للعطف فان التراجع
مع الجماعة سنة على الكفاية قلت ويؤيد القول بكون سنة على الكفاية بما ثبت من ترك
اكثر العشرة في زمن رسول الله وبعد وفاته وكذا ترك اكثر التابعين وتبع التابعين
في تركه لو كان سنة على العين لما تركوه ونحن على حسن الظن بهم طاعة عن ترك
السنة المؤكدة على اعيانهم واما المستحب فهو ما عدا المنذور والسنة المؤكدة
ولا يلزم ان يكون في غير العشر الاخير من رمضان علميا اشهر عبارة الزيلعي بل يجوز ان
يكون في العشر الاخير من رمضان وفي غيره ايضا لان السنة المؤكدة هو تمام العشر
الاخير من رمضان على ما استحقته فيكون ما وضع في بعضه من يوم واحد وثلاثة ايام او بعة
ايام من قبل المستحب ويؤيد عبارة ابن الهمام علميا ذكرناه واما قلنا ان السنة
المؤكدة تمام العشر الاخير من رمضان والفعل والعقل **اما** النقل فلما دللت عليه الاحاديث
القصاص ونظمت به اقول المشايخ اما الاحاديث فلما في مسلم والبخاري عن عائشة وعن
ان النبي عليه السلام اعتكف العشر الاواخر من رمضان فان لفظ العشر الاواخر
وتفرق في المعيارية فيقتضي التكاثر وهكذا اوضح الفاظ كثير من الفقهاء كابن الهمام
وقع في بعض روايات البخاري انه عليه السلام اعتكف في العشر الاخير بكيفية في تحول على
المعيارية ايضا محملا للحقل على الحكم لان هذا محتمل وما رويناه محكم واما اقوال المشايخ
فلان ابن الملقن قال في شرح العمدة نقل عن الترمذي قال ابن القاسم بلغني ان ما كان قال
قل الاعتكاف يوم وليمة فسانده فقال اقله عشرة ايام قال وذلك لان النبي عليه
السلام لم يفتن عن هذا ثم قال ابن الملقن قال ابو عمرو روى ابن وهب عن مالك في قوله رواية
يوم وليمة وعشرة ايام وقالوا تقدير اليوم من من واعتكافا بهما وتقدير العشر في
المستحب واما العقل فلان السنة المؤكدة هو ما واظب عليها النبي عليه السلام وما
ثبت مواظبته عليه السلام هو اعتكاف تمام العشر الاخير من رمضان على كيفية مخصوصة
اخفى لا يخرج عنه بلا عذر شرعي ولم ينقل الياس من احد فقل انه اعتكف في بعضه من يوم
او ثلاثة ايام او سبعة ايام دون تمامه او على غير تلك الكيفية بل كل من نقل نقل انه اعتكف
تمام العشر الاخير على تلك الكيفية ولم يتركه الا مرتين وقد قضاه تماما علميا ذكرناه فيكون

ايضا لان السنة الموكدة هو تمام العشر لا بعضه بالاتفاق فلو اضمن لزمنه قضاءه
عن عهد ما شرع فيه بنية بخلاف الشرع في صلوة التغلنا ويا اربعا فانه انما لا ي
قضاء الاربع فيما اضمن في الشفع الاول عندهما لان كل شفع صلوة مستقلة
لا يتوقف صحة الاولى على الثانية فلا يجب قضاء الاربع بخلاف المسنون
الاعتكاف فان كل يوم منه ليس بمسنون بل المسنون هو مجموع العشر فمجموع العشر
بمئة الشفع الاول من الاربع من الصلوة فيجب قضاء الاربع بالاتفاق قوله
اي لا يلزم علمها وجهه صاحب النهاية لعدم موجب القضاء على هذا الوجه فيما عدا
المنذور وفيما عدا التطوع الذي قصد صومه ثم لا يخفى عليك ان كلام صاحب
النهاية مبني على ان النقل لا يجب بالشرع والمخالف لا يجب بالشرع قصد علمنا
به فاذا وجب بالشرع وجب قضاؤه بالابطال لا للزوم قضاء شرطه **والكفر**
عند ابي يوسف بناء على ان لا اكثر من الكحل **وساعة عند محمد** وهو رواية الاصل
حيث قال فيه اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام فيه تاركه
اذا خرج فلا يشترط فيه الصوم على هذه الرواية ولا يكون مقصدا بالترك بل
واعلم ان المشهور ان هذا قول محمد على ما هو الظاهر من لفظ الكتاب **وجعلنا**
من اصحابنا منهم شارح الميسر والطحاوي والامام قاضيان وصاحب
ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة واستنبط منه المشايخ وقالوا ان الصوم
يشترط في الاعتكاف النقل في ظاهر الرواية وفيه كلام سياتي بيانه ثم شرع في بيان
اشترط الصوم فيه فقال **والصوم شرط في الاعتكاف الواجب** اي بالندور
ما ذكرناه **وكذا اي شرط في النقل** قال مالك واصحابه وابو حنيفة واصحابه
ان الصوم شرط في الاعتكاف وقال الشافعي واكثر اصحابه انه ليس بشرط فيه اصل
لا في المنذور ولا في غيره واحتج عليه بما روى عن ابن عباس عن النبي عليه السلام انه
ليس على المعتكف صوم الا ان يجعله على نفسه وبما رواه مسلم انه عليه السلام ترك
اعتكافا في الشهر الا في رمضان فاعتكف في العشر الاول من شوال وبما رواه البخاري
انه تركه فلما اضطر اعتكف بعشر من شوال وبما رواه البخاري ومسلم ان عمر بن الخطاب
سأل النبي عليه السلام قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام
قال فاقرب بذرك وبان الصوم اصل بنفسي فلا يصح ان يجعله شرطا بتعالماته
وبان المعتكف يدخل عليه الليل وهو معتكف مع انه لا صوم في الليل قلنا حديث ابن عباس
مخالف لمذهبه فان مذهبه اشترط الصوم فيه على ما تواتر النقل عنه فلا يقبل
ما رصفه عنه الا عبد الله بن محمد وهو مجهول وغيره وقضه عليه فلو يارض ما رواه
اصحابنا من قوله عائشة على ما سياتي ولان الصبر في ان يجعله ليس واجبا الى الله
وهو مدار اجتهادهم بل الى الاعتكاف فلا تقوم حجة لهم بل يكون بيا فان الصوم
شرط في المنذور وليس بشرط في النقل ونحن نقول به ونخص النقل بالمستحب على
الاصل على ما سيظهر وحديث مسلم معارض بما رواه البخاري انه عليه السلام
اعتكف في العشر الاخير من شوال ولان لفظه في العشر الاخير مع لا يقتضي اعتكاف
يوم الفطر وهو مدار اجتهادهم فيجوز ان يعتكف بعد مع الصوم واما قوله

فلا اضطر

فلا اضطر اعتكف فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان المراد اعتكف في ثاني يوم الفطر
ولن قيل ان مدخول لما لم يزوم لما بعد فاقضى انه حين اضطر اعتكف بلا تراخ
قلنا انه لا يعارض ما رويناه انه اعتكف في العشر الاخير من شوال لانه حكم وحديث
بمجهول على انه نذر يوما بدليل ما روى عن ابنه انه نذر ان يعتكف يوما وبطلان
الصوم شرط الفطر ممنوع كيف وان الايمان اصل بنفسي وهو شرط لصحة سائر
العبادات وله نظائر في الشرع وعدم انتقاضه بدخول الليل كعدم انتقاضه بالخروج
من المسجد لحاجته مع ان الخروج بفعله ودخول الليل لا يفعله ولان الشرط بعينه
فيما يمكن وجوده ولا يمكن في الليل فلا يضر عدمه واحتج اصحابنا بما اخرجه الدارقطني
والبيهقي من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا قالت قال النبي عليه السلام لا اعتكاف
الا بصوم وبما اخرجه ابو داود عنها موقفا عليها قالت السنة على المعتكف ان لا ينفق
مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمشي امرأة ولا يخرج الحاجة ولا اعتكاف الا بصوم **وبما**
اخرجه ابو داود والنسائي من حديث ابن عمر ان اباه سأل النبي عليه السلام فقال عليه السلام
اعتكف وصم وبما روى عن ابن عباس انه قال من اعتكف فليصم الصورة الى غير ذلك من
الصحاح وهذا الاحاديث كلها دللت على شرط الصوم في بطلان الاعتكاف منذ دخل
او سقيا او مستحبا وكذا قوله نعم ولا تبأ شروعه وانتم عاكفون على ما سئله عنه
ويجزم عليه الوطى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو قول ابي حنيفة وفي رواية الاصل
وهو قول محمد على ما هو المشهور قلنا اعتكاف النقل ساعة فيكون من غير صوم وجعل
هذه الرواية بعض اصحابنا ظاهرا لرواية من اما ما اشدت فقال المشايخ ان القسوة
ليس بشرط في اعتكاف النقل على ظاهر الرواية ولا يخفى عليك ان هذه الرواية على
التقديرين لا مستند له سوى ما ذكرناه من مستندات الشافعي وقد عرفت جوابها
وقال ابن الهمام ان رواية الاصل وهو قول محمد وجعلها طائفة ظاهرا لرواية ولا يخفى
متمشك لهذه الرواية في السنة سوى حديث قباب ارجح النبي عليه السلام المقدر
في اول الباب في الرواية الثالثة حتى اعتكف العشر الاول من شوال انتهى قلت وقد عرفت
الجواب عنه في مستند الشافعي ثم قال ابن الهمام ومن مستند الرواية الظاهرة قول محمد
في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام فيه وتاركه لما اذا
خرج وفيه نظر اذا لا يمتنع عند العقل القول بصحة ساعة مع اشترط الصوم له
وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء
اراد ان يعتكف يوما او دونه ولا مانع من اعتبار شرط الطول من شرطه ومن
ادعاه فهو بلا دليل والاستنباط المذكور للشافعي اعني عدم اشترط الصوم في النقل
غير صحيح بل هو موجب فالاعتكاف لم يقدر شرعا بكيفية لا يصح دونهما كالصوم بل كل
جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقدير لما
قلنا انتهى وهذا ليس بمخترع محض منه كما زعمه صاحب البحر بل هو مذهب بعض
السلف حكاه ابن قدامة على ما صرح به ابن حجر ومزاده بقوله لا اعتكاف الا بقدر
شرعا بكيفية اه هو المستحب وكذا المراد به في رواية الاصل لا ما هو اعظم منه ومن
السنة لان المسنون مقدر شرعا بمسنة ايام على ما ذكرناه فظهر منه قوة قول ابي حنيفة

وهو رواية الحسن عنه من ان الصوم شرط في النقل ايضا اذ لا متمسك لعدم اشتراط
فيه الا احاديث الشافعي وقد عرفت الجواب عنها والاصل في الصوم في الاصل وقد عرفت
صحة الاحتجاج به على ما حققه ابن الهمام فلم يبق الا اعتماد الاعلى رواية الحسن من تقديم
يوم واشترطه بصوم ضعيف كيف وان الادلة كلها نظاهرت على رواية الحسن
على ما ترى ثم ان تأملت كلام الوقاية والنقاية والختار وغيرها تجد دلاله على اشتراط
الصوم في المسنون ايضا كما دل عليه اطلاق الاحاديث السابقة فان قيل الصوم
في رمضان لا اجل رمضان لا اجل الاعتكاف فكيف يكون شرط له قلنا الشرط بغير
وجوده لا يجزئ فصد وهذا كانه في النهاية يشترط وجود ذات الصوم لا الصوم
من جهة الاعتكاف وانما ذكره في البحر من ان الصوم ليس بشرط في اعتكاف الفجر
الاخر من رمضان مستند لا بقوله ان الصوم شرط في الاعتكاف في المندور
فقط دون غيره فلا يخفى ضعفه لان الصوم انما شرط في المندور وعدم
اشترطه في النقل على رواية الاصل ولم يصحوا عدم اشتراطه في المسنون ولا يلزم
من عدم اشتراطه في النقل على رواية الاصل عدم اشتراطه في المسنون وانما يلزم لو كان
النقل في كلامهم اعم من المستحب والمسنون وليس كذلك بل المراد به هو المستحب على ما
بيناه في رسالتنا المفردة في هذا الباب لا يقال انه قد تقرر في كتاب اصول ان غرض
شرط الوقت قد اسقط اشتراط الصوم فيما اذا تزداد الاعتكاف في رمضان والارز
الداخل فيها اذا شرعه في الفجر الاخر منه بل تزداد اوله بلا سقاط لاننا نقول ليس
مرادهم ان ذات الصوم سقط عنه بل مرادهم انه سقط جهة كونه الاعتكاف لما عرفت
الوقت وهذا الجهة ليست شرط بل الشرط هو ذاته على ما ذكرناه من النهاية وقد ورد
وبدل عليه ما قالوا انه اذا تزداد الاعتكاف في رمضان ثم صامه ولم يعتكف ليلة
بعد بصوم مخصوص بلاء اعتكاف فلو سقط ذات الصوم لما الزمه اذا شافط ذات
وصفا لا يعود قول ان ذاته باق فاذا زال المانع عن وصفه اعني جهة كونه الاعتكاف
عاز ذلك الوصف اذا الذات لا ينفك عن الوصف ما لم يوجد مانع وقد زال ذلك
ثم اذا لم يقض بين رمضان حتى دخل رمضان احرا لا يجوز قضائه في ذلك الزمان
لانه بعد تقويت وقت الاداء يجب عليه قضاءه موشعا فاذا قضاه في ذلك الزمان
يصير مؤذرا له ناقضا بعد عوده الى الكمال وما وجب كما لا يؤذي ناقضا مادام
الوقت موشعا والمرأة تعتكف في مسجد بيتها اي الموضع الذي عند صلواتها وقال
الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لانه شرع لتطهير البقعة بجمعة
بجمعة معظمة شرعا وهذا لا يوجد في مساجد البيوت قلنا ان موضع اعتكافها هو
موضع صلواتها كما في الرجال وصلواتها في بيتها فكذلك اعتكافها وفي الخلاصة المرأة
كالرجل الا انها تعتكف في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة في ظاهر الرواية
وعن كسبي ان شاء الله اعتكفت في مسجد بيتها وان شاءت في مسجد جماعة الا
ان مسجد بيتها افضل من مسجد حيتها ومسجد حيتها افضل لها من المسجد الاعظم
ولا تعتكف في بيتها في غير مسجد انتهى ولم يذكر ان اعتكافها في مسجد حيتها او في
الاعظم مكروه وقد نص عليه في قاضيان قال ولا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها

ولا تعتكف

ولا تعتكف في مسجد حيتها جاز ويكره وفي فتح القدير ولا تعتكف المرأة الا في بيتها
فان لم يأت لها كان له ان ياتيها في بيتها ولا يعتكف في بيتها ولا يعتكف في بيتها
وفي الامية بمالك في الاعتكاف الاذن مع الكراهة المؤثرة قال محمد اساءوا ثم ولو كانت
المرأة اعتكافا في شهر فحاضت تقضي ايام حاضها مقصودا بالشهر ولا يعتكف لان
يجب الاعتكاف على الشايع فلا بد من اعتكافه جميعا امكن وان لم يشترط صحة
ولا يجزئ ولو لم يأتها المريد وصلح الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج على
ما في غاية البيان والمراد بمنع الخروج المرومة على ما في البحر عن المحيط **لا تعتكف**
قبل في البحر وفي شرح الفتاوى بالاعتكاف الواجب وقالوا لانه لو كان نقلا فله
الخروج لانه منه لا يبطل لعدم كونه مقدرا بيوم ولا يخفى عليك ان هذا منهم
جميع لقول محمد وهو رواية الاصل وقد ذكرنا ان الاربع قول ابي جعفر وهو رواية
الحسن عنه صلى الله عليه وسلم لا يقيد بالواجب **الحاجة الانسان** من البول
والغائط لما رواه المستمعة من عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اعتكف يد في الحائض فادخله وكان لا يدخل البيت الا الحاجة الانسان فكان
الخروج حاجة لا بد منها مستثنى من العقد كونهما بغيره الوقوع ولا يفت بعد فراقه من
الحاجة لان ما ثبت بالضرورة بقدرها في البحر انه لو خرج لحاجة الانسان ثم
ذهب لغيره المريد او لغيره المائدة من غير ان يكون لذلك قضاء فانه خارج عنه
ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراقه فانه يفتقن اعتكافه عند اربع قل
او اكثر وعندها لا ينقض ما لم يكن اكثر من نصف يوم ولا يخفى عليك ان هذا في الغالب
لما نقلناه اتفاقا من غاية البيان لا يخرج لغيره المريد وصلح الجنازة والمرفق
بينهما بالخروج القصدى وغير القصدى يحكم بعد ان لم يتحقق الضرورة المطلقة
للخروج **والجمعة** لا تخرج من احوالها وهي معلوم وقومها فيكون مستثنى من العقد
ايضا وقال الشافعي في الخروج اليها معصية لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع فلم يتحقق
الضرورة المطلقة لخروجه لها قلنا ان قوله نعم وايضا كاعتكافه في الحاجة يتناول
المساجد كلها صلى الله عليه وسلم في الجمعة او لا بعد ان صلى فيه الصلوات الخمس ولا بد كان له
امام ومؤذن على الحد من السابق فله ان يعتكف في اي مسجد كان وهو ما نورد
بالاستيفاء الى الجملة فكان الخروج اليها مستثنى كسائر الحاجات وقد روي عن علي
انه قال لا تعتكف يخرج للغائط والبول والجمعة ولا يجوز من كراهية الاعتكاف
لانها في الوضوء لا يمتنع ولا يجزئ بايجاب الله وقت وهو واجب بايجاب الله
وليس للعبد اسقاطا في ما وجب بايجاب الله وقت فيجوز الخروج الى الغائط والبول
في وقت يدركها مع سنتها وفي الخلاصة ما في الجملة حين تزداد في شهر ففضل قولها
اربعيا وبعد ما اربعيا او سبعا على الخلاف المعروف وعن محمد انه ان كان منزله
بعيد عن الجامع يخرج حين يظن انه يبلغ الجامع عند الداء وان كان خروجه قبل
الزوال هو الصحيح انتهى وفي كلام المصنف اشار الى هذا التفصيل **ولا يلبث**
في الجامع اكثر من ساعة اي من اداء الجملة مع سنتها قبلها وبطلانها ومع قيمة
المسجد قبلها على ما في الهداية وهل يصلي الاربع لمن عاصيته بنية آخر الظهر

لم يترك اعتكاف تمام العشر الاخير من عمر الامرين فغيره وقضاه تماما على ما ذكرناه
فكيف يصح القول ان السنة المؤكدة اعني اعتكاف العشر الاخير مثل المستحب في الاحكام
فاذا ثبت هذا عندك فلا يصح حمل كلام الذخيرة على الاثم من السنة المؤكدة والمستحب
بل مراده بالنقل هو المستحب على ما دل عليه قوله فان اعتكاف التطوع غير مقدور يوم في
ظواهر الرواية فان المسنون من الاعتكاف مقدار عشرة ايام في جميع الروايات فالمسنون
اما مسكوت عنه وكلامه او داخل في الواجب بان يقيم الواجب ما وجب بالانذار وما
وجب بالشرع اي بان اوجب على نفسه بالانذار او بالشرع لان المسنون يجب بالشرع
لكنه مقدور باليوم فاصل كلام الذخيرة ان ما كان مقدرا باليوم ومشروطا بالصوم
يفسد بما ذكر في جميع الرواية واما ما لا يكون مقدرا بيوم وهو الاعتكاف المستحب على
رواية الاصل فلا يفسد بما ذكر لعدم كونه مقدرا بيوم ومن الناس من يعتكف العشر الاخير
من رمضان ويقول نوسيا لاعتكاف على قول الامامين ظنا منه انه لا يفسد بالمزوج
بل لا يفسد ساعة فصاعدا على قولها ما لم يكن اكثر اليوم وفساده ظاهرا لا مبطنا للنية
في الفساد وعدمه لانه متى خرج لا يفسد ساعة فسد عنه لا يعتد بها سواء تولى قوله
الامامين او قول الامام اولم يتووا واحدا منهما **واكله وشربه وقومه فيه** اي في المسجد لان
البيع عليه الشاوم لم يكن له ما سوى الا المسجد ولا يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا
ضرورة الى الخروج وقيل يخرج بعد الغروب بالكل والشرب وينبغي حمله على ان لا يخرج
يا في له بذلك لانه يكون من حوائجه الضرورية وهذا ايضا فيما يقدر بيوم من الاعتكاف
ويجوز ان يبيع ويباع فيه اي في المسجد **بل احضار السبعة فيما اذا كان من حوائجه**
الاصولية بخلاف ما اذا كان لغير التجارة فانه مكروه ولو بلوا احضار السبعة لعدم الضرورة
فيها كما يكون احضار السبعة فيما اذا كان من حوائجه **ولا يجوز له بيع** اي لغير المعتكف
لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم ورفع اصواتكم ولانه
بني العباد لا للتجارة **ويحرم عليه** اي على المعتكف **الوطع** لقوله تعالى ولا تبشروا
وانتم عاكفون كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يقتلون فيرجعون اليكم
فترت واستلوا بها على اشتراط الصوم في الاعتكاف بطريق الدلالة لان الامام
عن الجماع احد ركبي الصوم فاذا ثبت شرطية هذا الركن لصحة الاعتكاف بهذا الشرط
يلحق به الامساك عن الاكل والشرب ايضا لتساوي الاجزاء فكانت الامامية التي ويناها
في اشتراط الصوم ببياننا لادلالة هذه الآية وظهور منه اشتراط الصوم في اعتكاف
العشر الاخير ايضا لان دلالتها على حرمة الجماع لما كانت عامة فكذلك دلالتها على
اشتراط الصوم تسوية بين الملتزم والمحقق ومنه ظهر منه مقتضى قولنا ان اشتراط
الصوم سابق في اعتكاف العشر الاخير وقد ذكرناه من قبل **ودواعيه** كالسبب والنية
لان الجماع لما كان من محظورات الاعتكاف كما في الاحرام المحقق ودواعيه بخلاف
الصوم لان اكثف عن الجماع لكنه لا محظوره والحظر ثبت ضمنا كيلا يفتوت الركن
فلم يفتد الح واعيانه لان ما ثبت بالضرورة يتقدمها ولا يتبعها ولان
لو تعدى لصارا لكفت عن الدواعي كتنا ايضا والركنية لا يثبت بالشبهة والحرمة
يثبت بها فبقيت الدواعي على ما كان عليه من الح **ويفسد بوطئه** انزل ولم ينزل

ولوناسيا

ولوناسيا بخلاف الصوم لانه حالة الاعتكاف مذكورة كحالة الاحرام والصلوة وحالة
الصوم غير مذكورة فيكون التثنية فيه غير صحيحة لا يفسد صومه بالجماع ناسيا في زمانه
ولا يكون غيرا في الاعتكاف ونحن فيفسد **او في الليل** لان الليل ايضا محل الاعتكاف
بخلاف الصوم فان الليل ليس محل له فلا يفسد صومه بالجماع في الليل **ويفسد ايضا بالنسي**
والقبلة والوطع في غير فريج ايضا اي كما يفسد بالوطع في الفريج ان انزل اي في هذه
الثلاثة لا يباح يكون في معنى الجماع فيكون من محظورات الاعتكاف بخلافه ما لم ينزل
اي وان لم ينزل **فلا يفسد** لعدم الجماع اصلا كما في الصوم لكنه حرام على ما في الهداية فان
قيل لم يفسد وان لم ينزل ظاهرا قوله نعم ولا تبشروا من واتم عاكفون **اجيب** بان مجازها
وعدم الجماع مراد فيبطل ارادة الحقيقة لاستتاع الجمع بينهما وتلقيه ابن الهمام بان الجماع من ما
مدقات المباشرة لانه مباشرة فكونت المباشرة بالنسبة الى القبلة والجماع فيها
دون الفريج والمشي باليد والجماع في القبلة واليد بركلي متواطئا او متشككا فانها اريد
كان حقيقة كما هو كل اسم لعني كغيره لانه اريد به فردان من افراد مفهومه في إطلاق
واحد في سياق الاثبات وما نحن فيه سياق قاضي وهو يفيد العموم فيفيد تحريم كل فرد
من افراد المباشرة جماع او غير انتهى قلت لا شك ان المباشرة بجميع افرادها حرام على المعتكف
بهذا النقص ولا يلزم من حرمتها كونها مفسدة لانه على الاضمار ليست حرمتها كونها
جاءا ظاهرا او معنى لانه هو المتأني ولم توجد هذه العلة في الامور المذكورة من افراد
المباشرة وان كانت حراما فلم يكن مفسدا **وكبره له القمت** قيل معناه ان يذرك ان لا يكمل
اصلا كما كان في شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم اصلا من غير نذر وقيل ان ينوي
الصوم المعهود وهو الامساك عن المفطرات الثلاثة مع زيادة ان لا يتكلم وهو
الظاهر حديث ابي هريرة بنى النبي عليه السلام عن صوم الوصال وصوم القمت
والمراد بصوم القمت على ما روي عن النبي ان تصوم ولا تكلم اصلا في يوم الصوم
وكبره ايضا الكلام الابجزي يريد ان الكلام بالشرعية الاعتكاف استحضار منه في غير
ومن نذر اعتكاف ايام بان قال الله على ان اعتكف عشرة ايام **شدة لزمته بليا ليهما** متابة
وان لم يشترط التسابع مراعاة وكذا لو نذر اعتكاف شهر بغير عين لزمه اعتكافه
لياليه متابعا وان لم يشترط التسابع لانه معنى الاعتكاف على التسابع لان الاوقات
كلها ليله ونهارها قابلة له فيعتبر فيه التسابع وان لم يشترط بخلاف الصوم لان
مبناه على الفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على الفرق حتى ينص على التسابع بان
يقول على صوم ايام متتابعة واقا لزمه مع الليالي لان ذكر الايام بصيغة الجمع
يتناول ما بازاها من الليالي وان قرنت بفعل حمته يقال ما رايتك منذ ايام
اي بليا ليهما فصار كالايام والايامات والايام في دخول الليالي فانه لو قال لا يكلم
ظونا عشرة ايام او شهرا او اجرت عشرة ايام او شهرا واجلت شهرا يدخل فيها الليالي
ويعتبر الشهر الغير المعين بالعدد لا بالهلال كما يعتبر الهلال في الشهر المعين كيجب
منه ثم بيتا كلاما من الايام والشهر المتكبرين متى شاء ولا يلزم اتصاله بالوقت
الذي تد رفيه على ما في النهاية كما لا يلزم اتصال في قوله على صوم عشرة ايام
بالوقت الذي تد رفيه بل انه ان يعين اي وقت شاء ولو قال الله على اعتكاف عشرة

ليال يلزم اعتكافها بنهارها متتابعة على ما ذكرناه بعينه في لزوم التسابع ونحو
اليالي في قوله عشرة ايام ولو قال الله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر اذ
شلا لزمه اعتكافها لياليا متتابعة ايضا الا انه لو افسد اعتكاف يوم من هذه
الصورة اعني نذر الايام المقيمة والشهر المعين يجب عليه اتمام باقي الايام والشهر قضاء
يوم افسد ولا يلزمه الاستقبال لان التسابع في هذه الصورة انما ثبت من مجاوزة
الايام لا بالنذر بخلاف نذر الايام واشهر منكر فانه لو افسد اعتكاف يوم من تلك الصورة
لزمه الاستقبال ولا يجزئ قضاء ما افسد لان التسابع فيها ثبت بالنذر وقضاء
فراغ في صفة التسابع كذا في النهاية وفتح القدير ثم لما دخلت اليالي في نذر اعتكاف ايام
لزمه ان يدخل في معتكفه قبل غروب الشمس من اول ليلة ويخرج منه بعد غروب الشمس
من آخر يومه بخلاف ما لو نذر اعتكاف يوم بان قال الله على اعتكاف يوم فانه لزمه يوم
فقط ولا يدخل اليك فيدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب وان نوى الليلة منه
لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء نواها فقط او لم يكن له نية اصله وان
نذر يومين لزمه باليلة في ظاهر الرواية لان في المتن معنى الجمع لما فيه من اجتماع فرد وفرد
ولذا قال عليه السلام الا شتان فيهما جماعة فيجمع اصطفا في امر العادة كالأ
الجمعة عند ابي حنيفة لم يلحق المتن فيها بالجمع لعدم الاحتياط ثم لان الاحتياط في الزواج
عن عهدة ما عليه يتيقن وذلك في الاحتاق ليس يتيقن لان الجماعة في الجمعة شرط على
بالا اتفاق وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد واما في الاعتكافات ففي المأق بالجمع خرج
عن العهدة يتيقن ولو نذر لياليتين صح نذرهما اذا لم يترى الياليتين خاصة بل نوى الياليتين
معهما على ما في فتح القدير **خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منها** اي من يومين لان
المتن غير الجمع كما تقدم فلا يدخل الليلة الاولى وفي المتوسط ضرورة الاتصال فلا يدخل في
الضرورة منتفية في الليلة الاولى فان قيل صلى هذا يد عليه انه لما كان المتن يخرج
عنه لزمه ان لا يكتفى بالمتن سوى الامام في الجمعة مع انه اكتفى على امر ابي حنيفة بان في
الجمعة معنى زايلا لم يوجد في غيرها وهو انما شئت جمعة بمعنى الاجتماع وفي التثنية
ذلك المعنى كما في الجمع **وان نوى الشهر** جمع النوايا في نوى يومه عشرة ايام مثلا النهار
خاصة محقة لان اليوم اما مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت او حقة
في البياض مجاز في المطلق صلى تقدير الاول قد عتق بانيه احد محتمل اللفظ المشترك
وعلى الثاني ان ذكر الايام على سبيل الجمع كان صادرا عنه حقيقة على ما ذكرناه في
اليالي فاحاج الى انية وان كان المعنى حقيقة اللفظ دفعا للصارف عن الحقيقة لا
للدلالة عليها وفيه اشارة الى انه لو نوى بالايام اليالي خاصة لم تقع نيته وزند اليالي
والشهر لانه نوى ما لا يحتمل اللفظ كذا في البحر من المدايع وقال في النهاية وهذا بخلاف
لو اوجب على نفسه اعتكاف شهرين في نوى الايام دون اليالي او اليالي دون الايام
لا يصح لان الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما وثلاثين ليلة او تسعة وعشرين يوما وليلة
وليس باسم عام واسم العدد لا ينطلق على ما دون ذلك لعدد اصله كما سمى الشهر
لا ينطلق على السنة لا حقيقة ولا مجازا اما لو قال شهر بالنذر دون اليالي لزمه كما قال
علاء بن رافع او استثنى فقال شهر الا اليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الشا

فكانه قال

فكانه قال ثلاثين نهارا ولو استثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي اليالي المجردة
فلا تقع فيها لمناقاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير **ويلزم التسابع** اي تسابع
الايام واليالي في قوله الله على اعتكاف عشرة ايام او اعتكاف شهر او اعتكاف هذه
العشرة او هذا الشهر او شهرين يجب يلزمه التسابع سواء نذر اياما او شهرا او سنة
او غير معينة **وان وصليته لم يلزمه** اي التسابع اي يتركه فقد امكنه يلزم في غير معينة
من الايام والشهر بالنذر وقضاء وفي المعينة منها لفرضه مجاوزة الايام لا قضاء
بالنذر حتى لو افسد يوما لزمه الاستقبال في غير المعينة لا في المعينة على ما ذكرناه
آقا والاهل ههنا انه متى دخل في منة ومن الليل والنهار يلزمه متساويا سواء
شرطا لتتابع اوله ولا كذا في الاعتكاف الايام او الشهر معين او غير معين ومتى
لم يدخل الليل في منة ومن لا يلزمه التسابع كذا في صور شهر حتى لو قال الله على ان
اعتكف شهرا لزمه اعتكاف شهر باليالي والنهار متساويا في ظاهر الرواية **فلا**
ما اذا نذر ان تصوم شهرا فانه لا يلزمه التسابع على ما في قاضيان والحال ان
قال في الجنس الثالث في النذر من ايمان الخلاصة لوقال الله على صوم شهر ان قال
صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التسابع ولو اخطى يوما لا يلزمه الاستقبال
كما في رمضان واما يلزمه القضاء فقط **وان** قال الله على صوم شهر ولم يبين
ان قال متابعا لزمه متساويا وان اطلق لا يلزمه التسابع وفي الاعتكاف يلزمه
بصفة التسابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف اذا افسد يوما
ان كان شهرا معين لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه الاستقبال
في الصوم ان ذكر التسابع وفي الاعتكاف مطلقا ذكر التسابع او لم يذكر وعمله
في المبسوط بان ايجاب العدد معتبرا بايجاب الله تعالى وما اوجب الله تعالى متابعا
ان افسد فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم النهار والليل والاطلاق في الاعتكاف
كالتميز بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان معنى الاعتكاف
على تسابع لقابلية الليل له فلا يجوز تفريقه الا بالاستقصاء عليه ومنع الصورة على
التفرق لعدم قابلية الليل له فلا يجب فيه التسابع الا بالاستقصاء عليه **ويلزم** اي
الاعتكاف **بالشروع** حتى يقضيه ان افسد اما عند ابي حنيفة فلا ن اقله مقدري يوم
على امرنا قطع فيما دونه ابطال واما عند ابي يوسف فلا نة مقدري اكثر من
فكان في حكم الكل **الا عند محمد** لانه غير مقدري عنه يوم على ما هو رواية الاصل
ففي قطعه كان شهرا له لا مبطلاد وقد ذكرنا ما يتعلق به في اول الباب ولو
نذر اعتكاف رمضان فان اطلقه لزمه في اي رمضان شاء وان عتق لزمه
فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاء متابعا بصوم مقصود للنذر
عند ابي حنيفة ومحمد وفي رواية عن ابي يوسف وفي رواية اخرى عنه انه تعذر قضاء
فلا يقضى ولا يجوز ان يعتكف عنه في رمضان اخر بالا حقا ولو لم يصم ولم
يعتكف جاز ان يقضى الاعتكاف في صوم القضاء على ما في الاصول
كتاب الحج هو في اللغة العقد الى معظم وفي الشريعة زيارة
مكان مخصوص اي الكعبة المعظمة شرفها الله تعالى في زمان مخصوص اعني

اشهد الحج بفعل مخصوص من التلبية والطواف والزيادة والوقوف وغيرها واعلم ان
الحج سببا وشروطا للاداء بشرط الوجوب اما الاول فهو البيت المعظم بدليل اضافته
اليه في قوله قس حج البيت وانيه اشار بقوله زيارة مكان مخصوص والاصافة في حجة
الاسلام مجاز واما الثاني فهو الاحرام والمكان فالوقت اعني شهر الحج وشواذ الفقه
وعشر ذي الحجة وذكروا بعضهم بدل الاحرام النية لاستلزامه النية وغيرها على ما سياتي
فان قيل لو كان لا شهر شرط للاداء لزم جواز الحج في اول شوال ولكنه لم يجز قلنا انما
لم يجز ذلك لان الحج لما كان له اركان مختلفة بشرع اداء كل منها في وقت مخصوص
ومكان مخصوص لا يجوز تقديم واحد منها على اخر ولا على وقته المخصوص ولا في
غير مكانه حتى لو قدم لبطل لم يجز في اول شوال لعدم كونه شرطا واما الثالث
فسياتي تفصيله فرض لقوله قس والله على الناس حج البيت في العرفة لقوله عليه
صلى الله عليه وسلم في كل عام او مخرجه قال لا بل مرة فانه قد مضى وان سببه
البيت وانه لا يتقدم ولا يتأخر الوجوب على الفقه عند ابى يوسف وعمر بن الخطاب
عليه حيث شئ من له مال الحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلاق الجواب بتقديم
الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال بدليل على ان الحج لا يجوز تأخيره
فيه ما رواه ابن ماجة مرفوعا قال من اراد الحج فليتحمل ولا يتحقق بوقت مخصوص
والموت في سنة واحدة غير نادر فيضيق الوجوب فان قيل هذا يناقض ما اتفقوا عليه
من انه فرض في العرفة حتى لو اتى في السنة الثانية لكان اداء بالاتفاق لا نقضا
والضيق بنا فيه قلنا حكم ابى يوسف بالتضييق ليس لقطع السبب بالكلية بل لوجوب
وهذا كان التجهيل افضل بالاتفاق بخلاف وقت الصلوة لان الموت في مثله نادر
فله بتضييق فيه اصلا **فلا تأخر** وهو قول الشافعي هو يقول فمن عجز عن الترخي لانه طاعة
العرف كان العرفه كالوقت في الصلوة ولهذا ينوي الاداء في العام الثاني ولانه عليه
حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولو كان على الفور لما اخرج ولكن الثاني
عند محمد بشرط ان لا يفوت بالموت فان فوت باثم عنه وعند الشافعي لا باثم قلنا ان
ما نزل في سنة ست قوله قس واتموا الحج والعرفة لله ثم قل وهذا دليل على تمام ما شرع
فيه وليس في ذلك دليل على الايجاب من غير شروع واما فرض بقوله قس والله على الناس
حج البيت وهي زلت ستة تسع وتاخر الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت
او لخروج المشركين على اهل المدينة او كان لهم قرب عهد في ذلك الوقت ونحن نقول
بصحة نية الاداء في العام الثاني ولادلالة فيها على الترخي ثم كونها ذكرها بعد
هو المشهور وقال الشيخ ابو الفضل في اشارات الامار قال محمد والشافعي الحج يجب
موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلامه
محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فحاجة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارته
يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب هكذا ذكر صاحب الكشف ثم
قال ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة اعني بشرط ان لا ينفذ
بالموت على ما ذكره الشيخان فمن الاسلام البزدي وشيخنا العلامة السرخسي شك

لان العاقبة

لان العاقبة مستوتة فلا يمكن بناء الامر عليها قاله صحيح عن قول محمد ما ذكره ابو الفضل اعني
انه لا باثم بالتأخير ما لم يقرب الظن بالفوت واذا غلب الظن به يكون مضيقا كما قاله ابو يوسف
ثم شرع في بيان الثالث اعني شرط الوجوب فقال بشرط الاسلام فلا يجزى الكافر فقدم عليه
ولانه بمن مخاطب بالفروع عندنا **وحرة** فلا يجزى على العبد ولو معتبرا واثم ولد او مكاتب
او بعضا او ما ذونا له في الحج ولو بمكة لاطلاق قوله عليه السلام اتموا عيديكم ولو
عشر حج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام اي لو قدر عليه ولانه لا ملك له فلا قدومه ولا
مشغول بخدمة مولاه ولو اشتغل بالحج لغات حق المولى في مدة طويلة وحق العبد
منذم على حق الله قس لعدم احتياجه وهو محتاج اليه بخلاف الصلوة والصوم فان
وقتها يسير ولا يحتاج فيها الى المال والمولى وان اذن بالحج فقد اعاد له منقعة نفسه
وهي ملك المولى الحج لا يجب بقدر رعاية **وعقل** فانه شرط لصحة جميع التكليف **وبلوغ**
لقوله عليه السلام اتموا صلاتي حج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام واختلف في المقنع قيل
لا يجب عليه واختر محمد الاسلام لوضع الخطاب عنه كالصبي وقيل يجب اتمها وانما
صاحب التقويم **وصحة** اي صحة الجوارح اذا استطاعة بدونها واشكلت بحسبها
فالمقعذ والمفلوج والمريض والاعمى والزمن ومقطع الرجلين والشيخ الذي لا يثبت
على الراحلة بنفسه والمجوس والخانق من السلطان بحيث يمنع من الخروج اذا
قدرا على الزاد والراحلة لا يجب عليهم الحج ولا الاجحاج بما لهم ولا الايصاء به في
المرضان لم يسبق الوجوب هذه الامراض والشيخ فقه بان لم يملك ما يوصله الا
بغيرها كذا في فتح القدير وهذا في ظاهر الرواية عن ابى جعفر وفي رواية عنها وفي رواية
الحسن وهو ظاهر الرواية عن صاحبه يجب الحج على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة وثمة
من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك فاذا وجب عليهم الحج اذا ملكوا ذلك وجب
عليهم الاجحاج فلو اخرجوا عنهم وهم آسيون من الاداء بالبدن ثم مضوا وجب عليهم الاداء
بانفسهم وظهرت تغلبة الاول لانه خلفه روى فيسقط اعتباره بالفقره على الاصل
وقدر زاد في زاد المسافر طماحه المتخذ لسفره على ما في المصباح والمراد به هنا
ذاها وجاهيا بلا تقدير ولا اسراف وهو معتبر في كل شئ حتى بايضا في بيرة في الكفر
وشربه والناسر متقا وتكون فيه **وراحلة** هي المركب من الابل في اللغة قال في البحر وفيه
اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل او حمار فانه لا يجب ولما رده مرجحا واما
مخرجها بالكرهه انتهى فيه ان شرط الراحلة انما هو لدفع المخرج والمشقة عليه لا
لذاتها حتى لا يشترط على اهل مكة لعدم المشقة في حقهم ودفع المشقة موجود في البغل
والمار ايضا قال في الهداية ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكتريه
شئ محل اوراس زاملة وان امكنه ان يكتري بحقة فلا شيء عليه لانها اذا كانا
يتقيا ن عليها مرحلة مرحلة لم توجد القدرة على الراحلة في جميع سفره هذا وقال
في فتح القدير ينبغي ان يحل قوله شئ محل اوراس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب
يتعلق بمن قدر على راس زاملة بالنسبة الى بعض الناس وبالنسبة الى بعض آخرين
لا يتعلق الا بمن قدر على شئ محل لان حال الناس مختلف ضعفا وقوة وطول
ورفاهية فالمرقة لا يجب عليه الحج اذا قدر على راس زاملة وهو الذي يقال في شئ

واكتب قسبا في البعير الذي يحمل عليه متاع المسافر لانه لا يستطيع الشتر بذلك بل هو يملك
لضعف بدنه فلا يجب في حق هذا الشخص الا اذا قدر على شق الحمل لان المركب يكون احد
جانبي الحمل ومثل هذا يقال في الزاد ايضا فليس كل من قدر على ما يتيسر من خبر وجب له
لم قادرا على الزاد بل بما يملك مرضا بعد اومته ثلاثة ايام اذا كان مترفها معاد العلم
والاطعمة المترفة بل لا يجب على مثل هذا الا اذا قدر على البيع معه بونه ثم المداومة
على الزاد والراحلة في اشهر الحج او وقت خروج اهل بلده لا قبله ولا بعده حتى لو ملكها
قبله فله ان يصرها الى حيث شاء حتى لم يبق له شيء عند خروجه على ما في شرح النفقة
عن شرح الطحاوي وليس يلزم عليه الحج على ما في التبيين وهذا قال في التبيين اذا كان
له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا قادم او خافا العزوبة فاراد ان يتزوج ويصير
الدرهم الى ذل لان كان قبل خروج اهل بلده الى الحج يجوز لانه لم يجب له اداء بده
وان كان وقت الخروج فليس له ذلك لانه قد وجب عليه وقال في فتح القدير شرط
وجوب الاستطاعة حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كونه ثم اسلم بعد ما اقتصر لا يجب
عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يجب حتى اقتصر حيث يتقرر
الحج في ذمته ديناه عليه الحرية والعقل والبلوغ والوقت ايضا فلا يجب قبل شهر
الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من مرفها الى غيم واذا هذا
قيدا في صيرورته دينيا اذا اقتصر هو ان يكون ما كان في شهر الحج فلم يجب والاولان
يقال اذا كان قادرا وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجونه قبل شهر الحج لبع
المسافة او قادرا في شهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يجب حتى اقتصر بقر دين
وان ملك في غيرها وصرها الى غيم لاشي عليه واقتصر في اثناسبع على الاول فقال
ولا يجب الا على القادر وقت خروج اهل بلده فان ملكها قبل ان يتأهب اهل بلده
للخروج فهو في سعة من مرفها حيث شاء لانه لا يلزمه التاهب في الحال وما ذكرنا
اول لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوائل الاشهر وهم يخرجون في اواخرها جاز
اخراجها ولا يجب عليه الحج انتهى ما في فتح القدير ثم القدرة على الزاد لا يثبت الا
بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا يثبت الا بطريق الملك والاجارة لا
بالعارية والاباحة فلو ذهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله سواء كان الاول
ممن يقتبر منتته كالاجانب ولا يقتبره كالابوين والمولودين لان شرائط اصل الحج
لا يجب عليه تحصيلها عند عهدها **ونفقة ذهابه وايابه فضلت** اي كل من الزاد
والراحلة **من حواججه الاصلية** من مسكنه وفرسه وسلاحه وثيابه وعبد
والا حرفة وقضاء ديونه واثاث بيته ولو كان له دار ليستغنى عن سكنه يجب
ليحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة الاصلية بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كسيرة
عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب
لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع
واشترى قدر حاجته وحج بالفضل لكان افضل والعبد الذي لا يستغنى عنه والمتاع
الذي لا يمتنه كالدار التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به وقال في قاضيان وقال
بعض العلماء ان كان الرجل تاجرا يعيش بالتجارة فلك ما لا مقدار مال يورث عنه الزاد

والراحلة

والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه ويبقى
له بعد رجوعه راس مال التجار التي كان يجربها كان عليه الحج والا فله وان كان حرفة
يشترط له وجوب الحج ان يملك الزاد والراحلة ذهابا وايابا ونفقة اولاده وعياله من وقت
الرجوعه ويبقى له آلات حرفته وحراثته ان كان من الحراثة من البقر ونحو ذلك يجب
عليه الحج والا فله وان كان صاحب صنعة ان كان له من الفساع ما يورث مقدار ما
يكفي لازده وراحلته ذهابا وايابا ونفقة اولاده وعياله من خروجه الى رجوعه
ويبقى له من الصنعة قدر ما يعيش به الباقى يجب عليه الحج والا فله انتهى ولو كان له ارض
وكرم فهو كالصنعة كما عرفتها **ونفقة عياله** اي من يلزمه نفقته شرعا على ما في فتح القدير
لان النفقة حتى يستحق له وحتى العبد مقدم على حواله نفقة ومن نفقة عياله كسوتهم
الرجوع عوده وعناجيج لا بد ان يكون له وقت يوم بعد رجوعه وعن ابو يوسف قوته
لانه لا يمكنه التكتب كما قدم في قدره بالشرع **من الطريق** لان الاستطاعة لا يثبت دونه
والاعتبار منه وقت خروج اهل بلده وان كان يخفى في غيره وحقيقة الامن ان يكون القادر
فيه السلامة على ما اختاره ابو الليث وعليه الاعتماد ونوسط البحر عند عدم الامن فيه
وقال الكرماني ان كان الغالب فيه السلامة عادة من موضع جرت عادة بركه يجب
ولا فله وسجونه وجيونه والقرات انما لا يجازيتم قيل ان من الطريق شرط لنفسه الحج
حتى لا يجب عليه الاضاعة فقه وهو المروي عن ابي جريح واليه ذهب ابن نجاش وقال القاض
ابو طاهر انه شرط لوجوب الاداء لائق النبي عليه السلام انما اقتصر الاستطاعة بالزاد والراحلة
من شل عنها فلو كان من الطريق من الاستطاعة لذكر ايضا لعدم جواز تأخير الدين
عن محله فلي هذا يجب عليه الا يضاء اذا مات قبل من الطريق لبثت اصل الوجوب
وذمت على هذا القول وانما اذا مات بعد من الطريق قال لا يضاء واجب بالاقا على
ما في فتح القدير **وزوج او محرم** اي من يخرج عليه تكا حها على التأييد بقرابة او رضاع وسواء
لمرأة شابة او عجوزة لا طلاق والتوصي ولا بد ان يكون بالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج
واما الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة فقالوا تسافر حتى يبلوغ ثم قالوا بلغت لا تسافر الا به وقال
ابن الطهامي ينبغي ان يكون معنى بلوغها لانتفاخها لا انتفاخا به لا تقان على السفر ولا تستحب
فانها غير مكلفة ما لم تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزم بلوغها وكما يشترط للمرأة المحرم
كذلك يشترط عدم العدة على ما في فتح القدير والاختلاف المار في من الطريق في انه شرط
لاصل الوجوب او لوجوب الاداء ثابت هنا ايضا فلي قول من قال انه شرط الاداء
وجب عليها ان تزوج ونحوه اذا لم يجد محرما وعلى قول من قال انه شرط الوجوب لا يجب
عليها التزوج **ان كان بينها وبين مكة مسافة سفر** لما رواه مسلم لا تسافر المرأة
ثلاثا الا ومعهما محرم ولا يها بد ون المحرم يخاف عليه الفتنة حتى اذا لم يكن محرمها
امينا عليها لا يجوز السفر معه لان الحق من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود
فيه وقال الشافعي يجوز لها السفر اذا خرج في رفقة ومعهما نساء فقات لخصوا الامن
بالمراقة ولنا ما روينا ولا يها بد ون المحرم يخاف عليه الفتنة وتزداد الفتنة
بانضمام غيرها من النساء اليها حتى حرمات الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها لانهما
لا تقدر على الركوب والنزول وحدها فيحتاج الى من يركبها وينزلها من المحارم والزنج

فمنعهم فانت الاستطاعة بخلاف من اسلمت في دار الحرب حيث يجوز لها الخروج الى دار الاسلام بل يحرم او زوج وان طالت المدة لضرورة الخوف على نفسها حتى لو وصلت الى جيبين المسلمين في دار الحرب وصارت امته لم تكن لها بعد ذلك ان تسافر بدون الحزم ويختلف ما اذا لم يكن بينهما مدة سفر حيث يجوز لها الخروج ايضا بالحرم لعدم شرط المحرم فيه الا ان تكون معتدة فانها لا يجوز لها الخروج اصلا وعن الجرح واليدين فيكون لها الخروج وصرفها بالحرم مسيرة يوم **ولا يحج بلا اصرها** ولها ان يحج بايها شاءت ولم يكن للزوج ان يمنعها من الخروج مع محرما اذا خرجت عند خروج اهل بلدها او قبله يوم او يومين ومنعهما من الاحرام الى ادى في المواقيت وبكة اليوم الترتيب وان احرمت قبل ذلك له ان يحللها **وشرط كون المحرم عا قلا بالغا** لعدم حصول العتامة من الجنون والفتن **غير محرم** لانه يعتقد اباحة مناجاته فلا تمان منه على نفسها **ولا فاسق** لعدم الامانة على نفسها ولو سلم فلا يحصل الحق ولا يضر كون المحرم ذميا غير محرم حتى بعد حصول الامانة **فقط** اي فقرة المحرم عليها لانها تنوكل به الى اداء المقصود **وتحج اي المرأة** مع المحرم **حجة الاسلام** احتراز عن حجة التطوع اذ ليس لها ان تحج مع المحرم للتطوع **بغير اذن زوجها** ثم في حق شرط البلوغ والحرية بقوله **فلو احرم صبي او عبدا فبلغ الصبي او انتفى العبد ففني كل واحد منهما لا يجوز عن فرضه** اي فرض كل منهما لان احرامهما لا ينفك لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض كصبي وقضا وشريع في الصلوة وبلغ فيها بالسن فوق ان يكون تلك الصلوة قضا فانها لا تنقلب لان نيته انفقته للنفل **فلا وقت اذا انقضى الصبي لم يبلغ بالسن ثم صلى بن لك الوضوء جازت صلواته** لعدم احتياج الوضوء الى النية والشرط الغير المحتاج الى النية في وجوده يعتبر حصوله لا تفصيله والاحرام شرط يحتاج في حصوله الى النية **وان جدد الصبي حرامه للفرض** اي بعد بلوغه قبل الوقوف بعرفة وفي حجة الاسلام **صح** عن حجة الاسلام كون هذا **بخلاف العبد** لان احرام الصبي غير لازم في ابتداء عدم الاهلية حتى لو تناول شيئا من محظورات الحج لم يلزمه شيء من الجاهر فيجوز نفعه والشرع في غيره وانما احرام العبد فلا يزم كونه غائبا به حتى لو اصاب سيدا كان عليه الصيام فلا يملكه الخروج عنه بالشرع في غيره فلو جده بعد عتقه لم يصح والكاثر والجنون بمنزلة الفتى فلو اسلم وافاق فجدد الاحرام صح كذا في الفقه **وفرضه** اي فرض الحج وهو اتم من الشرط والركن **الاحرام** وهو في اللغة مصدر احرم اذا دخل في الحرم وفي الشرع تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة وحصوله بالنية والتلبية فاذا نوى وتلبية احرم وثبت فرضيته بالاجماع وهو بمنزلة تحريم الصلوة وهو شرط عندنا لانه يرد الى الخلق ويحرم كل كثر ولو كان ركعا لما كان كذلك ويجوز تقديره على شهر الحج ايضا والركن لا يجوز تقديمه **والوقوف بعرفة** بوسعة وطواف الزبارة وهو الطواف بعد الوقوف بعرفة في يوم من ايام النحر ويكره تأخير من ايام النحر وفرضيتهما ثبت بالاجماع **وهما ركنا** لتوقف حقيقة الحج عليهما كما كان الصلوة بعد انقضاء النجاسة كمن عندنا الركن اربعة من سبعة اشواط والثلاثة واجب فلا خلاف في ان السبعة كلها ركن عندنا **وواجب الوقوف بمزدلفة** ولو ساعة وهو موضع اشد لعت فيه آدم مع حوا اى ناء والسمي **بذي الصفا والمروة** جبلين شرقيان الاول ما نزل الى جنوب البيت والثاني الى شماله وما بينهما

سنة وستون وسبعمائة ذراع **وزي بجار** للاقاق وغيره **وطواف القصد** ويستطوف الوعاء ايضا وقيل لانه سنة **لله فاق** الا انه ضعف عن الحاضر والكن ومن هو في حكمة ممن دون الميقات لا يجب عليه هذا الطواف بالاتفاق لانهم لا يفارقون البيت والوداع لفارق ولو تولى فاق الاقامة قبل الفراق وله ما من اهل مكة ولو نواها بعد اربع طواف الصدر **والحلق** اي قطع شعر الرأس بالموسى عند الخروج عن الاحرام او التقصير اي قطع شعر الرأس بشي **وكل ما يجب بتركه الدم** على ما سياتي بيانه **وبغيرها** اي غير الفرض والواجبات **سنة واداء** على ما سياتي بيانه **واشهر شوال وذو القعدة والعشر الاول من ذي الحجة** وهكذا روى عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير **وبكره الاحرام** لانه في الحج قبل شهر الحج ولو نحر له قبلها صح مع الكراهة وانفقد حجا فلا للشافعي فان عندنا لا يصح عن الحج بل يصح محرما بالعرف لانه ركن عندنا فلا يتحقق قبل اوانه وهو شرط عندنا على ما شبه الطهارة في حوزان التقديم على الوقت وانما كرهه صراعا عن الوقوع في المحظور بطول الزمان لا للتقديم وما روى مرفوعا المهل بالحج في غير شهر الحج مهمل بالعمدة فشا ولا يمتد عليه **والعرف سنة** عندنا وقال الشافعي في حق لقوله نعم وانما الحج والعرف لله نعم ولنا ما رواه الترمذي عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العرفة اوجبة هي قال لا واثبت يمينه فافوا فضل ولائها تؤدى نيته غيرهما فان من فاء الحج تجمل بها وذلك اشارة **السنة** واجبة له في الامة لان القرآن في النظم لا يقتضي القرآن في الحكم ولو سلم فقرانها انما هو في الاقام وذلك انما يكون بعد الشروع **والمواقيت** جمع ميقات وهو الوقت المعتبر استيعار للكانة المعينة الى امكنة التي يبتداء فيها بافعال الحج ولا يجوز تجاوزها للاحرام **لله شيتين** **ذو الحليفة** بضم الحاء المهملة ويقع الحرم موضع بينه وبين مكة نحو عشرين لاجل واتسع وبينه وبين المدينة نحو سبعة اميال وهو ابعد المواقيت من مكة **والشاذلية** **حجفة** بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهي على نحو ثلوث مراحل من مكة على طريق المدينة **والمرقيتين ذات عرق** هو عن مكة نحو مائتين وهو بكسر العين وسكون الراء المهملة **والجذبتين** الجذبة بدو معروفة من جزيرة العرب اولها من ناحية الحجاز ذات عرق وغيرها من سواد العراق فهي بين الحجاز والعراق **وقر** هو يسكن الراء جيل معروف مشرق على فوات ويقال له قرن المنازل وقرن المقالب وقال الجوهري هو يقع الراء وتلوه بانه بالغنغ قبيلة باليمن يقال لهم بنو قرن واويس منها والصواب في المقام السكون **واللمبتين** باليمن هو يقع الحجازية وفتح الراء من جبال تهامة على مرتلتين من مكة فان قيل كيف يصح هذا وقد قال في البخاري ان ابن عمر قال يرمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يهل اهل اليمن من يلم ولم اخفد هذه من رسول الله عليه السلام قلنا قال اراضى اليمن تشمل على نجد وتهامة وكذلك الحجاز وماذا اطلق كرجد كان المراد منه نجد الحجاز وسائر نجد بين جميعا **وقر** واذا قلنا ميقات اليمن يلم اردنا بها تهامة لاكل اليمن كذا في الكرماني **لا هلهيا** اي هذه الميقات لاهلها **ولن مريها** هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما في البخاري وغيره وطائفة التوقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لانه قد روي لان التقديم جائز بالاجماع على ما اشار اليه بقوله **ويحرم تأخير الاحرام عنها** **لن قصد** **دخل مكة** وجازا **المقدم** والذي ظهر منه ان من اتي ميقاتا من المواقيت لقصود

مكة وجب عليه الاحرام ويحرم تأخير سواه كان يتردد على ميقات احرام لا كالمكرك
اذ ان في الخليفة لقصد مكة وجب عليه الاحرام ويحرم تأخير الى حجة ميقات المشايخ
ويكون عليه ما دونه من ايجاب ان عليه دما وتغيبه في فتح القدير حيث قال المستور
خلافه في مواضع ونوره بما نقله عن الكافي الحاكم الشهيد قال ومن جاوز وقتة غير
محرم ثم اتى وقتا اخر فاحرم منه اجزاه ولو كان احرم من وقته كانا حرامين يؤيد
ما في الكافي ما دونه عليه السلام قال من لم يأت ميقاته من غير اهل بيت
جاء ميقاته الى الميقات الثاني ما دونه من اهل بيتان فعمل منه ان المنع من التأخير
في قوله عليه السلام لا يتجاوزوا الميقات لا باحرام مقيمت بالميقات الاخر قاله
اعلم ان البيت لما كان معظما شرفا جعل له حصين وهو مكة وحى وهو الحرم والحرم حرم
وهو المواقف حتى لا يجوز لمن دونه ان يجاوزها الا باحرام تقطعا للبيت والاصل فيه
ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا باحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد
حل له بغیر احرام بيانه ان من اتى ميقاتا بنيت الحج والعمرة او دخول مكة حاجة لا يجوز
الا باحرام لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الافاق وميقات اهل الليل والليل
لمن اراد دخوله بغیر احرام ان يقصد الافاق ببيتان يتردد عن من الليل فلا يحل احرام
لانه قصد مجاوزة ميقات واحد انتهى وهو في التقديم **افضل** لان المشقة فيه اكثر من
الاعمال اجزها والتقديم فيه اوفر وقيل انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في
مخطوطة **ويحل لمن هو داخلها** اي داخل الميقات والمراد بالداخل غير خارج فيشمل من كان
في نفس الميقات ايضا **دخول مكة غير محرم** اي حاجته بل قصد الحج والعمرة لا يكره دخوله
وفي اجاب الاحرام في كل مرة خرج بين فضاء روكا هل مكة حيث يباح طهر الخروج منها
بغير احرام بخلاف ما اذا قصد اداء النسك لانه يتحقق احيا تا فلا يخرج فيه **وقت**
اي وقت من لا يكون خارجا عن الميقات سواء كان في الميقات نفسها او داخلها **الحل**
قال في الهذلية معناه الحل الذي بين المواقف وبين الحرم لانه يجوز احراره من دورته
وما وراء الميقات الى الحرم وكان واحدا انتهى وقال في النهاية وهذا الدليل بطلان ما اذا
من معنى الحل بان المراد من الحل المطلق في قوله فوقع الحل الذي هو بين الميقات وبين
الحل الذي هو خارج الميقات اذ لو كان المراد منه خارج الميقات لما جاز لمن كان
داخل الميقات ان يخرج من دورته اهله كما لا يجوز ذلك للاق في الذي هو خارج الميقات
ظنا حل لمن كان داخل الميقات ان يخرج من دورته اهله علم ان المراد منه هو الحل الذي
هو داخل الميقات وبعد ذلك لا يتفاوت في حق داخل الميقات جميع امكة ذلك الحل
فيحرم من اى موضع شاء لو ردد الاثره انتهى وهذا لان ما وراء الميقات الى الحرم مكان
واحد في حقه **والمكي** اي من سكن في مكة او في ارض الحرم لان حكمها واحد في حق الميقات
على ما في فتح القدير **في الحج والعمرة والحل** لانه عليه السلام امر اصحابه بان يخرجوا
بالحج من خوف مكة وامرا خاصا لشدة عبه الرحمن ان يخرجوا من التعميم وهي في الحل
قبل بينها وبين مكة اربعة اميال وهي ميقات للمعتمرين ولان اداء الحج في عرفه
وهي في الحل فيكون الاحرام من الحرم يتحقق نوع سفر واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام
من الحل ليتحقق نوع سفر ايضا الا ان التعميم افضل لما رويناه من ان شاة الله قال

في النهاية ولو خرج المكي من مكة حاجة لم يبلغ الوقت وله يحا وزيه حتى عاد فله ان يدخل
مكة بغير احرام ولو جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام لانه لما دخل الميقات
من ارض مكة فخرج من كاهل ذلك الموضع **فصل في بيان الاحرام بعد بيان موقفه**
وان اراه من الحرم وان اراه من الاحرام ان يترك ان يقبل احراما ويقتضيه **ويحلق**
عائنه ثم يوضأ او يغتسل وهو افضل لانه عليه السلام اغتسل العزرة ولان
كل ذلك للخطاة والغتسل اتم فيها حتى تؤمر بها الحائض وان لم يقع عن الغسل العزرة لانه
بجمل الخطاة لا لاداء الواجب ولهذا لا يصح قيام الموضوء مقامه كافي في الحجته وهو
الاصل في كل غسل يكون للخطاة **والجس** اذا اراد فله جدي بغير وضوء **افضل**
وتسبيل لانه عليه السلام ايتروا رتبه ولا تخرج عن بيت الحيطه ولا بد
من شاة العزرة فذبح المزدحم في ذلك فذكرناه والخبر لا يوجب الى الطهارة فيكون افضل
والا زاد من الحضر والرواة من الكتب وفي النهاية في هذا تحت البيت
ويجوز على كونه الاحرام ويقتضي كونه الاحرام مكشوف **لو لم يمس ثوبا واحدا فيس**
عورة جازة والسنة ان يلبس الثوبين او رتبه **في طهارة** اي بالي طيب كان طيب
عنه بعد الاحرام ولا يصح في ظاهر الرواية ان يخرج من الميقات في كل من طيب
بما سبق عتقه بعد الاحرام لانه يتشعب بما بقي بعد احرامه وهو مجموع عن ذلك كالمسك
والعالية ووجه الظاهر ما رواه الشيخ ان عائشة طابت كفت اظنه رسول الله
صل الله عليه وسلم لا حرامه قبل ان يحرم وهو طلق ولان الحنوف عنه التلبيع
بعد الاحرام وما يقع في يومه بعد احرامه كالتابع له لا يصح له **وبطلان كفت**
حديث جابر راق رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في الخليفة ركعتين عند احراره
والاصل في الوقت المكروه ويجوز في المكشوفة **وان كان في وقت الحج** وهو الذي يرد الحج
قطر **يقولون** يعقبن الى الركعتين **للله** اي اريد الحج فيشتمل في وقت الحج حتى لان
اداءه في اذنية متفرقة او امكن بيتا بنية فلا يرد عن المشقة عادة فستل الله
الشعر بخلاف الصلوة لان مدتها قصيرة واداءها متيسر فله حاجة الى ذكره في هذا
الدعاء وان تولى الحج بقلبه احراره محمول بالمقصود **ثم يلبس ثوبا واحدا** اي
انه عليه السلام التي في غير صلواته وان يلبس ثوبا سبوت به واجله جاز وكفى افضل
لما رويناه ثم فسر التلبيع بقوله **لبسك اللهم لبسك لبسك** لا شرابك
لبسك ان الحمد بكسر الحاء عند محمد واكسا في الغراء على الاستسقاء من اذنية
الشاة ونقصها عند ابي جح على التلبيس اي لبسك لان الحمد والنعمة لك وعن الخطاء
الفتح رواية العاقبة والاول اصح عند بعض مشايخنا **والنعمة للصلاة الملائكة لبسك**
وهذا اجابة لادعاء الخليل على الاصح لما صححه الحاكم عن ابي عباس انما خرج الزهيم
عليه السلام من بناء البيت قال يا رب اني قد فرغت فقال اذن في التلبيس بالحج
قال يا رب وما يبلغ صوته قال اذن وعلى البدن قال يا رب كيف اقول قال
قل يا رب انما سميت عليك الحج حج البيت العتيق ضيفه من بين السماء والارض
ولا يتقصص لانها هي المواقف بارقا والرواة وعن محمد بن الفضل الزنك قال
اللهم فقل كان على الاصل في التلبيس في الصلوة فمن قال يصير به شارعا في الصلوة

قال يصير به عجزها ايضا ومن لا قوه في **زيادة الزيادة** عليها لما روي في الصحاح ان اجلا
الضمان كانوا يريدون عليها لانه لما بقى الشئ ما ظفرا العبودية فلا يمنع من الزيادة
صلى الله عليه وسلم يقول ان الزيادة على ما في الاذان وهو يخرج باع الصلوة
من الزيادة وكان ابن عمر يقول اذا استوت به راسك لتيك لتيك وتعدك في
يمين يديك واليمينات اليك والعمل ليدك والقياس على الاذان فاسد لوجود الفارق
بينهما **الحكمة التي نزل بها** اي الحج والعمرة **فقد اخرجها** اي اخرجها عن الزموم اليه فلهذا
عقله في الزموم التلبية فلا ينفذ على الله العبادت التي يشتمل على ان كان محلة
فلا بد للشرع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تلبية او غيرها عرجا او غيره
او ما يقصد به الذكر كقلية الهدى ولكن العرف افضل وقال الشافعي ابو يوسف
في رواية عنه انه يصير شاة عرجا عرجا تلبية لانه التزم الكعبة عن ارتكاب
المحظورات وكل ما هو كذلك يحصل للشرع فيه يجوز التلبية لانه التزم الكعبة عن ارتكاب
الكعبة في الاحرام ممنوع لجواز التزم بنية الاحرام الاصل فقط بخلاف الضوم
فان الكعبة فيه ركن فشملة التلبية قصدا وفي فتح القدير اذا اجمع الاحرام بان يمين
على احرام يمين الحج او العمرة جاز وعليه التقييد بقل ان يشرح في الاذان فاقام يمين
حق طواف شوط واحد كان احرامه للعمرة وكذا اذا احصر قبل الاذان والتقييد
فقط بيمين يمين العمرة حتى يصيب عليه قصدا واما لا حجة وكذا لا جامع فانه
ووجب عليه المضي في القاصدا فما يجب عليه المضي في عرجا ولو احرم يمينها لم
قائما بحجة فالاول للعمرة او بغيره فالاول بحجة ولو لم يقابل في ايضا شيئا كان
تقاربا لانه عرجا شيئا وعليه فليحج حجة وعرجا شيئا يخرج عن العهد يمين ولا
يكون قاصدا لانه احصر قبل يمين واحد ويقضي حجة وعرجا وان جامع مضي فيها وقصبا
لأن شاء جمع وان شاء فرق **فليقق الوقت** اي الجماع وقت الغش من الكلام وفي فتح القدير
الوقت الجماع او ذكوا الجماع وهو حجة بحجة التلبية فان لم يكن بحجة فهو لا يكون
وقت **والوقت** اي يخرج عن حد وهو الشرح **والحد** اي الحظام مع الرفق او
بالحكماء والتمسك بوي وقيل هو حد الشكرين والاصل في هذا قوله تعالى فلا رقت ولا
تقتلون ولا جلاله في الحج لا يمتنع على صفة التقي والادب المثل في كلام الله تعالى
من بعض الاشخاص **ومثل صيد البر** لقوله تعالى من صيد البر طعمه مأكلا
ومحرم عليكم صيده البر ما دام في الماء **والله اعلم** عليه الاول ما يكون
حظرا والشافعي لا يكون غائبا والاصل فيه ما في الصحاح من حديث ابي قتادة انه اذا
حاده وحش وهو صول واصحابه يرمون فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يصا به هل اعتم
هل يشترط هل هذا المثل هذا الا قال فكلوا ولا تكلوا منها الا لالة الا من من الصلوة
كمن يتوكله ويعده عن الاعين فكان جناية **وقتل القتل والتطيط** والتدقيق
المحيط بالمشاوشم الرياض والاشجار والطيبة **وقلم الظفر** لانه من قضاء النفس
سواء قلمه بنقشه او غيره بامر او قلم ظفر غيره الا ان الكثرة بحيث لا يتوغل لايامه
عليها في المحيط **وعلى شمر** فانه لا يذنب من الابط والمعاينة وغيرها وشعر الوجه
داخل في الرأس لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم وشعر الجسد والوجه على شعر الرأس

دلالة **وقص لحية** لانه في معنى اللقوة ولان فيه ازالة الشك وقضاء النفس **وشعر**
رأسه او وجهه وقال الشافعي يجوز للرجل ستر الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في
رأسه واحرام المرأة في وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تحرقوا وجهه ولا رأسه فانه
يؤتى يوم القيمة ملبيا قاله في محرم فوقي ولان المرأة لا يستر وجهها فالرجل اولى بمعنى
ما رواه الفوق في تقطية الرأس يعني الفرق بين احرامها بحيث يجوز للمرأة تقطية الرأس
ولا يجوز للرجل ذلك لان يغطي الرجل وجهه في الاحرام **وعسل رأسه او لحيته بالخل**
لانه نوع تطيب ولانه يقلل هوام الرأس وفيه اشارة الى انه لو غسل بالصابون والخرق
او الماء القراح ليس عليه شئ بالإجماع على ما في شرح الطحاوي **وليس يقص وسراويل**
او قباء او عمامة او قلنسوة او خفين الا ان لا يجد ثقلين فيقطعهما من اسفل
الكعبين لما روي البخاري عنه عليه السلام انما ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال
في آخره ولا خفين الا ان لا يجد ثقلين فيقطعهما اسفل من الكعبين اي معقد الشراك
لا العظم الناق بين طرف القدم كما هو المراد في الوضوء **وليس ثوب يصنع بزعفران**
او ورس او عصف لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم ثوبا مشته زعفران ولا ورس
رواه البخاري والعصف في معناها **الا ما غسل حتى لا ينقص** اي لا تظهر له راحة
كما ان محمد بن قيس نقل الهداية بان المنع عن لبس المصبوغ للراحة لا اللون الا يرى
انه يجوز لبس المصبوغ بغيره لانه ليس له راحة طيبة وانما فيه الزينة والاحرام
لا يمنها حتى قالوا يجوز للمحرم ان يتحلى انواع الخلي وتلبس الحرير وعن محمد بن ابي
سنان ان لا يتعدى منه الصبغ وفي فتح القدير وكذا التفسيرين صحيح **وجوز الغسل**
ودخول الحمام لما رواه البخاري ومسلم ان ابا ايوب الانصاري وهو محرم وقال هكذا
رايت رسول الله عليه السلام يفعل وان فقد الاجماع على جوبيا غتسا للجنب محرم
ومن المستحب لا غتسا لدخول مكة ولما في البخاري معلقا ان ابن عباس قال يدخل
الحرم الحرام **والاستظلال بالبيت والحمل** وقال مالك واحد يكره الاستظلال بالغطاء
وما اشبه ذلك لانه يشبه تقطية الرأس ولنا ما رواه مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يستظل بثوب عن شدة الحر وان عثمان كان يضرب له فسطاط ولانه لا يمس يده
فاشبه البيت **وبشد الهيمان في وسطه** وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره
لانه لا ضرر فيه ولنا انه ليس في معنى لبس المحيط فاستوت فيه المائتان ونقص
بشد الا زار والرداء مجمل وغيره فانه مكروه بالإجماع وليس في معنى لبس المحيط
بان الكراهة فيه ثبت بنقص ورد فيه وهو قوله عليه السلام ان ذلك الجبل
وبذلك قاله لرجل حتى رآه قد شد فوق ازاره جلودا لنقص فيا نحن فيه ومقابلته
عدوه لضربة الدفع ويكثر التلبية **داخيا** اي بالتلبية **صوته** لقوله عليه السلام
افضل الحج العم اي دفع الصوت بالتلبية **عقب الصلوات وكما عدا شرفا او**
هبطا واديا **اولق ركبانا** جمع ركب وهذا خارج مخرج الغالب لانه اكثر التلبية
اذ ان بعض الجماع بعضا اخر سواء كانوا اما شين او راكبين على ما اشار اليه
في النهاية **وبالا سحار** لما روي عن الصحابة وصحابة الله تعالى عليهم كانوا يلبسون
في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلاة فيؤتى بها عند الانتقال

من حال الحال كما في الصلوة **فصل فاذا دخل الى الحرم مكة ابتداء بالمسجد**
لما روى انه عليه السلام كما دخل مكة دخل المسجد ويدل عليه ايضا عموم ما في الصحيحين
كان النبي عليه السلام اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد ف صلى فيه ركعتين قبل ان يجلس ثم يمشي
لناس ولا في الحق زيارة البيت وهو فيه ولا فرق بين الدخول ليلا او نهارا ولا ما روى
النسائي انه صلى الله عليه ولم دخلها ليلا ونهارا دخلها في حجة نهارا وليلا في غيره واما
سواء في حق الدخول لا ذاء ما به الاحرام وما روى عن ابن عمر انه كان يقول عن الدخول ليلا فليس
تقربا للسنة بل مستغفلة على الحاج من السراى ولانه دخول بلد فلو تحقق باليوم الى
فاذا عاين البيت كبر وهلل لحديث جابر انه عليه السلام كان يكثر ثوبا ويقول
لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ويرفع يديه
لان الدعاء عند رؤيته مستجاب ومحمد لم يبع في الاصل لشاهد الحج شيئا من الدعاء
لان السهوية يذهب بالرفقة لانه يصير بمن يكثر تحفوفه بل يدعو بما بدا له ويذكره
كيف بدا له متضرعا وان تبرك بالما نور منها فحسن **وابدء بالحجر الاسود فاستقبل**
لانه مفتتح الطواف وهذا الاستقبال في ابتداء الطواف سنة لا واجب عندنا **وكبر**
وهلل **داضا يديه** لما روى انه عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر وكبر وهلل
داضا يديه وقال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر وكبر
روى انه عليه السلام قال لعمر لا تراحم على الحجر فتؤدي الضعيف ان وجدت غلوة
فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل **كالصلوة** لان الطواف صلوة حكمة **ويقبله**
ان استطاع من يجزأه لما روي انه عليه السلام من حديث عمر ولا في الاستلام سنة والنحر
عن ابناء المسلمين واجب روى عن علي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
لما اخذ ذرية بنى آدم من ظهر آدم وقرره بقوله الست بربكم قالوا بلى اودع اقرارم
الحجر فمن استلم الحجر فهو محبدا العهد بذلك الا قرار والحجر يشهد له يوم القيمة **واستلم**
اي تناوله باليه او بالقبلة او مسحه بالكف وتقبيله **او يمسه شيئا في يوم كالحجر**
ويقبله لما روى عن ابن عباس ان النبي عليه السلام طاف على بعير يستلم الركن فيحس
تعلما للجوار وفي شرح البخاري لقاضي زكريا عن الدارمي ولوازيل الحجر والعباد بالله فان
قبل موضع واستلمه **او يشير اليه** اي الى الحجر **مستقبلا مكبرا مهلكا** جاءه على يده
الى الحجر ون السماء حامدا لله **تقف ومصليا على النبي عليه السلام** لما روى انه عليه السلام
اشار اليه شيء في يوم وكبر وطوف **اخذا عن يمينه** اي يمين الطائف هذا شروع لبيان
مبدأ الطواف وهو الحجر وان اقتنع من غيره لم يذكره في الاصل واختلت المتأخرين
قل لا يجوز لان امر الطواف محل فالحق فعل النبي عليه السلام بيان الله فيفرض البعدين
وقيل يجوز لان الامر بالطواف مطلق لا محل لكن الافتتاح من الحجر واجب لانه عليه السلام
لم يركه قبل باليمين لانه لو اقتنع بيساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سنة
اشواط يعتد بطوفه عندنا ويعيد ملء عام بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فله
دم **ثم ياتي الباب** اي باب الكعبة فيصير البيت في الطواف على يساره لانه كعبته واحد
للامام فكما ان المقتد الواحد يقوم على يمين الامام والامام يصير على يساره فكذلك هذا
وقد اضطجع رواه بان جعله تحت ابطه الايمن واليقط فيه بلقطة الثنية على

في النسخ والذي في الهداية والوقاية بلقطة المفرد وهو الظاهر **على كعبته** **اليسرى** هكذا
روى عن رسول الله واصحابه وهو سنة **ويجعل يداه وراء الحطيم** وهو اسم وضع
فيه الميزاب سمي بالحطيم لانه حطم من البيت اي كسره فيكون الفيل بمعنى المقبول او
لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله تحت علم اجابه في الحديث فيكون بمعنى الفاعل على
ما في الخبر وهو من البيت لما رواه البخاري ان النبي عليه السلام قال لعائشة صلى الله فان
الحطيم من البيت الا ان قوتك قصرت بهم النفقة فاخرجوه عن البيت ولولا ذلك لكانت قوتك
بالجاهلية لتقتضى بناء الكعبة واظهرت قوا عدا الخليل وادخلت الحطيم في البيت ولئن
عنت ال قابل لا فعلت ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الى زمن عبد الله
ابن الزبير ففعل ذلك واظهر قوا عدا الخليل ودخل الحطيم في البيت فحضر من الناس ما قل
كره الحاج ذلك فقتضى وبني على مكان في الجاهلية فاذا كان الحطيم من البيت فلو بد من
ادخاله في الطواف حتى لو تركه في الطواف يؤمر باعادة من الاصل او على الحطيم عادام بمكة
ولم يبدل لانه لم يتركه الواجب الا انما اذا استقبل الحطيم وحده لا يصير به الصلوة لانه
رفقة السجدة الى الكعبة في الصلوة ثبت بنسخ الكتاب وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر العا
وما ثبت بالنسخ لا ياتي بان ثبت بحجز الواحد وفي فتح القدير وليس الحطيم كله من البيت
بل سنة اذ روى عنه فقط من البيت الحديث عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سنة
اذا روى من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم والمراد بالحجر كبريا كما هو الحطيم
رواية البخاري ان فيه قبر هاجر واسماعيل عليهما السلام **سبعة اشواط** اي يطوف سبعة
اشواط كل شوط يبدأ من الحجر وينتهي اليه فهو شوط **يرمل** اي يهتز في مشقة الكعبتين
كالبارز يتختر بين الصفتين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلافة للمشركين
حين قالوا اضناهم حتى يشرب فاضطبع رسول الله عليه السلام فرمل ثم بقي الحكم بعد
ذوالاسباب في زمن النبي عليه السلام وبعده الى ان روى جابر وابن عمر ان النبي
عليه السلام طاف يوم النحر في حجة الوداع **فرمل** في الشاؤ الاول ولم يبق
المشركون بمكة عام حجة الوداع في الشاؤ الاول منها اي من الاشواط السبعة
ويمشي في الباقي على هيئته اي على السكينة والوقار على ما اتفق عليه رواه شك
رسول الله ولوزاخره الناس في الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل حتى يقف على
وجه السنة لانه لا يد له فاذا قامت قات بلا بدل فلا بد ان يقف حتى وجد
مسلكا بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدله ويستلم الحجر على امر به
ان استطاع لان اشواط الطواف ركعات الصلوة فكما يفتح كل ركعة بالكبير يفتح
كل شوط بالاستلام الحجر وان لم يستطع استقبل وكبر وهلل ويختم طوافه **بالركعة**
واستلام الركن اليماني طواف الشام لانها بلاد على يمين الكعبة كلما مر به حسن
في ظاهر الرواية وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرها فان النبي عليه السلام كان
يستلم هذين الركنين لا غيرها ثم يصلي ركعتين عند المقام اي مقام ابراهيم عليه السلام
وهو الحجر الذي بينه اثر قدميه او حيث يشير من المسجد واما واجبات اي
عندنا وقال الشافعي مستثنان لعدم دليل الوجوب وثنا قوله لم يصلي الطائف
لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وقد ثبت في الصحيحين فعله عليه السلام

ثلاثا ركعتين بعد كل اسبوع لما رويناه وهذا طواف القدوم ويقال له طواف النية
وطواف القاء وطواف اول العهد وهو ستة لغز لمقيم مكة وقال مالك واصبه
عليه السلام من اتي المسجد فليحبه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والار
المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحفة
وهو دليل الاحتياط لان النية في اللغة اسم لا كرام بيتنا اية الانسان على سبيل التبرع
وليس على اهل مكة طواف القدوم لا تقدم القدوم في حقه ثم يعود ويستلم الحجر
لما روي انه عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر واستلمه ولا في كل طواف بعد
يعود فيه الى الحجر فيستلمه لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذلك السعي يفتتح
به بخروجه اذ لم يعد سعي ويخرج الى الصفا عقيب استلام الحجر وفي الحقيقة تأخر
السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة اولى بكونه واجبا فجعله تابعا للقرن
اولى كنهتم جعلوه عقيب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة
يوم شغل من الذبح ورمى الجمار ويحذف لك فكان جعله تابعا للمسنة اولى تحقيقا على
فيصعد عليه وليستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عليه السلام واض
يدعى للدعاء ويدعو بما شاء لحاجته لما روي انه عليه السلام صعد الصفا حتى
اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعى الله ولا في الشاء والصلوة على النبي
عليه السلام يقدمان على الدعاء تقريرا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والزم
سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت مبرئ منه لان الاستقبال هو الذي
بالضعف ويجوز الخروج اليه من اي باب شاء وانما خرج رسول الله من باب الصفا
لكونه اقرب الابواب التي الى الصفا لانه سنة ثم يخط نحو المروة ويمشي على
فان ابلغ بطن الوادي بين الميلين الاخيرين يسمى سعيها حتى يجاوزها لما روي
ان النبي عليه السلام لما انتصب قدماء في بطن الوادي سعى حتى انتهى الى ذمام سابق
وهو يقول يا غفر وارحم وجاهدنا فاعلم انك انتا لا اعتراض الاكرم ويفعل على المروة
كفله على الصفا من التكبير والتهليل والصلوة على النبي عليه السلام والبقاء لحاجة
وهذا شوط اي الذهاب من الصفا الى المروة شوط فيسمى بينهما اي بين الصفا والمروة
سبعة اشواط يبدأ اي الشوط الاول بالصفا ويختم اي الشوط السابع كذا في رواية
بالمروة ظاهر المذهب على ما في فتح القدير ان كلا من الذهاب الى المروة والرجوع
منه الى الصفا شوط وعليه مشي المص وهو مختار اكثر الفقهاء وقال الطحاوي
انه يطوف بينهما سبعة من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا
شوطا بل يعتبر من الصفا او وسيلة لتحصيل الشوط الثاني وفي النهاية واذا
والاصح ظاهر الرواية لان رواية ذلك رسول الله اتفقوا على انه طواف بينهما
سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا كذا في المبسوط فان
فعل الظاهر ان الفرق بين الطواف والسعي هي كان مبدأ الطواف هو المنتهى من الحجر الى الحجر
دون السعي احيى بان الطواف دورات لا يتاقي الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى
واحد بالضرورة وانما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عود
على بدء ثم هذا السعي واجب عندنا لاركان وقال الشافعي ان كان لقوله عليه السلام

كتب

كتب عليكم السعي فاسعوا ولما قوله قد فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل
بالاباحة فينبغي الركبة والايجاب الا انا عدلنا عنه في الايجاب عملا بما رواه لانه
جزوا حد يوجب الايجاب ولا في اول ما تلونا به يقتضي الغرضية لان الله تعالى قال
ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر مع شعيرة بمعنى المداومة فيقتضي الغرضية
واخرها يقتضي الاباحة فعلنا بهما وقتنا بالوجوب ولا في الركبة لانه ثبت الا بربيل
فقط ولم يوجد لان ما رواه طي الثبوت ومعنى كتب محمول على التثنية استجابا فاذا
فخرج السعي يدخل المسجد ويصلي ركعتين كذا في قاضيهان ومثله يستعمل في الاباحة ثم يقيم
بمكة محمدا لا تخرج بالجمع فلا يخل قبل اتيان افعاله ويطوف بالبيت فلو ما اراد
لان يشبه الصلوة والصلوة جبر موقوف فكذا الطواف لانه لا يسمى عقيب هذه
الطواف وهذه المدة لان السعي لا يجبا لامة واحدة وانما بالسمي عز مشروع
لكن يصلي بكل اسبوع ركعتين فاذا كان اليوم السابع من ذي الحجة خطب الامام
خطبة واحدة من عيران يجلس فيها بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها المناسك
اي الخروج الى منى والعرفات والصلوة فيها والوقوف والا فامنة وكذا الخطب
في اليوم التاسع بمرقات خطبتين يجلس بينهما قبل صلوة الظهر ويخطب ايضا في الحادي عشر
بين مثل خطبة اليوم السابع لاختبة التاسع ففعل هذا كان في الحج ثلاث خطب ففعل
بين كل خطبتين يوم وقال زفر يخطب في ثلاثة ايام متوالية اولها يوم التروية لانها
ايام الموسم ومجتمع الحاج قلنا ان الحق منها التعليم فيوم التروية ويوم النحر ايضا اشتغال
تكان ما ذكرناه انفع لهم فاذا صلى العجوز يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قبل انما
سعى بذلك لان ابراهيم عليه السلام راي ليلة التروية كان قائما يقول له ان الله يامر بك
بذبح ابنك هذا فلما اصبح تروى في فكر فذبحه من الصباح الى الرواح آمن الله تعالى
هذا الحكم من الشيطان فمرثمة سعى يوم التروية فلما امسى راي مثل ذلك ففرق الله بين الله
تعالى فيسعى يوم عرفة ثم راي مثله في الثالث ففهم يحرم فيسعى يوم النحر وفي سعى يوم التروية
لان الناس يركبون بالماء من العطش في هذا اليوم ويحملون الماء بالروايا الى عرفة ومنى
وانما سعى يوم عرفة لان جبريل عليه السلام علم ابراهيم المناسك كلها يوم عرفة فقال
علمت المناسك خرج الى منى كذا في الهداية وقال في فتح القدير ظاهر هذا التركيب اعتبار
صلوة النحر بالخروج الى منى وهو خلاف السنة ثم نقل عن المرتضى انه قال يخرج الى
منى بعد طلوع الشمس قال وهو الصحيح ويدل عليه ايضا حديث ابن عمر على ما سنذكر
فيتم بها الى صلوة فجر يوم عرفة ثم يتوجه اي من منى بعد صلوة النحر فيها يوم عرفة الى
عرفات لما روي عن ابن عمر ان النبي عليه السلام صلى بالنحر يوم التروية بمكة فاذا طلعت
الشمس راح الى منى فصلى بمى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والنحر ثم راح الى عرفات
ولوبات بمكة ليلة عرفة وصلى بها النحر ثم عدا الى عرفات ويترجمنا جزاه لانه لا يتصل
بمنى في هذا اليوم اقامة نسك والتمسك فيها الى طلوع الشمس ليس بملك بخلاف
الوقوف في عرفات فانه ثبت بالدليل ولم يوجد في ذلك فلم يكن نسكا فيعرف تركه لكنه
اساء لتركه الا قداه برسول الله عليه السلام فاذا رآنا الشمس خطب الامام
خطبتين كالجمعة اي خطبة الجمعة بان طس بينهما الا انه لو ترك الخطبة ههنا او خطب

قبل الزوال اجزاء واساء بخلاف خطبة الجمعة على ما عرفت وعلم فيها المناسك الى الوقوف بعرفة
 والمزلفة وروى الجار والنج والخلق وطواف الزيادة وصلى بعد الخطبة بالناس الظهر والعصر معا
 اي في وقت الظهر قال في الهداية هكذا فعله رسول الله عليه السلام وتعبقه في فتح القدير وقال
 ولم يخر في حديث فيه تفصيل على خطبتين كالجمعة بل ما افاد انه خطب قبل صلوة الظهر وحديث
 جابر وعبد الله بن الزبير ان النبي عليه السلام لا زاعت الشمس امرين حتى فركب حتى لا يطير الواد
 اي منزل الامام الذي يزل به بركة جمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس فاذا ان الخطبة بعد
 وهو من هب ما لك وحجته حديث ابن عمر ولا يخطبة وعقد وتذكير فاشبه خطبة العيد
 قلنا الموق منها عليهم المناسك لا يجوز الوعد وحديث ابن عمر انه ابن الخطاب بن ابي سفيان
 الخطبة الجمعة جواب ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام المنبر وعنه
 انه يؤذن بعد الخطبة لما روينا من حديث جابر باذان واقامة لما روينا ولا يصح في وقت
 قبل وقته المهود فيعذر بالاقامة اعلاما بان شرع في الصلوة لا يتطوع الامام ولا يقوم بين
 الصلوتين اصل لما في سلم انه عليه السلام جمع بينهما ولم يصل بينهما شيئا ولا سبب الجمع عندنا
 الشك وتحصيل الوقوف المقوم والصلوة بينهما محل هذا الحق فلو تطوع فعل مكرها واداء
 العصر فظاهر الرواية وقال محمد لا يبين والاصح ظاهر الرواية لان الجمع على خلاف القياس في
 فيه جميع مورد النقص وشرط الجمع صلاحهما مع الامام فلو قالها لان سبب الجمع هو الحاجة
 تحصيل من الوقوف والمنفرد وغيره وهذا الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع ايضا فلا يشترط
 الامام ولا يوجب ان المحافظة على الوقت فرض بالنقص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو
 الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم اما شرع لصيانة الجماعة لانه يصير عليهم الاجتماع للصلاة
 بعد ما تقرقوا في الوقت لا لتحصيل الوقوف اذ لا منافاة بين الوقوف والصلوة لان الوقت
 لا ينقطع بالاستغفار بالصلوة هكذا قالوا لكنه مخالف للاصل لما ران سبب الجمع عندنا
 قضاء الشك وتحصيل الوقوف لان يقال انه اصل الامامين لكن الامام النووي يصرح في
 شرح مسلم انه اصل ابي حنيفة وقال في شرط الامام في العصر خاصة لانه هو المقترع وقت
 والجماعات ما ثبت على خلاف القياس يعتبر فيه جميع ما ورد به النص والمراد بالامام هو
 الامام الاعظم وانما ثبت على ما في التبيين وغيره فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما وكذا في غيرها
 بالجمع فيما اى في الصلوتين عند ابي حنيفة حتى لو صلى الظهر مع الامام غير محمد او محمد بالفرق ثم
 احرم بالجمع في وقتها الا في وقت الظهر وعندها لا يشترط الاحرام الا في العصر على ما
 في التبيين وكذا عند زفر بن علي في الغنية ولا يوجب ان ما ورد على خلاف النص يعتبر فيه
 ما ورد به النص وما ورد به النص الاحرام فيها ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال في
 رواية لان الشرط يتقدم المشروط وفي رواية اخرى يقتضي التقديم على الصلوة لان الوقت
 يتم اي بعد الجمع بين الصلوتين يعقد ركبا مع الامام بوصوه وغسل وهو السنة قريب جيل
 الرخصة وعرفات كلها موقفت الا بطن عرفة هي واجزاء عرفات قيل راي النبي عليه السلام
 فيه الشيطان فنهى عنه فكان هذا الظاهر انتهى عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويستقبل
 القبلة لقوله عليه السلام خير الموضع ما استقبلت به القبلة وافيد به بطا من
 مكبر المهاد ملتبسا قال مالك يقطع التلبية كما يقف بعرفة قلنا ان النبي عليه السلام ما زال
 يلبى حتى اتي جرة العقبة فصلى على النبي عليه السلام داعيا لاجلته لقوله عليه السلام فضل

دعاء يوم عرفة وفضل ما قلته انا والنيقون من قبل لا اله الا الله وحده لا شريك له
 له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير روى
 الترمذي يجهده لان النبي عليه السلام اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامتته
 فاستجيب له الا في الدعاء والمظالم ويقض الناس وراى الامام بقره مستقبلين سامعين
 لقوله ثم يعرضون مع الامام بعد الغروب الى من دلقة لانه عليه السلام اقام بغير غروب
 الشمس ولا في فيه اظها ربحا لغة المشركين لانهم كانوا يعرضون قبل غروبها وكان
 عليه السلام يمشي على راسه في الطريق على عيشة وينزل بقرب جبل قرح لانه عليه السلام
 كان ينزل عنقه وكذا ولا ينزل على الطريق خوفا من تضيق على الناس فينزل عن يمينه
 او يساره وصلى الامام الاعظم او ناسبه مع الناس المغرب والعشاء في اول وقت
 العشاء مقدما على العشاء حتى لو اخر اعاد العشاء ما لم يطلع الفجر على ما في شرح الثغاية
 عن الظهيرية باذان واقامة واحدة وقال في باذان واقامتين واخاره الطحاوي
 لما في الصحيحين ان النبي عليه السلام صلاهما باذان واقامتين واعتبارا بالجمع بعرفة
 ولما روى عن جابر انه عليه السلام جمع بينهما باذان واقامة واحدة وقال فيهما
 ترجيح الاختيار الطحاوي ان ما اتفق عليه الصحيحان ان لم يجمع على حديث جابر
 الفقه به مسلم حتى يتساخا كان الرجوع الى الاصل يوجب تعدد الاقامة بتعدد
 الصلوة كما في قضاء الغواش بل اولى لان الصلوة الثانية هنا في وقته فاذا اقيم
 الاولى المتأخرة عن وقتها المهود كانت الحاضرة اولى ان يقام لها بعدها انتهى
 قلت لزوم تعدد الاقامة بتعدد الصلوة انما هو فيما تقدمت اوقاته وهذا ليس
 كذلك والقياس على القضاء فاسد لانه اداء لا قضاء لانه انما اخرج عن وقتها
 المهود باذان الشرع ثم الجواب عن قياسه على الجمع بعرفة ان العشاء هنا في
 وقته المهود فلا يفرق بالاقامة اعلاما لهم بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على
 وقته فاخر فيها لان اعلام ثم لا يتطوع بينهما كما في الجمع بعرفة لانه يحل الجمع ولو
 تطوع او نشأ على شيء اعادة الاقامة وكان ينبغي ان يعيد الاذان ايضا الا اننا
 اكتفينا باعادة الاقامة كادوى لانه عليه السلام صلى المغرب بمزدلفة ثم اكل الطعام ثم افرد
 الاقامة للعشاء ولا يشترط الجماعة في هذا الجمع عند ابي حنيفة لان المغرب مؤخره عن وقتها بخلاف
 الجمع بعرفة واداء الصلوة بعد خروج وقتها المهود وليس مخالف للقياس فلا يوجب اعادة
 مورد النص ومن صلى المغرب في الطريق او بمرقات فعليه اعادة ما لم يطلع الفجر خلافا
 لابي يوسف لانه اذاها وقتها فلا يجب اعادة ما لم يطلع الفجر الا ان التاخير
 من السنة فيصير مسيئا بتركه ولها ما روى لانه عليه السلام قال لا سامة في طريق
 المزلفة الصلوة امامك اي وقت الصلوة وهذا القول منه دليل على وجوب التاخير
 لانه قاله حين ساله عن وقتها وهذا من المشاهير في الصدوق الاول لامن الا حاد
 فثبت به الوجوب وانما وجب التاخير لانه يمكنه الجمع بينهما بالمزلفة والامكان
 ما لم يطلع الفجر فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر بصير جماعة بينهما وانما اذا
 طلع فلا يمكنه الجمع فصقلت الاعادة ويبقى بمزدلفة فاذا طلع الفجر يوم النحر
 بمزدلفة صلى الامام بالناس الفجر فليس لما روى عن ابن مسعود انه عليه السلام صلاها

يومئذ بغلس ولان في التعليل دفع حجة الوقوف فيجوز تقديم العصر ووقف
مع الناس ولو ساعة بالمسعى للحرام وهو الوقوف واجب عندنا لا ركن حتى لو تركه فغيره
لا يبطل حجته ويلزمه الدم وقيل ركن لقوله تعالى فاذا ذكر الله عند المسعى للحرام ولان
ما روي عنه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل على ما في البخاري ولو كان ركنا لما
ضل ذلك لان الركن لا يجوز تركه بغير عذر والمذكور فيما ذكره الذكر وليس بركن
بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه السلام من وقف هذا الموقف فمكنا
افاضل من ذلك من عرفات فقد تم حجته على تمام الحج وهو من امارات الوجوب
وصنع كما صنع في عرفات من التعميد والتكبير والتهليل والصلوة على النبي عليه السلام
والدعاء لما جئتك لان النبي عليه السلام وقف في هذا الموقف يدعوه حتى يروى
صديق ابن عباس واستجاب له عاده لانه حتى الدماء والمطالم ومن دلفه كلها
موقف الا وادى بحسره لقوله عليه السلام المزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى
حسره فاذا اسفل الصبح نفرا امام والقوم معه قبل طلوع الشمس الى منى لان النبي
عليه السلام دفع قبل طلوعها قبلا فيها يرى جرة العقبة من بطن الوادي سبع حبات
تخصي الخنزف لقوله عليه السلام عليكم حصي الخنزف كيلو يتاذي بعضكم بعضا ولورى
بأكبر منه جاز وكذا الورهاها من فوق العقبة جاز لان ما حولها موضع الشك الا ان
الافضل من بطن الوادي لانه عليه السلام فعله كذلك ووقف جواز هذا الرمي بعد طلوع الفجر
من يوم النحر الى طلوع الفجر من اليوم الثاني لكنه قبل طلوع الشمس وبعد غروبها مكره وبعد طلوعها
الى الزوال مستحب وبعد الزوال مباح على ما سياتي بكتب مع كل صلاة على ما روي عن ابن عمر
ولو سجد مكان التكبير اجزاء لحصول الذكر ويقطع التلبية باقوالها الحديث جاز بان يركل
صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جرة العقبة ولا يقف عندها
لان النبي عليه السلام لم يقف عندها وكيفية هذا الرمي ان يضع الحصاة على ظهره
ابهامه اليمنى ويستعين بالمسحاة ومقدار الرمي ان يكون بين الرمي وبين موضع
الاسقوط خمسة اذرع على واية الحسن عن ابي جهم ولو طرحتها طرعا اجزاه لان
رماه الى قدميه الا انه مسموع لتركه السنة ولو وضعها لم يحرمه لانه ليس بركن
وماها فوقف قريبا من الحرم تكفيه لان هذا المقدار مما لا يمكن الاصران بما
ولو وقف بعيدا منها لا يحرمه ولورى سبع حصاة جملة فحدة واحدة فيلزم
ست سواها وبأخذ الحصى من اى موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك مكره
ولو فعله اجزاه عن التسك لوجود الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء
الارض الا الذهب والفضة والجواهر ثم يذبح اى بعد الرمي ان احب ثم يركل
اى كل راسه اقتداء برسول الله عليه السلام ولو امكن يركل ربه جاز لكنه سئ
واعلم ان الترتيب المذكور بين الافعال ثمانية واجب عندنا لقوله عليه السلام
ان اول شئتنا هذا اليوم ان يرى ثم يذبح ثم يحلق لانه في معنى الامر وانما علق
بالحجة لانه الدم الذي ياتي به المخد تقطوع والحكم في المخد وقالنا شافعي واحد
ان هذا الترتيب سنة لما في البخاري ان النبي عليه السلام نوى الحرج في هذا
الترتيب قلنا الملة بنى الحرج ثم هو نوى الاثم لاننى الدم وهو اى يحلق افضل

لقوله

لقوله عليه السلام رحم الله الحلقين فليل له والمقصود ثم قال رحم الله الحلقين حتى
قال في المرقع الرابعة والمقصود كثر الدعاء عليهم ولان الحلق اكل في قضاء النفس وهو
الحق او يقصر من رؤس شعور مقدار لا مثله على ما روي عن ابن عمر لا تشتره امر المؤمنين
على راسه تشييبا لانه ان يحزن عن الحلق والتقصير لم يحزن عن التشيب واختلفوا في ان
هذا الامر واجب ومستحب قيل واجب لان الواجب شيان اجراه موسى مع ازالته
فانحصر عنه سقط دون ما لم يحزن عنه وقيل مستحب لان وجوب الاجزاء لا ينافي لافقيه
فاذا سقط ما وجب لاجله سقط هو ايضا وفي فتح القدير قال محمد في المستحبين على راسه
فروح لا يستطيع اجراءه موسى عليه ولا يصل الى تقصير حل عن احرامه بنزلة من خلق
والاحسن له ان يؤخر الاجزاء الى اخر الوقت من ايام النحر ولا شيء عليه ان لم يؤخر
ولم يكن به قروح كمن خرج الى المادية فلم يجد الة او من يحلقه لا يجزيه الا الحلق والتقصير
وليس هذا بعذر له ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحائق لا المحلوق ويبدأ بشقه
الايسر ويستحب دفع شعره ويقول عند الحلق الحمد لله على ما هدانا وانعم علينا اللهم
هذه ناصيتي بيدك تقبل مني واغفر لي ذنوب اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة واجمع بها
شيئة وارفع لي بها رجة اللهم اغفر لي وللمؤمنين يا واسع المغفرة آمين واذا فرغ
فليكبّر ويلقّل الحمد لله الذي قضى عنا شئنا اللهم زدنا ايمانا ويقينا وبرعوا لوالديه
والمسلمين وقد صلّى له كل شيء اى حلّه بسبب الحلق لا بالرمي لان الرمي ليس من اسباب
التحليل عندنا لعدم كونه جنائيا في غير اوانه ومن شأن التحلل ان يكون جنائيا في غير اوانه
كالخوف غير الشبهة هكذا اصح من النبي عم اطلقه فتملّ الجاع فمادونا الفرج لانه
قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال بالطواف فمادونا الشافعي فانه يقول
الجامع فمادونا الفرج يرتفع بالحلق والحجة عليه اطلاق ما روي عنه شافعي رضي الله
عنه اذا حلق الحاج حل له كل شيء الا النساء ولانه من دواعي الجاع فنبع عنه ايضا
ثم يذهب من يومه اى ولورى النحر اذن الغدا ويعد الى مكة فيطوف للزيارة سبعة
اشواط بلورى ولا يسعى ان كان قد رمى اى قدم الرمي في طواف القوم والسعي مبدع
لان الشفاعة والمروة لما روي عنه عليه السلام لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى
منى وصلى الظهر عني والآى وان لم يقدمها رمل فيه اى في هذا الطواف وسعى به لان السعي
لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في طواف بدين سعى وقيل له النساء اى بالحلق السابق
لا بهذا الطواف لما ذكرناه من ان ما يكون محلا يكون جنائيا في غير اوانه كالحلق والطواف
ليس بجنائيا في غير اوانه كالرمي فلا يكون محلا فان قيل اذا كان المحل هو الحلق السجود
فلم يعمل بمحله في حق النساء قبل طواف الزيارة قلنا تأخر عمله في حق النساء لانه يقع الطواف
الذي هو الركن بلوا حرام ووقته اى اول وقت طواف الزيارة بعد طلوع فجر يوم النحر الى
آخر ايام النحر كوقت الاضحية الا ان الاضحية لم تشرع بعد ايام النحر والطواف مشرع
بديها الا انه يكره تأخير عن هذه الايام على ما اشار اليه بقوله وهو اى الطواف فيه
اى في اول يوم النحر افضل كما في التنصيح وفي الحديث افضلها اولها وكره تأخير
عن ايام النحر قال في فضيلتها فان اخبرنا عن ايام النحر لا شيء عليه عندنا في كون
ومحمد وقال ابو جهم عليه السلام انتهى وهل يطوف ما سبيا او يجوز ركبا نافعا في قاصفا

الطواف ما شئنا افضل واعترض عليه في فتح القدير وقال ان المشي في الطواف واجب عندنا
وما ذكره قاضيان من انه افضل يساهل او محمول على التافهة ثم يعود الى متى بعد طواف
الزيادة والاصل في هذا ما روينا من انه عليه السلام لما حلق فاض طواف ثم عاد الى
منى وصلى الظهر فبرى الجمار الثلاث في اليوم الثاني من ايام الفريضة الزوال وهو الزوال
فلورم قبله لا يجوز واخر وقته ممتدة الى طلوع الشمس من الغد فلو لم يلاصحه ذكره كما
في البحر عن المحيط يبدأ بالتي الى الجمر التي تلي المسجد اي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصاة
يكبر مع كل حصاة ويقت عندها اي عند هذه الجمر ويدعو ثم بالتي التي تلي الجمر التي
عليها مثل ذلك اي يرميها بسبع حصاة مكبرا ويقت عندها في المقام الذي يقف فيه الثالث
اعلى الوادي ثم يرمي بحجرة العقبة كذلك اي يكبر مكبرا حامدا داعيا الا انه لا يقف عندها
هكذا روى جابر فيها نقل عنه من شك رسول الله عليه السلام مفتركا كذا في الهداية وتعبه
في فتح القدير وقال الذي في حديث جابر انها هي التي يرمي بها العقبة لا يرمي بها في ذلك اليوم
في حديث جابر فالاولى الاحتجاج بما رواه البخاري عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه كان
اذا رمى الجمر الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يجرد رماها فيستقبل
العقبة رافعا يديه يدعو وكان يطيل الوقوف وياتي الجمر الثانية فيرميها بسبع حصيات
يكبر مع كل حصاة ثم يجرد رماها فيسار على الوادي فيقف مستقبل البيت رافعا يديه
يدعو ثم ياتي الجمر التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كل رماها بحصاة ثم يرمي
ولا يقف عندها فان قيل هذا الترتيب بين الجمار الثلاث هل هو متعين او اولي قبل
مختلف فيه ففي المناسك لوبد في اليوم الثاني بحجرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي التي تلي مسجد
الخيف فان اعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لان الترتيب سنة وان لم يرد
اجزاء وفي المحيط فان روى كل جمر بثلاث اتم الاول باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم
العقبة بسبع وان روى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لان
الاكثر حكم الكل فكانه روى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل منها فهو افضل
وعن محمد لوروى الجمرات الثلاث فاذا في يوم اربع حصيات لا يرمي من انتهت هن
يرميهن على الاولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يرد ما لا يرد
ولو كن ثلاثا اعاد على كل جمر واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة
واحدة ويجزئ لانه روى كل واحدة بالكثرها انتهى وقال في فتح القدير وهذا صحيح في المكار
اي في التقييد والاولوية وقال والذي يفيق عندى استثنان الترتيب المذكور لانه
ثم يفعل في اليوم الثالث من ايام الفريضة كذلك اي اذا زالت الشمس من اليوم الثالث روى
الجمار الثلاث على الترتيب المذكور ويقف بعد الاولين لا بعد الثالث لان كل روى
روى يقف عنده لانه في وسط العبادة فياتي بالدعاء فيه وكل روى ليس بعد روى
لا يقف عنده لان العبادة قد انتهت ثم ان شاء الله في اليوم الثالث من منى نزال
مكة وله ذلك قبل طلوع فجر اليوم الرابع في ظاهر الرواية وعن ابي جعفر والشافعي ليس له
النفر بعد غروب الشمس من اليوم الثالث لان النفر في اليوم لا في الليل لقوله تعالى
في يومين فلا اتم عليه ووجه الظاهر انه قبل المغرب من اليوم الثالث يجوز النفر
يسقط روى اليوم الرابع فكذلك يجوز الى وقت الطلوع ويسقط عنه الرمي بجمع

ان كل

ان كلا من الوقفين لا يجوز الرمي فيه عن اليوم الرابع لا بعد اي بعد طلوع فجر اليوم
الرابع لدخول وقت الرمي عن اليوم الرابع فلا يجوز النفر حتى يرمى عن اليوم الرابع
وان شاء اقام في اليوم الثالث الى يوم الرابع فرمى في اليوم الرابع ووجه التحديد قوله
من تفعل في يومين فلا اتم عليه ومن تأخر فلا اتم عليه لمن تأخر في تفعل في اليوم الثالث
والثالث من ايام الفريضة ومن تأخر الى اليوم الرابع فلا اتم عليه كما تقدم اي بعد الزوال
وهو القيام الى اليوم الرابع والرمي فيه بعد الزوال احب لما روينا ان النبي عليه السلام
صلى على الجمار الثلاث في اليوم الرابع فان قيل هذا من انما لقضية التحجير لا انها
تقتضي المساواة فلمذا نفى الاثم في اية التحجير عن التقديم والتأخير قلنا لان تسليم انها
تقتضي المساواة لا تترتب المساواة في غير بين الصور ولا فطرا ثم الصوم افضل لانه
غربة ان لم يتفر به والا فالنظر افضل ولاية تزلت في سبب وهو ان الجاهلية كانوا
يفتنون منهم من يقول المتجمل اثم ومنهم من يقول المتأخر اثم فنفى الاثم عنها لاخذ احدهما
بالرخصة والاخر بالغربة وان روى في اي في اليوم الرابع قبل الزوال جاز اعتبار الاحتجاج
ملا فالحق قاسما على اليوم الثاني والثالث من ايام الفريضة ان كلا من اليوم الثاني والثالث
ومن اليوم الرابع يرمى فيه الجمار الثلاث وانما رخصه في اليوم الثالث في النفر الى مكة
فاذا لم يترخص بالنفر اتفق بها فكل لا يجوز الرمي فيها قبل الزوال فكذلك في الرابع ولا يجزئ
انه لما ظهر اثر التخفيف في اليوم الرابع في حق التارك بان ينفر في اليوم الثالث فلا بد
بظهر وجوازه في الاوقات كلها اولى بظروف اليوم الثاني والثالث لانه لا يجوز فيها
الابعد الزوال في الرواية المشهورة على ما مر لانه لا يجوز تركه فيها فنفى على اصل المردف
ضار هذا كما روى يوم النحر بجمع ان كلا منهما ظهر فيه اثر التخفيف في اليوم الاول
خفف حكم الرمي بجمرة واحدة لا الثلاث وفي اليوم الرابع خفف بالتارك فكل جازا في
في اليوم الاخر قبل الزوال وبعد فذلك في اليوم الرابع الا انه قبل الزوال مستحب
وليس النحر بغير الشمس صباح على ما ذكرناه وجاز الرمي راكبا لمصلا لمق وغير راكب
افضل في غير حجرة العقبة فان الافضل فيها الرمي راكبا لما روينا عن ابي يوسف ان كل
روى بعد روى فالرمي فيه ما شئنا افضل لان بعد وقوف ودعاء والمشي اقد
عليها وكل روى ليس بعد روى فالرمي فيه راكبا افضل اذ لا وقوف بعد وهي
جمرة العقبة وينبت ليا الى الرمي بمنى لان النبي عليه السلام بات بها وكان عمر بن الخطاب
على لسالمقام بها ولوبات في غيره مستعملا لا يلزمه شيء عندنا لانه البيهقي لم يثبت
مقصوده لنفسها بل ليسهل عليه الرمي من الغد فلا يكون هو من اضال الحج حتى يوجب
تركها جازا وكبر تقديم ثقله الى مكة قبل نحر لما روينا ان من كان يمنعه منه وثوب
عليه ولانه يوجب شغل قلبه فاذا نذر الى مكة نزل بالمحصب طوساعة ويسمى
بالابطم ايضا وهو موضع ذوصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله عليه السلام قصدا
على ما صح حتى يكون سنة لما روينا عليه السلام وقال لا صحابه بمنا انا نزلون عدا
خفف بي كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على تركهم وتعاهدوا على هجر ان بني هاشم
فدل انه نزل به قصدا ليرى المشركين لطيف صنع الله تعالى له ضار سنة كالمثل في الطواف
والمراد بجيف بي كنانة المحصب فاذا اراد الطعن عنها اي عن المحصب طاف البيت للصلاة

ويسمى طواف الوداع وطواف آخر العهد سبعة اشواط بلا رمل ولا سعي وهو واجب
عندنا لقوله عليه السلام من حج هذا البيت فليكن آخر عمره بالبيت الطواف بغير
لحائض والمنفساء وهو حجة على الشافعي في القول بان سبعة مثل طواف القدوم
على المعتمدين بمكة لانهم لا يصدرون عن مكة حتى يودعونها مثل الافاقى ويلحق باهل مكة
اهل ما دون الميقات لانهم بمنزلة من نوى الاقامة بمكة قبل السفر الاول وهو الاول
الثالث من ايام الحزب بصر من اهل مكة ايضا بخلافه اذا نوى الاقامة بعد ما دخل الحرم
الاول لانه لما دخل السفر الاول لزمه التوديع كنية الشروع فيه فليسقط بعد ذلك
ثم يستحق من ذمهم وشرب لما روى انه عليه السلام استقى دلو وانفسه فشرب منه ثم افترغ
باقى الدلو في البئر ثم ياتي بالباب ويقبل القبلة ويضع صدره ويطنه وضرع اليمن على المزمز
ما بين الباب للحجر الاسود ويثبت بالاستار ساعة ويصلي ركعتين ويكبر ويحج التيمم
حتى يخرج من المسجد فهذا اتمام الحج الذي اراد النبي عليه السلام بقوله من حج هذا البيت
فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امته رواه البخاري **فصل**
وان لم يدخل الحرم مكة وتوجه الى عرفة ووقف بها على وجه مرتب سبعة اشواط طواف القدوم
لانه شرع في ابتداء الحج فلا يكون الا ثباتا به على ذلك الوجه ستة ولا شيء عليه لركعة لانه
سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن وقف واجتاز بركعة متعلقين ساعة جازي
ذوال النسي من يوم عرفة بيان لاول وقت الوقوف وطلوع الفجر من يوم النحر بيان لآخر
وقته فقد ادرك الحج ولو قاتا او مقي عليه او لا يعلم انها عرفة لان الركن هو الوقوف
ولو ساعة من ليل او نهار وبعد الزوال الى طلوع الفجر من يوم النحر لقوله عليه السلام
الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم وجهه ولقوله عليه السلام ان
عرفة لبيل فقد ادرك الحج ومن قاة عرفة لبيل فقد قاة الحج واول وقت ثبت بطل
عليه السلام لانه ما وقت لا بعد الزوال من يوم عرفة وهذا الوقوف قد وجد في
ولا يمنع ذلك الاغتاء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقى بعد الاغتاء
والجمل انما يحل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن بعد وجودها عند الاحرام حقيقة او
دلالة كنية الصلوة عند كنية الافتتاح الا ان يوجد له صارف عن النية السابقة عند
الجزء ويكون ذلك الجزء عبادة مقصودة كطواف بالبيت هاربين العدة او طائعين
ولم ينو الطواف عن الحج فانه لم يجره النية المقدمة عند الاحرام لان قصد المراهة الحزب
وذلك صارف عنه عن النية السابقة لانها تكون باقية بالاستصحاب ضعيفة تفرد بها
ومن قاة ذلك الى الوقوف بعرفة ساعة فقد قاة الحج لما روي انه عليه السلام
ويبقى من قابل ولا دم عليه لان الدم جبر النقصا المتكفي في المؤدى ولا مؤدى ههنا
ولو امر برفقة ان يحرم عنه عند اعماله او نومه ففعل صح احرامه عنه بالاجماع لان الاحرام
شرط بمنزلة الوضوء وليس ينك فاستقام النية عنه بعد وجود نية العبادة
وهو خروجه من البيت فاذا افاق واستيقظ واتي بافعال الحج جاز وكذا المصطفى
رفقة عنه بل امر ولو احرم عنه غير دفقة بغير امر قبل يجوز وقيل لا ولا مع هذا
لان هذا من باب الاعانة لا من باب الرأية فيستوى فيه الرفيق وغيره فلا تأمل
لانه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره لاصراة على ما هو المرفوض ولا دلالة لان الدلالة

على الاذن يتوقف على العلم بجواز الاذن بالاحرام عن غيره وجواز الاذن به لا يعرفه كثير
من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر بذلك مريحي بما ذكرناه وله ان شاء الله
عقد الرقعة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يجز عن مباشرة بنفسه في سفره والاحرام
هو الذي بهذا الشق ولا هم ان كان يقصد التجارة مع الحج فكان الاذن ثانيا دالة والعلم
بجوازه ثابت نظر الى دليله وهو عقد الرقعة وكون الاحرام شرطا والحكم يد ارفع الدليل
توضيحه انهم اتفقوا ان الاحرام يقبل النية لكونه شرطا كالوضوء وسترا لكونه ان كان
وطئ منه نية العبادة عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في ان عقد الرقعة استتابة
وامر بالاحرام كالاذن به صراحة او لا فذهب اجماع الى الاول لما ذكرناه وصاحبه الى الثاني
لما ذكرناه ولان المرافعة انما تراد لامور الشكر لا غير فلا يقدر على الاحرام وصورة ذلك
على قولنا ان يحرم عنه الرقعة نية مع انهم اجمعوا عن انفسهم ايضا اصالة كالاب
يحرر عن ابنه الصغير معه نية وعن نفسه اصالة وكان المحرم مكانا في احرام النية هو
المسبوب لا النائب وبعبارة النائب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصابا ناسبا صيدا
بلمه الجراء من جهة اهله عن نفسه لامن جهة اهله عن المعنى عليه وههنا يحرم
من وجهين احدهما ان الرقيق اذا كان محررا عن نفسه فاحرامه عن غيره يلزم تدافع الامرين
والثاني انهم تشبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النية وليس مثله لان الانسان اذا
نوشا لا يكون غير متوضا به وان نوى الوضوء عن الغير وههنا يصير الغير محررا باحرام
عنه واجيب عن الاول بان المتدافع لا يلزم ان لو كان المحرم هو النائب في الاحرام
من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام النية هو المنوب عنه لا النائب وعن الثاني
بان التشبيه بالوضوء في كل واحد منهما شرط بمقتل النية ولكن النية بالوضوء
بان مجرد الماء على اعضاء المنوب فيصم له ان يصلي بذلك الوضوء وفي هذا يقول النائب
الاحرام بنفسه ثم يصير المنوب محررا حتى لو افاق واستيقظ واتي بافعال الحج جاز عنه كما
لو امر به واعلم انهم اختلفوا فيما لو استمر الاغتاء الى وقت اداء الاضاح هل يجب ان يشهدوا
به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقفا ولا بل مباشرة الرقعة لانه عنه يجزيه فاختار
طائفة الاول واختار آخرون الثاني بناء على انه يجري على النية في الاضاح نفسها كما يجري
في الشروط ام لا يجري فمن جوازها في الاضاح ايضا اختار الثاني ومن يجوز ذلك اختار
الاول واختاره محمدا اسلام وجعل الثاني في البسوط والعناية هو الاضاح والمراد في جميع
ذلك كالمثل لانها مخاطبة كالرجال الا انها تكشف وجهها لقوله عليه السلام احرام
المرأة في وجهها لا راسها لانها عورة ولو سدت على وجهها شيئا وجافته جاز لا راسها
ابوداود عن عائشة قالت كان الركب ان تمر بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محبات فاذا
ما ونا سدت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفناه قالوا
والسحبان تسدل على وجهها شيئا ويخافه كذا في فتح القدير وهذا لانه بمنزلة الاضاح
يحل ولا يجرى بالنية لان صورتها عورة ولا ترمل ولا تسمى بين الميقاتين لانه محل البستر
العورة ولا تعلق بل بقصر لان النبي عليه السلام نهي النساء عن الخلق وامرهن بالنقص
ولان خلق الشجرة في حقها مثله خلق الحية في حق الرجل وليس المحيط لان وليس غير
المحيط كشف العورة سواء كان المحيط درعاً او قميصاً او خماراً وتلبس بخفي الثعابين

ايضا ولا تقرب الحجر اذا كان عنده رجال لانها ممنوعة عن جماسة الرجال وعند الاحتجاج
يحاف عليها المماسه الا ان تجد الموضع خاليا ولو حاضرت عند الاحرام اعتقدت بركته
بجميع المناسك الا الطواف لما رواه البخاري عن النبي عليه السلام قال عائشة حين حاضت
تسك المناسك كلها غير ان لا تطوف بالبيت ولا تصلي حتى تطهرى وان حاضت بعد
طواف الزيارة تسقط عنها طواف الصدق ولا شيء عليها لتركها لانها قد خصت في تركه
وان كان واجبا على ما رواه في الصحيحين وقد ذكرناه كما يسقط عن من اقام بكة ولو
بعد الفراق الاول لعدم التوديع في حقهم عند ابي يوسف وعند محمد لا تسقط بالاقامة
بعد الفراق الاول وهو ثالث يوم النحر ومن قد بدنته تطوع او نذر اجزاء صيدا ونحو
وتوجه معها يريد الحج فقد احرم وان لم يلب لقوله عليه السلام من قد بدنته فقد احرم
ولا تسوق الهدى في معنى التلبية في اظها را اجابة لانه لا يفعل الا من يريد الحج
او العمرة و اظها را اجابة كما يكون بالقول كذلك يكون بالفعل فيصير به محرما لان
النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يرتبط على عتق بدنة قطعة فل
او عروة من اذنة لثلاث يمنع من الماء والعلف اذا علم انه هدى فيما يقرب عن صاحبها
فان بعث بها بعد تقليدها ثم توجه فلا يصير محرما حتى يلحقها ويسوقها واختلفوا
في هذه المسئلة قبل اذا قلدها يصير محرما وقيل اذا توجه في اثرها يصير محرما وقيل اذا
ادركها وساقها يصير محرما وهو الاصح لانه اذا بالميتين ولانه اذا لم يوجد بين يديه
ليسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية ويجوز النية لا يصير محرما واما اذا ادركها وساقها
فقد اقرئت نية بعلمه وهو من خصائص الاحرام فيصير محرما كما لو ساقها ابتداء
وهذا امر اشترطه الشوق مع الخوف رواية الميسوط وفي رواية الجامع الصغير بشرط
الشوق بعد الخوف والادراك اليه وهو الظاهر من كلام المص ولو ادرك ولم يسوق
غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا في العناية الا في بدنة المتعة
استثناء من قوله لا يصير محرما حتى يلحقها يعني لا يصير محرما حين توجه قبل ان يلحقها كنه
ان نوى الاحرام وقلدها في شهر الحج وهذا الاستثناء والقياس ان لا يصير محرما ما لم يلحقها
لما ذكرناه انه ما لم يلحقها لم يوجد منه الا مجرد نية فلا يصير بها محرما وجه الاستثناء ان
الهدى مشروع من الابتداء تسكا من مناسك الحج وصفا لانه يحقق بكة في شهر الحج
ويجب شكر الله بين اداء النسيك ونحو من الدم قد يجب بالحناية وان لم يصل الى مكة فله
اكتفى فيه بالتوجه مع النية وفي غير توقف على حقيقة الفعل قال في النهاية ههنا قد لا بد
من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصل في شهر الحج
فان حصل في غير شهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدى ويسير معه هكذا في الرقيات
وذلك لان تقليد هدى المتعة في غير شهر الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافاءه
المتعة قبل شهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدى التطوع ما لم يدرك ويسير معه
لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير لقاضي فان جلتها او اشهرها او قد شاة لا يكون
محرما لان التحليل لدفع الحر والبرد فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكره عند ابي
فد يكون من التمسك وعندها وان كان حنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد فان
يخص بالهدى وتقليد الشاة غير معتاد وليس سنة ايضا والبدن من البقر والابل والنا

من الابل خاصة لما رواه مسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ولنا قولنا التحليل البدنة
نافعة او بقر وهو قول اكثر اهل اللغة على ما في المصباح ولان البدنة مأخوذة من البدانة
وهي الضخامة وقد اشتركت فيها **باب القرآن والتمتع** لما فرغ عن ذكر الحرف
شرح في بيان المركب وهو القرآن والتمتع فالهجرة اربعة انواع مفردة بالحج على امر ومفردة
بالعمرة وهو من ينوي العمرة بقبلته ويقول لبك بعمرة ثم ياتي باضائها وقارت وهو من يجمع
بين العمرة والحج في الاحرام وينويها ويقول لبك بحجة وعمرة واتي باضائها ثم ياتي بالحج
الحج من يحلل بينهما ويمتنع وهو من ياتي بالعمرة في شهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج
ويجوز من عامة ذلك من غير ان يلزم باهله المماصحيما القرآن افضل مطلقا من كل انواع
الانذارة المذكورة وقال الشافعي الا فراد من كل من الحج والعمرة افضل ثم التمتع ثم القران
وقال مالك واحد التمتع افضل ثم الا فراد ثم القرآن لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج
ولا ذكر للقران في القرآن وللشافعي ما في الصحيحين عن حديث عائشة رضي الله عنها قالت
خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حجة الوداع فتنا من اهل بكة ومنا من اهل بكة
واهل رسول الله بحجة وفي البخاري عن ابن عمر انه عليه السلام اهل بالحج وحده ولان في
الافراد زيادة التلبية والشعر والحلق فان القارن يؤدي النسيك بسفر واحد والحج
تلبية واحدة ويحلق مرة واحدة بخلاف المفردة فانه يؤدي كل نسيك بصفة التحال وكذا
ما رواه الطحاوي انه عليه السلام قال يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا وتغن النسيك قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبك عمرة وحجما رواه البخاري ومسلم ولان
فيه جمعا بين العبادتين فاشبه الصور والاعتكاف والحراسة في سبيل الله والتلبية
غير محصورة فذكرها المفردة والقارن والشعر غير مقصود فلا يوجب عزمه نفقا
والخلق خروج عن العبادة فلا يؤثر فيها فلا ترجع بشئ منها وحديث عائشة مكانة
فعله عليه السلام فلا يبارزها رويها من قوله عليه السلام وكذا حديث ابن عمر والنس
لم يختلف عليه احد من الرواة في انه عليه السلام كان قارنا حتى قالوا اتفق عن النبي
سنة عشر روايات انه عليه السلام قرن ولان ذكر في القرآن ايضا لان المراد من قوله
واقموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من ذبحة اهله وهو ان القرآن ان يهل بالعمرة والحج
معاً من الميقات او ذبحة اهله او بعد ما خرج من بلده قبل ان يصل الى الميقات على ما
في التبيين في شهر الحج او قبلها على ما في الكافي ويقول بعد الصلوة اللهم اني اريد الحج
والعمرة فيسرها لي وتقبلها مني وكذا يكون قارنا اذا احرم بعمرة فطوف لها اقل
من اربعة اشواط ثم احرم بحجة لان القرآن هو الجمع بين الحج والعمرة وقد تحقق في ذلك
الصورة ايضا لان لا اكثر حكم الكل بخلاف ما لو طاف لها اربعة اشواط فانه لا يصير
ح قارنا باذخال الحج عليها لعدم تحقق جمع النسيك ومتى عزم على اداها سأل الله فح
التيستر فيها وقدم العمرة على الحج في عزمه ودعائه وتلبيته ويقول لبك بعمرة وحجة
معاً لانه يبدأ باضائها للعمرة فكذلك يبدأ بذكرها وان اقر ذلك في الدعاء والتلبية
لا بأس به لان الواو للجمع ولو نوى قبله ولم يذكرها بالتلبية اجزا اعتبارا بالصلوة
فاذا دخل القارن مكة ابتداء صلافا للعمرة سبعة اشواط يرمل في المذبح الاول
ويصل بعدها ركعتين ويسعى ثم طاف بالحج طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى

على ما عرفت المفرد ولا يعلق بين العمة والحج لأن ذلك جنائية على إحرام الحج وإنما يعلق في غيره
كما يعلق المفرد ويحتمل بالخلق عندنا لا بالذبح وقال الشافعي يكتفي بأفعال الحج عن فعل النحر
لأن معنى القران على التداخل لقوله عليه السلام دخلت الحرم في الحج لا يوم النحر حتى انتهى بتلبية
واحدة وبسفر وطوق واحد فكذلك في هبة الأركان فيطوف طوافا واحدا ويسعى سعيًا واحدًا
ولما ما روي أن النبي ابن عبد طوافين ويسعى سبعين قال له عمر حديث لست بتلك الذي
القران من عبادة إلى عبادة وذلك إنما يتحقق بأداء كل واحد على الكمال ولا تداخل في الأفعال
وأما التداخل في العقوبات فطعام من الله وقت والشكر للتوسل والتلبية للحج والتمتع
للحلق وليست بمقاصد صنفوا الأركان الأربعة شفع التطوع لا يتداخلون في تجربة
واحدة يؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العرة في وقت الحج وذلك لأنهم كانوا يجعلون
أشهر الحج قبل الإسلام للحج فدخل الله وقت العرة في وقت الحج استقاطا للسفر للبدن العرة
توسعة على الفراق فلو طاف بها أي الحج والعمرة طوافين وسعى سبعين أي لو كان بين الطوافين
الاسبوعين وبين السبعين الاسبوعين للحج والعمرة جاز لأن قدر في ما هو المستحق عليه
وأما بتأخير سعي العرة وتقديم طواف النجدة ولا شيء عليه لأن طواف النجدة سنة
وتركه لا يوجب شيئاً فتقدمه أو لم يتم بحج كما مر أي باقي في أفعال الحج بعد طواف النجدة
والسعي على ما مر في المفرد فإذا روي جرح العقبة يوم النحر ذبح دم القران مشاة أو بقرة
أو برية أو سبع بنية لأن القران في معنى المنفعة في الجمع بين المشركين والهدى من الأهل والغير
في المنفعة بقوله نعم فمن تمتع بالحق إلى الحج فاستيسر من الهدى والهدى من الأهل والغير
والغنى فليكن بها دلالة ولهذا عين الذبح ههنا وقد قال في المفرد يذبح إن أحب
فإذا عجز عنه صام ثلاثة أيام شرط أجزاء هذه الثلاثة وجود الإحرام بالعمرة في شهر الحج
وإن كان في شوال وكما أخرها إلى آخر وقتها فهو أفضل لربها أن يجد الهدى ولأن كان
الأفضل أن يصومها في سابع ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة ولما قال قبل يوم النحر
والأفضل كون آخرها يوم عرفة وسبعة إذا فرغ من الحج لقوله نعم فمن لم يجد ضياع ثلاثة
أيام في الحج وسبعة إذا رجعت تلك عشرة كاملة وهذا وإن ورج في التمتع كمن العرة في فناء
على ما ذكرناه والمراد بالرجوع إلى الأهل الفراغ عن الحج من باب ذكر المسبب وإرادة السبب
لأن الفراغ عنه سبب للرجوع إليه فكان الأداء بعد السبب فيجوز لأنه إذا أتى به بعد الفراغ
فقد أتى به في وقته بالنص فيجوز فإن قيل فاقوية هذا الجواز قلت إطلاق ذكر الرجوع
عن ذكر الأهل على ما صرح به في العناية ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قصد
الدائمة بها حتى يحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدله أن يتخذها وطنًا كان له أن
يصوم بها مع أنه لم يحقق منها الرجوع إلى وطنه بل إلى غيره وإنما عزمه لا شيطان بعد ذلك
القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صبره ووطنها رجوع يكون رجوعاً إلى وطنه وعلى
أنه لو لم يتخذ وطنًا أصلاً ولم يكن له وطن بل مستمر على السباحة وجب عليه صومها بهذا
النقص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال فعمل أن المراد بالرجوع هو الرجوع عن
الأعمال أي الفراغ عنها لا الرجوع إلى الأهل فإذا صام تلك السبعة قبل الفراغ عن الأعمال
لا يجوز لكونه تقدماً على وقته بخلاف صوم الثلاثة فإنه إذا صامها في شهر الحج ولو
في شوال يجوز كونه في وقته وإن كان الأفضل تأخيرها إلى يوم عرفة على ما عرفت فإن كان

كالحدي

على الهدى في حال الندوة أو بعدها قبل يوم النحر لأنه الهدى وسقط الصوم لأنه نطف
وإذا قدر على الأصل قبل تأديكم بالحلف بطل الحلف وأن قدر عليه بعد الحلق قبل أن
يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لأن التحلل قد حصل بالخلق
فوجود الأصل يعود لا ينقض الحلف كروية المنيتم الماء بعد الصلوة بالتيمم وكذا إذا
لم يجد حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى لأن الذبح موقت بأيام النحر فإذا مضت
فقد حصل الحلق وهو إباحة التحلل بالهدى وكأنه تحلل ثم وجده ولو بكه أي بعد مضى
أيام التشريق لأن الصوم فيها منهي عنه وقال الشافعي لا يجوز في بكه إلا أن يذبح
الأضحية فيها لأنه معلق بالرجوع إلى أهله والمعلق بالشئ لا يجوز قبله إلا إذا تقرر بأكاته
هناك قلنا القياس أن يصام بكه لأنه بدل الدم وأنه يكون بكه فكذلك بدله إلا أن الشافعي
قلقه بالرجوع تيسيره فإذا تحمله جاز كما سافر إذا صام ولا نسلم أن المراد بالرجوع
هو الرجوع إلى أهله بل المراد به الرجوع عن أعمال الحج أي الفراغ عنه على ما ذكرناه فإذا
لم يصم الثلاثة قبل يوم التشريقين الدم وقال الشافعي يصوم بعد أيام التشريق لأنه صوم
موقت فيقضى بعد فوات وقته وقال مالك يصوم في أيام التشريق بعد يوم النحر لقوله
ثلاثة أيام في الحج أي في وقت الحج وهذا وقته ولما قلنا قد عليه السلام إلا لا تقصروا
في هذه الأيام وهو مشهور يجوز تقييده بنقض الكتاب به ولو سلم أنه لم يقيد فلا أقل
من أن يورث نقضا في هذه الأيام وما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً فلا يتأدى فيها
ولا بعدها أيضاً لأنه بدل من الدم والابدال لا تنصب إلا بشرطاً والنقص خصة بوقت
الحج فلا يجوز بعده وهما بحث أما أولاً فلا بد أنما يجوز أدائه إذا كانت
المبدل منصور الوجود ثمة وههنا ليس كذلك لأنه لو قدر على الهدى في الأيام
الثلاثة لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف يجوز أداء الصوم الذي هو بدل عنه
قبل يوم النحر فصار هذا بمنزلة أداء الشئ المعاني القديمة عن صوم رمضان قبل
دخول شهر رمضان وأداء كفارة اليمين قبل نوقه البر وانتقاضه وذلك لا يجوز
لأن الأصل لم يتوجه عليه فكيف يتوجه البديل فكذلك فيما ضمن فيه وأما ثانياً فلو أن المبدل
أما بصار إليه عند العجز عن المبدل والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى أيام النحر ولم يقدر
عليه فكيف يجوز البديل عنه قبله وأما ثالثاً فلا بد من تيقن الدم عندنا إذا فات صوم الثلاثة
قبل يوم النحر غير معقول لأنه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك وللبوابين الصوم
ليس به لأن الهدى من كل وجه بل هو بدل منه إذا لم يجد بعد ما أحرم بالعمرة بالنقص
وأصل من حيث أنه موقت بوقت معين فبالنظر إلى أصله جاز بغير تصور الأصل موقته
وقبل تحقق تمام العجز عنه وبالنظر إلى بدليته يلزم الهدى إذا قدر عليه قبل التحلل في يوم
النحر سواء صام الثلاثة أو لا أثر على تقدير أن يصومها فليطأ صومه بقدر الأصل
في يوم النحر وأما على تقدير أن لا يصومها فلقد رتبته على الأصل قبل حصول الحلق بالحلف
وأما تيقن الدم إذا لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر فبناءً على الأصل أخرج من أن الشافعي إذا
وجب في وقت معين ولم يقدر عليه المكلف لم يسقط عن وقته ويجوز أن يأتي به
بعد ذلك في أي وقت كان وههنا وجب ولم يقدر عليه فبأقرب في أي وقت
قد ردها ولو لم يجد الدم تحلل وعليه دمان دم القران ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهدى

ثم قال في أبواب الجناية فان طلق القارن قبل ان يذبح ضلوه دمان عند اوج دم الحلق
في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم تاخير الزميج عن الحلق وعند ما يجب عليه دم واحد
وهو الاقل ولا يجب سبب التأخير بشئ انتهى وقال في فتح القدير هذا سهو من القلم والدم
الدميع لمجموع التقديم والتأخير والاحرام والدم الذي يجب عندهما دم القران
ليس غير لا للحلق قبل اوانه ولو وجب ذلك لزم في كل تقدم نسك على نسك دمان لانه
لا ينكح عن الامر به ولا قائل به انتهى كذا حمله على السهو في العناية والنهاية ونقعه في البحر
وقال كلام صاحب الهداية صواب في الموضوعين لانه لما لم يكن هنا حائنا بتأخير الدم
عن الحلق لانه عاجل بلزمه لاجله دم واما الزميه دم الحلق في غير اوانه واما في الجائبات
فانه لما كان جائبا لحلقه قبل الذبح لزمه دمان عند اوج الحلق ودم لتأخير الذبح عنه
ولم يذكر دم القران ثم تقدمه في باب القران والكلام في الجناية انتهى ولا يخفى عليك
ان هذا وان كان وجهها في توجيه كلام الهداية وموافقا لما نقله في العناية عن بعض المشايخ
ان دم القران واجب اجماعا ودم اخر بسبب الجناية على الاحرام واجب ايضا اجماعا ودم آخر
عند اوج بسبب تأخير الذبح عن الحلق لانه مخالف لما صرح به في النهاية اقالوا قلنا
وجوب الدم على القارن بسبب تقديم الحلق على الرضخ ينبغي ان يجب على القارن ثلاثة دماء
في هذه الصورة عند اوج وعند دمان ولم يقل به احد وهذه المسئلة من مسائل الجاهل
الصغير وقال في اصل رواية الجامع الصغير لمحمد في قارن حلق قبل ان يذبح قال عليه دمان
دم القران ودم اخر لانه طلق قبل ان يذبح يعني على قول ابي ح انتهى كلام النهاية ثم قال في
الامر على ما قاله في الهداية لوجبان يقال على قول ابي ح في تقديم نسك على نسك دمان دم
تقديم نسك ودم لتأخير نسك لان في كل تقديم تقديمين وتأخير ولم يقل اوج في تقديم نسك
على نسك الا ان يوجب دم واحد وان وقت القارن بعرفة قبل طواف العمرة وذلك بان
لم يذبح نسكه وتوجه الى عرفات فوقف بها فقدم نسكه لانه قد ذبح عليه ادائها بعد لانه
يصير باينا افعال العمرة على افعال الحج وذلك غير مشروع وفيه اشارة الى انه لا يصير ايضا
لها توجه التوجه الى عرفه ما لم يقف وهو الصحيح من مذهب ابي ح على ما في الهداية في
الحسن عن ابي ح انه يصير ايضا لها بالتوجه اليها قياسا على التوجه الى الجفة بعد اهل
الظهر في منزله وجه الصحيح ان الامر هنا بالتوجه بعد اداء الظهر فاذا توجه فقد
قضا صلوة بامثال الامر والتوجه في القران الى عرفات قبل اداء العمرة منه عنه فافترقا
فعلية دم لرفضها وبقيتها لانه تحقق شرعه فيها وهو ملزم وبسقط عنه دم القران
لانه لما ارتفعت العمرة بالوقوف لم يوفق لاداء التشكين حتى يلزم الدم شكر الادائها
والتمتع افضل من الافراد في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي ح ان الافراد افضل منه
لان المتمتع سفره واقف لعمرة والمفرد سفره واقف لحجته ووجه الظاهر ان المتمتع جمعا
بين التشكين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقف لحجته
وان تحللت العمرة بينهما لانهما تمتع للحج تحلل السنة بين الحجعة والسعي اليها وهو على التمتع
في الشرع ان ياتي المتمتع بالعمرة او اكثرها في اشهر الحج ثم حج ابي حرم الحج في شهر من عامه
ذلك من غير ان يلزم باهله المأما صحتها وسياتي بيانه فيجزم اى الا في المتمتع لان
اهل مكة لا تمتع لهم على ما سياتي بها اى بالعمرة من الميقات او من مكان قبلها في شهر الحج

او قبله لكنه لا بد ان يكون طوافه لها في شهر الحج لان العبرة في التمتع ان يوجد طواف
العمرة او اكثرها في شهر الحج واما احرامه فيجوز قبله عندنا ويطوف في شهر الحج
قال العمرة ويسمى ويحلق بان يحلق ويقصر منها اى من العمرة ان شاء ولا يفتى على احرام
حج يوم الحج يوم التروية ويحلق من الاحرامين بالحلق يوم النحر وهذا ان لم يسبق له
وان ساقه فلا يحلق حتى يبلغ الهدى محله لما في البخاري عن ابن عمر قال تمتع الناس بالعمرة
الى الحج وان النبي عليه السلام لما قدم مكة قال للناس من كان معه هدى فانه لا يحلق حتى
يقضي حجه ومن لم يكن اهدى فليطف بالبيت وبالضفا والمرءه وليقصر وليحلق
فظهر منه انه ليس للعمرة طواف القدوم ولا طواف الصدر وهو المذهب وكذلك
اذا اراد ان يعزى بالعمرة ويقطع التلبية باول الطواف لما صحته الترمذي عن ابن
عباس ان النبي عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولان الحق
هو الطواف فيقطعه عند افتتاحه ولهذا يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي الذي
هو من واجبات الحج وهذا حجة على مالك في قوله انه يقطع التلبية كما وقع بمصر على البيت
ثم اى بعد ان يحل من العمرة في مكة يومه بالحج من الحرم يوم التروية لانه في معنى المكي لانه
قام طواف في مكة فحلق بهم وسقات المكي في الحج الحرم على ما قرأه وقبله اى قبل يوم التروية
افضل لما فيه من المسارعة الى العبادة وبجح كالمفرد الا انه لا يطوف طواف التيمنة
لانه لما صار في حكم المكي سقط عنه طواف التيمنة وان يرمل في طواف الزيارة وليس
بعد لان هذا اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مشقة وتوكلان هذا
التمتع بعد ما احرم بالحج طواف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا
يسعى بعده لعدم مشروعية التكرار ويدفع اى دم التمتع كالقارن لما تلونا فيه وان يحج
اى عن الدم فكذلك اى حكم القران صام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع على الوجه الذي
بيناه في القران وجان صوم الثلثة قبل طوافها اى العمرة ولو في شوال بعد الاحرام
بها اى بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج لقوله تمت فصيما ثلثة ايام في الحج
ولما انه اذا به بعد انعقاد سببه وهو الاحرام بالعمرة والمراد بالحج في السفر وقته لا افضل
الحج لانه لا يكون ظرفا لكن لا افضل تأخيرها الى يوم عرفة ويومان قبله على ما ذكرناه في القران
لا قبله اى قبل احرام العمرة لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه يدل على الهدى وهو
وهذه الحالة غير متمتع فلا يجوز ادائه قبل وجود سببه وان شاء المتمتع سوق الهدى
وهو افضل من عدم الشوق لان النبي عليه السلام ساق الهدى ايا مع نفسه احرم من الميقات
وساقه وهو اى الشوق اولى من قوده الا اذا كان لا ينقاد فح يقود لانه عليه السلام يسوقه
وان كان بدنة قلدها بمزادة او بفعل حديث عائشة قالت كان النبي عليه السلام يفعل
كذا وهو اولى من التجليل لانه ذكر في الكتاب مخوف له وقت ولا الهدى ولا القلائد
والاستعداد جائز عندهما وهو شق سنامها حتى يخرج منه الدم يطلع سنامها
من الاسير وهو الاشبه بفعله عليه السلام لان النبي عليه السلام طعن في جانب
اليسار مقصود او في جانب الايمن اتفاقا او من الايمن لما رويناه وكنه عند الامام
ابن ح سنة عند الشافعي لانه مروى عن النبي عليه السلام وعن الخلفاء ونحوها ان الحق
من التجليل ان لا يهاج اذا ورد ماء وكلاءه او يرذ اذا ضل وان في الاستعداد اثم

لأنه لم يرد له عدم احتمال انقطاعه وسقوطه فمن هذا الوجه يكون ستة الآيات عارضة
جهة كونه مثله فضلا بحسنه ولا يخفى انه مثله وهي منى عنها واذا عارض المبيع
والحرم فالترجيح للمحرم واستعداد النبي عليه السلام لهيئة الهدى لأن المشركين كانوا
لا يمتنعون عن تعرضه الآية وقيل ان اباح كره اشعار اهل زمانه لمبا لغتهم فيه على
يخاف السراية وقيل انما كره اثاره على التقليد ثم يعبر مقطوعا على قوله ساقه اي بفعل
المتنع الذي ساق الهدى افعال العرة اذا دخل مكة كما تقدم ان في تمتع لا يسوق الهدى
اي يطوف ويسعى العرة ولا يتحلل من العرة عند فراغه عنها كما يتحلل فيما تقدم لما في البخاري
انه عليه السلام قال لو استقبلت من امرى ما استديرت لما سقت الهدى لعلها
عرة وتحلل منها وهذا يعني التحلل عند سوق الهدى لان المقصود منه اظهار التماس
على تاتي الاحوال ليشرح صدر اصحابه بموافقة آياهم ويحرم بالجمع يوم التروية وقبله
من الحرم كما احرام اهل مكة كما مر في تمتع لا يسوق الهدى وعليه دم التمتع لما لو نواه
من قوله نعم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاذا طلق يوم التحلل من احرامه اي احرام العرة
والحج لان الحلق في الحج كاستلام في الصلوة فيتحلل به عنها فان قيل التحلل من الاحرام
يقضي قيام كل منهما عند الحلق ولو كان احرام العرة باقيا عنده لزم القارن دمان
اذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة وليس كذلك بل عليه دم واحد
عليها في النهاية والعناية اوجب بان احرام العرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر
الاحكام وانما يبقى في حق التحلل لا يغير ضرورة ان التحلل لا يتصور بدون احرام العرة
المفرد بالحج فانه ينتهي بالحلق يوم النحر في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع طواف
لفروقه طواف الزيادة وهو ضعيف لانه يشترط ان القارن بعد الحلق لا يجازيه عليه
اصلا مع انه لو جامع بعد الحلق قبل الطواف يجب عليه شاتان على ما في التبيين
ولا تمتع ولا قران لاهل مكة وانما لهم الاخر اذ خاضة خلا فالتشافي هو قولهم التمتع
والقران كالا فاقى لقوله نعم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فانه باطلا فده يعم الا فاقى والمكي
ويقوله نعم ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان ذلك لا يشارة الى الهدى
والصوم المفهوم من قوله نعم فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج
وسبعة اذ ارجعهم يعني لم ان يمتنعوا ويقرنوا ولكن لادم عليهم ولا صوم قلنا لا الامان
في قوله نعم فمن تمتع بل كلمة من عامة حضرت بقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام لانه مستقل مقارن ولا نسلم ان ذلك لا يشارة الى الهدى والصوم لانه موضوع
للبعيد والهدى والصوم قريب ولا يشارة اليه حقيقة وانتمتع المفهوم من تمتع بعيد
فيشر اليه كونه حقيقة اذ لا يصار الى الجحان الا عند تعدد الحقيقة ولا تعدد هنا
ولان الامان في قوله لمن لم يكن يستعمل فيما لنا لا فيما علينا فلو كان ذلك اشارة الى الهدى
لقال ذلك على من لم يكن لان لنا الجمار في التمتع ان شئنا فقلنا وان شئنا لم نفعل
واما الهدى فواجب علينا من غير اختيار ميثا فان قيل ان ذلك وان افقضى الاشارة
الى التمتع بحسب الوضع العربي لكنه لا يلزم منه ان لا تمتع ولا قران في حق اهل مكة
لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على انفي تمامه قلنا ان تخصيص الشيء بالذكر
كما لا يدل على نفي الحكم تمامه كذا لا يدل على ثبوته والاصل فيه عدمه فيقول

الى ان يرد

الى ان يرد الدليل على خلافه فان قيل ان الله تعالى شرع التمتع والقران امانة لئلا كان عليه
اهل الجاهلية في تحريمه العرة في اشهر الحج والتمتع عام في حق عامة الناس افاقا ومكيا
فبيان في حق المكى ايضا قلنا لا نسلم ثبوت التمتع في حق المكى بل هو مختص بالا فاقى لا يهل
التمتع لهم ودفعنا للحرج عنهم باسقاط احد السفري بخلاف المكى لانه لا يشق عليه هذا السفر
لغيره حتى يترقبه جميع السفري ولو سلم ذلك لكانت نقول ان التمتع ثابت في حق المكى ايضا
حتى لو اعترفوا بشهر الحج جاز ولكنه لا يبرك فضيلة التمتع لان تمتعه نفقت عن تمتع
الا فاقى بصيرورة دمه دم جبروا علم ان قوله ولا تمتع ولا قران لاهل مكة يحتمل نفي الوجود
حتى لو احرم مكى بعمرة او بعمرة وحجة وطواف العرة في اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون
متمما ولا قارنا ويدل على هذا قوله وان اعاد التمتع الى بلد بعد فراغه من العرة ولم يكن
ساق الهدى بطل تمتعه لانه لم باهله فيما بين السكنى المما صحتا وذلك يبطل التمتع
وسيفرح به المص ايضا فانه افاد ان عدم الامان شرط لصحة التمتع فينتفي بانقائه فينتفي
من المكى لوجود الامان فيه ويحتمل نفي التحلل كما في قوله ليس لك ان تصوم يوم النحر حتى لو ان
مكنك اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك او جمع بينهما كان عتقا وقارنا لكنه اثم
لفعله اياها على وجه منى ويدل على هذا ما في غاية البين ليس لاهل مكة تمتع ولا قران
ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا ياكل منه وصح عن عمر انه قال ليس لاهل
مكة تمتع ولا قران وقال في النخعة ومع هذا لو تمتعوا جاز واساؤا وعليهم دم الجبر
وكذا في العناية فان لزوم دم الجبر يستلزم ثبوت صحتهما لانه لا جبر الا لما وجد بوجوه
النفان لا لما لم يوجد شرعا وعلى هذا الاحتمال لا يبران يحل قولهم عدم الامان باهله شرط
لصحة التمتع على التمتع الذي لم يتعلق به نهي وينتهض سببا دم الشكر وترتب الثواب
عليه اعني تمتع الا فاقى لان في تمتع المكى قد وجد الامان باهله فان قيل يجوز ان يكون
لزوم الدم من المكى لاعتباره في اشهر الحج لا التمتع منه على ما ذهب اليه بعض الحقيقة
من اهل مكة بناء على ما وقع في ابد اليع من قوله ولا فاقى العرة في اشهر الحج ووقع رخصة
لقوله نعم الحج اشهر معلومات قيل في بعض وجوه التماسا ويل اكل الحج اشهر والامان لا يمتنع
فاضقت هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يرد عليها غير الا ان العرة دخلت فيها رخصة
لا فاقى ضرورة تعدد انشاء سفر العرة نظرا له وهذا المعنى لا يوجد له في حق اهل مكة
ومن يمتنعهم فلم يكن العرة مشروعة في اشهر الحج في حقهم فثبتت العرة في اشهر الحج
في حقهم معصية انتهى قلنا انكار اعتمار المكى غير صحيح لان اعتماره في اشهر الحج صحيح
وان لم يبرك فضيلة التمتع على ما صرح به في العناية وقال في فتح القدير انكار اعتمار المكى
في اشهر الحج ان كان لمجرد العرة خطأ بلا شك لصحة عمرته فيها وان كان لعدم تعلقه بالحج
اذا خرج الناس للحج بل حج بعد عمرته من عامه ذلك فصحيح بناء على ان انكار التمتع المكى
لا يبرك عمرته انتهى فظهر منه ان لزوم دم الجبر من المكى لمتعته لا لعمرته لكن ثم قال في فتح القدير
ثم ظهر بعد سنين ان الوجه منع العرة للمكي في اشهر الحج سواء حج من عامه ذلك او لا
وبين وجه ذلك ثم رجع الاحتمال الاول من الاحتمالين الذين ذكرناهما ثم اعلم انهم اختلفوا
في ان عدم الامان الصحيح هل هو شرط في التمتع فقط او فيه وفي القران ايضا فقال في الهدى
بخلاف المكى فاخرج الى الكوفة وقرن به حيث يصح لانه عمرته وحجته ميقاتان فصار

بمنزلة الافاقي وقال شراعه قد بالقران دون التمتع لان هذا المكي لا يمنع
تمتع ويلزمه دم جناية لوجود الامام الصحيح منه بين التمكن حلا لاساق الهدى واليمن
على ما في النهاية فقد فرقا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران
وقال في فتح القدير ان مقتضى اطلاق التمتع في قوله تمتع فمن تمتع بالعمرة الى الحج الا ان
اشتراط عدم الامام الصحيح للقران ايضا حتى لو خرج المكي الى الكوفة ثم عاد فاحرم بهما
الميعات في شهر الحج ثم فعلها لا يكون قارنا بالقران الشرعي المستعقب لا يجازيهم الشكر
فيلزمه دم جناية على خلاف ما صرح به في الهداية وشراعه ورجحه في البحر وقال مقتضى الدليل
ان لا فرق بين التمتع والقران في اشتراط عدم الامام الصحيح وذكر في النهاية عن الامام
المجيب ان هذا المكي الذي يخرج الى الكوفة وقرن اما يصح قرانه اذا خرج من الميعات
قبل دخوله شهر الحج فاما اذا دخل شهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد واحرم
بها من الميعات لم يكن قارنا لانه لما دخل شهر الحج وهو بمكة صاد ومنعوا من القران شرعا
فلا يتغير ذلك بخروجه من الميعات فاما اذا دخل شهر الحج وهو بالكوفة فهو بمنزلة
من القران لانه في هذه الحالة بمنزلة الكوفي هكذا روي عن محمد بن ابي وهذاب عن ابي
المذكور بينهما وهل يجب دم الحجير على الافاقي اذا تمتع والم باهله صحيحا ثم رجع
من عامه ذلك كما يجب على المكي اذا خرج الى الميعات وتمتع حتى فتح القدير والبرزنجي
ولكن هو داخل الميعات لانه بمنزلة المكي سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سغرا ولا
ففي النهاية عن مبسوط شيخ الاسلام ان هذا راجع الى قضيا اهل حاضرة المسجد الحرام
فقد نام اهل مكة ومن كان داخل المواقف سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سغرا ولا ومن
الشافعي هم اهل مكة ومن حولها اذا لم يكن بينه وبين اهل مكة مسيرة سغرا وقال في النهاية ولا
ولا قرن عندنا لمن كان وراء الميعات على معنى ان الدم لا يجب نسكا اما التمتع فلا لانه
ان يكون متمتع بالامام الذي يوجد منه بينهما واما القران فيكون ويلزمه الرض لان القران
اصله ان يشرع القارن في الاخرين ممكنا والشرع مكان اهل مكة لا يتصور الا بتخل في احوال
لانه ان جمع بينهما في الحرم كان اخل بشرط احرام العرة فان ميعاته الحلال وان احرم بهما لم
فتداخل بميعات الحج لان ميعاته الحرم فلا كانا لاصل في القران الشرع فيها كما قيل
في المتأخرين واما الميعات اهل مكة ولم يشرع القران في حقه فذلك في الساكنين واما المقيمين
بتعا فلذلك ضمن بها من لم يكن حاضرا المسجد الحرام لوجود شرط الجواز في حقه انتهى وانما
بقوله على معنى ان الدم لا يجب نسكا الى ان المراد بالتمتع في قوله لا تمتع ولا قران لاهل مكة ومن
هو داخل الميعات نفى الحلال لان في الوجود على ما ذكرنا كلاما من الاحتمالين بقى ان يجب عليه دم
ومراده بالكرهية في قوله فيكون الحرة لكن الظاهر من دليله ان قوله لان القران اه نفى اصل
الوجود بامل والمراد بالرفوض في قوله ويلزمه الرض هو العرة على ما في البحر من المحيط قال
رضن العرة ومعنى في حجة وعليه عمره دم فان معنى في العرة لزمه دم لجمعه بينهما وهو لا يجوز
فاذا عاد المتمتع الى اهله اى بطن بعد العرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه وقد ذكرنا ان هذا
يدل على نفى الوجود لا على نفى الحلال وهذا لانه الم باهله الماما صحيحا فيما بين التمكن وبذلك
يبطل التمتع على ما روي عن ابن عباس وعنه من التابعين ومعنى الامام الصحيح ان ينزل
في وطنه عن غير بقائه صفة الاحرام وهذا التمتع كذلك وهذا بالاجماع بين اصحابنا وان كان

قد ساء لا تبطل عند ابي ج وابي يوسف وقال محمد تبطل لانه اذاها بسفرين كما اذا كان بسفر
الهدى ولما ان العود من وطنه الى الحرم مسحق عليه ما دام على عزم التمتع لان سوق الهدى
ينفع من التحلل ما دام على عزمه هذا فلم يكن انشا لكل نكاح سغرا جديا من اهله فلم يمنع
الامام حتى يخرج من مكة متمتعا بخلاف من لم يسبق الهدى معه على ما عرفت وبذلك المكي اذا خرج
الى الكوفة واحرم بعمره وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لان العود هناك غير مسحق عليه
نفع المامة واما اذا لم يسبق هذا المكي الهدى فهو اولى بان لا يكون متمتعا على ما في النهاية
ومن طائف العرة اى بعد ان احرم قبل شهر الحج اقل من اربعة اشواط وانما اربعة اشواط
بعد دخولها اى دخول شهر الحج وحيث كان متمتعا لان الاحرام عندنا شرط فيجوز تقديمه
على شهر الحج كقتديم الطهارة على وقت الصلوة وانما المعتبر اداء الاضال التمتع في شهر
الحج وقد وجدنا الاكثر فيها ولاكثر حكم الكل وهذا حجة على الشافعي في قوله انه اذا احرم
بالعرة قبل شهر الحج لا يكون متمتعا وان ادى الاعمال فيها لعدم جمعه بين التمكن في شهر
الحج بقدم احرام العرة عليها وهو ركن العرة عنده لا شرطها وعلى ما لا يوافق قوله هو
تمتع وان لم يؤد الاعمال فيها ان كان التحلل عن احرام العرة فيها لان الجمع بينهما موجود
باعتبار التحلل وان لم يكن موجودا باعتبار اداء الاحرام وهو يعتبر حال التحلل وانما قلنا
انما المعتبر اداء افعال التمتع لان اداء افعال القران في شهر الحج ليس بشرط لانه القران
على اساسا في بيانه وان كان طواف اربعة فلو يكون متمتعا لانه ادى الاكثر قبل شهر الحج
خاضر متحلا عن عمرته قبل شهر الحج ومن تحلل قبلها لا يكون متمتعا ولو اعتمر كوفي في شهر
الحج اى في افعال العرة فيها وتحلل بالخلق واقام بمكة وخرج من عامه ذلك صح تمتعه لانه
نفى بسكن في سفر واحد في شهر الحج من غير الامام صحيح وكذا لو خرج من مكة بعد التحلل
عن عمرته ذلك ولكن لم يتجاوز الميعات لانه في حكم المكي بمكة ومن تجاوز الميعات
فانه لا يصير متمتعا على ما عرفت عند قوله فاذا عاد المتمتع الى اهله اه وكذا الاصح
تمتع لو اقام ذلك الكوفي بمكة بعد تحلله عن عمرته وقبل لا يصح عندها والذين ظنوا
منه انهم اختلفوا في هذه المسئلة فثبت ان يصح تمتعه عند الثلاثة وقيل يصح عنده
لا عند ما على ما هو الظاهر من الهداية ايضا والذي ظهر من اطلاق الجامع الصغير
هو الاول واما الثاني فرواية الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كرم ذكره في النهاية والعناية
من المحيط انه قال المصاحفة لا يصح تمتعه على قول الكل ثم وجه القائلين بالصحة
ان سفر الاول قائم ما لم يعد الى وطنه فكان بمنزلة من لم يخرج من الميعات وقد
اجتمع له نسكان في شهر الحج فصح تمتعه فوجب دم التمتع فصح تناوله منه بكونه
دم شكر لا دم جناية ووجه القائلين بعدم الصحة ان المتمتع من يكون عمرته ميعاتية
وحجته مكية وهذا ليس كذلك لان نسكا ميعاتيان لانه بعد ما جاوز الميعات
طولا وعاد اليه يلزمه الاحرام من الميعات فكان كالمهل باهله في ذلك الميعات والحال
ان الاصل عند القائلين بالصحة انه ما لم يصل الى اهله فهو بمنزلة من لم يجاوز الميعات
وعنه القائلين بعدم الصحة ان من خرج من الميعات فهو بمنزلة من وصل الى اهله
لم يذكر شهر الحج شهرته وهو سؤال وذوالقعدة وعشر من ذي الحجة على اربعة
من العباد وله الثلاثة وعبد الله بن الزبير ولان الحج يغتفر بمضى عشر ذي الحجة

ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات قال في النهاية فانه الوقت ان شيئا من افعال الحج
لا يصح الا فيها والاسرام وان خرج قبلها لكنه يكره ويكون مسيئا كذا في الكشاف شرح الطحاوي
وكذا يظهر في حق المتمتع فانه لو طاف لعمرة اربعة اشواط او اكثر قبل شهر الحج ثم ابا في
اشهر الحج لا يكون متمتعا وقال ان تخصيصهم التمتع بهذا الحكم يشير الى انه لا يحتاج في افعال
عمرة القارن الى اشهر الحج والقياس يقتضي ان يكون حكم القارن حكم المتمتع في ذلك لان
شرعية القارن انما استقيدت من قول الله في متمتع بالعمرة الى الحج ولا تدمر واجبة
فيها وذلك لشكر شرعية افعال العمرة في اشهر الحج ثم اجاب عن هذا القياس وقال ما
وجدت في نسخة من نسخ الفقه الا تخصيص المتمتع باشهر الحج في جميع نسخك ودونها
ثم وجدت رواية في المحيط بانه لا يشترط لصحة القارن ان يكون افعال عمرته في اشهر الحج
وقال وفي المتن رجل جمع بين حجة وعمرة اى احرم ثم قدم مكة وطاف فعمرة في شهر رمضان
كان قادرا ولكن لا هدى عليه ولو افسد عمرته اى لو قدم الكوفة في مكة باحرام العمرة
فافسدها بان جامع امرأته قبل افعال العمرة واقي بها بان طاف وسعى ففعل بالحق والشرع
ثم لم يبق في مكة بل خرج منها واقام ببصرة ولم يرجع الى اهله وقضاها اى قضى في اشهر
الحج العمرة التي افسدها وخرج من عامه ذلك لا يصح متمتع عند ايجاح الخ ان يعود الى
اهله اى الكوفة لان الكلام في الكوفة ثم ياتي بها اى بالعمرة والحج في يصح متمتع
بالاتفاق لانه لما عاد الى اهله انقطع سفره الاول فصار كان لم يكن فانما انشا
السفر بعد ذلك من وطنه وترقى باداء النسكين في هذا السفر على الصحة فيكون
متمتعا وعندها يصح تشعبه وان لم يعد الى اهله لانه انشاء سفر جديد وقد روي
فيه بنسكين لانه لما التحق بموضع يجوز لاهله التمتع وهو البصرة صا وهو من اهله
وان لم يصل الى وطنه لان الزوج من الميقات بمنزلة الوصول الى وطنه عندها
ولا يجر ان ياتي على سفره الاول ما لم يرجع الى وطنه وقد انتهى ذلك بالقاسد لم يخرج
سفره جدي لان الزوج من الميقات من غير ان يعود الى وطنه كالاقامة بمكة عنده
فلا يكون متمتعا ولا يلزمه دم التمتع وقال في النهاية وهذا اى التي اختلف فيها
لذا اخرج الى البصرة في اشهر الحج واقام فيها واما اذا اخرج اليها قبل اشهر الحج واعتبر
وخرج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بدو طواف كذا في مسعود شيخ الاسلام في
الظهيرية وان بقي بعد الافساد بمكة ولم يخرج الى البصرة وقضا اى افسد من العز
وخرج من غير عود الى اهله لا يصح متمتع اتفاقا لان سفره الاول انتهى بالقاسد وصار
عمرة الصحة مكية ولا تتمتع لاهل مكة فكذا من يلحق بهم وطاف هذه المسئلة على
خمس اوجه على ما حره في النهاية وهو كوفي قدم بمكة بعمره في اشهر الحج وافسد
ومضى فيها بان طاف بها وسعى وطلق ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لان القاسد
مضمونة بالقضاء ولم يقف فلا يكون موجبة للشكر وكذا لو اعتمر على الصحة وافسد
حجته بالجماع قبل الوقوف بعرفة ومضى فيها بان يتيم حجة لم يكن متمتعا لانه لم يقف
باداء النسكين على الصحة في سفر واحد فلا يجب عليه دم الشكر ولو اعتمر في اشهر الحج
وافسد عمرته ومضى فيها بان طاف وسعى وطلق فان لم يخرج من الميقات بل سكن في مكة
او في داخل الميقات فاعتمر عمرة صحيحة وخرج من عامه ذلك فلا يكون متمتعا

اقام في مكة او في موضع من داخل الميقات وان خرج من الميقات فاما ان يعود الى اهله
ثم اعتمر في اشهر الحج وخرج من عامه ذلك كان متمتعا بالاتفاق ولا يعود اليه بل اقام
ببصرة او الطائف ثم اعتمر في اشهر الحج وخرج من عامه ذلك لا يكون متمتعا في قول ابي
ويكون متمتعا في قولهما على ما بيناه من الطرفين وقد ذكرنا ايضا بيان الوجه الثالث
والرابع واشارة الى بيان الاول والثاني بقوله وما افسد المتمتع من عمرته او حجه
مضى فيه اى اتي بافعالها ولم يتركه لانه لا يمكن الخروج عن عمرته الاحرام الا بائنا
الافعال التي وجب اتيانها في كل من العمرة والحج وجه الاشارة اليها يظهر مع حجة
قوله وسيقطع عنه دم التمتع لانه لم يترقى باداء النسكين على الصحة في سفر واحد
ومن متمتع فضحي لا يجزيه عدم التمتع لانه الاضحية ليست بواجبة عليه لكونه
سافرا ولان كانت واجبة عليه بان اشترى بنية الاضحية فذلك واجب اخرجه
ما وجب عليه بالتمتع فلا يجزيه عنه ولا يلزم التداخل في العبادات **باب**
الحج قال في المصباح جنى على قومه جناية اذنب ذنبا واخذ به وغلبت
الجناية في السنة الفقهاء على الجرح والقطع والجمع جبايات انتهى وفي المعجم للجناية
ما يجنيه من شبراى تحته تسمية بالمصدر وهو عام الا انه خص بما جرم من الفعل
انتهى ولا يخفى عليك ان المراد ههنا ما يكون حرمة بسبب الاحرام **والحرم** على سبيل
لك ان طبيب المحرم اى يدا عذد لان حكم طبيبه بعد رسيته في ذكره مفرجا لطبيب عا
من الصاق عين له راحة طبية بيده او بعضونه حتى لو شتم المحرم طبيبا لم يلقف
بيده من عينه شيء لم يجب عليه شيء على ما في العناية وقال في فتح القدير الزعفران
والبنسج والياسمين والغالية والريحان والورد والوردس والعصف طيب وعن
ابن يوسف القسط طيبا ايضا وفي الخطي اختلاف فهم ولا فرق في المنع بين بدنه
وازاره وفراشه وعن ابي يوسف لا ينعى المحرم ان يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران
ولا ينام عليه ثم ان لم يكن على المحرم شيء بشتم الطبيب من الرصاص وغيرهما ذكر
لكنه كره له ذلك وكذا شتم الثمار الطبية كالنقاع وهي مختلفة بين الصمغية كره
عمر جابر واجازة عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يشتم مسلما في طرف ازاره
ولا باس لابن عباس في حانوت عطار ولو دخل بيتا قد اجره فقتل بثوبه راحة
فلا شيء عليه بخلاف ما لو اجمع قالوا ان اجر ثوبه بعد الاحرام فان تعلق به كثير
ففيه دم والا فصدقة وكان المرحص في الفرق بين القليل والكثير والعكيل العرف
ان كان والد فاقبض عند المشتلي وما في المجرى ان كان في ثوبه شبر في شبر فقتل عليه
بهما يطعم نصف صاع وان كان اقل من يوم فقبضة يعيد النقص على ان الشبر
والشبر داخل في القليل وعلى تقدير الطبيب في الثوب بالزمان ولا باس بشتم الطبيب
الذي طبيب به قبل احرامه وبقائه عليه ولو انتقل بعد الاحرام من مكان الى مكان
من بدنه لا يجر عليه اتفاقا وانما الخلاف فيما اذا طبيب بعد الاحرام وكفر ثم بقي
عليه الطبيب منهم من قال ليس عليه بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه جزاء لان ابتداء
كان محظورا فكان كله محظورا فيكون لبقائه حكم ابتداء محظورا الاول والرواية
نوافقه وفي المتن هشام عن محمد اذا شتم طبيبا كثيرا فارق له دما ثم ترك الطبيب

عليه يجب عليه لترك دم آخر ولا يشبه هذا الذي يطيب قبل ان يحرم ثم احرى وترك الطيب
عصوا كما لا كاليه والراس والشاق والفخذ او ازيد منه الى ان يعم كل البدن هذا في
ظاهر الرواية وفي الموارد الطيب مقدار مراع الراس ويخرج من العضو كان عليه الدم
كما في طلق ربيع الراس وسند كرا الفرق بينهما ثم ويجمع المتفرق فان بلغ عضوا فدم والا
فصدقة فان كان قاربا فعليه كفارة فان لم يكن قاربا لم يكن عليه كفارة وانما تجزئ كفارة واحدة
بتطيب كل البدن اذا كان في مجلس واحد وان كان في مجالس فكل مجلس طيب كفارة كذا
اولا عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكثر الاول وان راوى قصة بدوا في
طيب ثم خرجت قرمة اخرى فذا واحا مع الاول فليس عليه الكفارة واحدة ما لم يكثر
الاول ولا فرق بين قصص وعمره وهل يشترط بقاء الطيب عليه زمانا او لا وفي فتح القدر
عن المشتق ابراهيم عن محمد اذا اصاب المحرم طيبا فعليه الدم فثالثه عن الفرق بينه وبين
لبس النقيص لا يجب عليه الدم فيه حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به تغلظ
وان اغتسل من ساعته قال وان اغتسل من ساعته وفي الكافي الحاكم ان شرب طيبا فان
لزم به قصه بصدقة وان لم يلزم به شيء فلا شيء عليه الا ان يكون ما رزق به كثيرا
فاشفا ضليه دم وفي الفتاوى لا يمشي بدم طيبا وان كان لا يقصده به الطيب واعلم
ان الظاهر من حفظ الكتاب ولفظ الهداية وعامة المتون اعتبار الكثرة والقلة في الضر
ومادونه يعني ان العضو كثير يجب بالجناية عليه دم ومادونه قليل يجب فيه الصدقة
ولكن ذكر الفقيه ابو جعفر ان الكثرة والقلة تعتبران في نفس الطيب لا في العضو فان
كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية وبعد ما استكثر الناس وان كان كثيرا في نفس
يكون كثيرا وان كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله الناس وان كان كثيرا في نفس
وكف من ماء الورد يكون قليلا ووفق بعض المشايخ بينهما وفي الزيلعي وهو الصحيح
وقال ان كان الطيب قليلا فالعبرة للعضو وان كان كثيرا فللطيب ويشهد له ما ذكره
ان كل طيبا كثيرا يجب الدم عند ابي جوح وقال لا يجب الصدقة لانه لم يستعمل استعمال الطيب
وكذا انه اذا استعمله كثيرا يلزمه بالكثرة او كله وهو عضو كامل يجب عليه الدم وان
فاضحان لوجعل الملح الذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير واكله لا شيء عليه وان
لم يطبخ ورجحه يوجد فيه بكرة ذلك ولا شيء عليه ولو جعل الزعفران في الخمر فان
الزعفران غالبا عليه الكفارة وان كانا الملح غالبا لا كفارة عليه انتهى فعمل منه انه
ظلم الطيب بطعام من غير طبخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا لا شيء عليه
اصلا وان كان غالبا فهو كالخالص وقالوا ولو طعمه بمشروب فان كان غالبا فله
دم وان كان مغلوبا فعليه صدقة الا ان يشرب مرارا وفي البحر ينبغي ان يسوي بين الكافور
والمشروب المخلوط كل منهما بطيب وهو مغلوبا ما بعدد شيء اصلا كما هو الحكم في
الماكول او بوجوب الصدقة فيها كما هو الحكم في الماكول لزمه الدم لان الجناية يتكامل
بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل وما حرقه فيترتب عليه كمال الجناية
الدم وكذا الودهن بنيت هذا عند ابي جوح وعندهما لزمته اي في الادهان صدقة
وقال الشافعي ان استعمله في الشرط عليه دم لانه اشعث وان استعمله في غير
فلا شيء عليه لانها من لاطمة الا ان فيه ارتقا فامعنى قبل الخدم

وارالة الشعث فكانت جناية قاصرة ولا يجح انه اصل الطيب فان الروايع كقضية
فصير غالبة ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل النفت
والشعث فيتكامل الجناية بهن الجمله فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالتغذية
وهذا الخلاف في الزيت الخالص ودهن السم اما المطيب منه كالبنفسج والزنبق
وما اشبهها فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على
وجه التطيب ولو داوى به جرحه او بشقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس
بطيب في نفسه وانما هو اصل الطيب او طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه
المطيب بخلاف ما اذا داوى بالمسك وما اشبهه من العنبر والكاكور فانها بطيب
بأنفسها فلا يشترط اعتبار استعمالها الا ترى انه لو اكل من علفا فاحلوطا بطعام او
طباخا بل ومسا من النار لزمه الدم وان مسه النار فلا شيء عليه لكونه مستهلكا
وانما قضى الزيت فانه لو ادهن بالشحم او بالسمن فلا شيء عليه كذا في النهاية عن الجوزي
قال في قاضيان ان التحلل بجل لا طيب فيه لا بأس به وان التحلل بجل فيه طيب
ثم اوترتين فعليه الدم في قول ابي جوح انتهى وهذا يشترط فيه الخلاف بينه وبين
صاحبه كما في الزيت لكنه قال في كافي الحاكم ان كان في التحلل طيب فيه صدقة
الا ان يكون ذلك مرارا كثيرة فعليه دم ولم يحك فيه الخلاف ثم الظاهر منه
الكثرة في الفعل لا في نفس الطيب فلا يلزم الدم مرة واحدة لان ادق الكثرة هو الاشياء
بخلاف ما في قاضيان حيث حكم بلزوم الدم مرة واحدة ولو خضب بالمحجوتين
رأسه بماء او ستر يوما كاملا او ليل كاملا لانه لو ستر اقل من اليوم لزمه صدقة
على ما في النهاية فعليه دم اما الاول فلا بد من طيب لقوله عليه السلام الخاء طيب
رواه ابيه في وهو حجة على الشافعي في قوله لا يجب عليه شيء وهذا في المايح ولو كان
بالماء غير مايح فعليه دم ان دم الطيب ودم لتغطية الراس وكذا الوضوء بغير
لزمه دم على ما في الاصل واما الوضوء برأسه بالوسمة اي شجر الخضاب فلا شيء عليه
في ظاهر الرواية لانها ليست بطيب وروى الحسن عن ابي جوح ان عليه صدقة لانه
يقتل الهوام ويلين الشعر وعن ابي يوسف ان خضب رأسه بالوسمة للعلاج
من الصداق فعليه دم باعتبار ادائه بفعل رأسه وهو الصحيح على ما في الهداية لان
وجوب الدم باعتبار تغطية الراس يوما مجمع عليه وكوعسل رأسه بالحصى فعليه
دم عند ابي جوح وقال ابو يوسف ومحمد عليه الصدقة لانه ليس بطيب لكنه يقتل الهوام
وقال ابو جوح لا نسلم انه ليس بطيب بل له راحة وان لم تكن ذكية فكان كالحشاة
مع قتله الهوام فيتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف ليس فيه شيء واذا
بما اذا غسل به بعد المرحوم النخ لانه ابي جوح له طلق رأسه في قول ابي جوح في حلق
العراق وله راحة وقولها في خطي الشام ولا راحة له فلا خلاف وكوعسل
بالصابون والخمر لا دواية فيه وقالوا لا شيء فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل واما
الثانية فالتقدير فيها بحسب الوقت ما ذكر في المتن واما من حيث المقدار
ففي تغطية جميعه يوما كاملا فلا خلاف في لزوم الدم واشتلت في تغطية بعضه
فلا شيء وعن ابي جوح انه اعتبر الربع اعتبارا بالخلق فان بلغ مقدار الربع فدام

لزمه دم كالزوم الدم بخلق ربيع الراس والحية والجامع بينهما ان ستر الربيع ارتفاق مقصور
يعتاده الناس كخلق الربيع وتعين الى يوسف انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا للحقيقة وفي
نوادير سماعه ان محمد اعتبر اكثر ايضا وفي فتح القدير وهذا القول اي اعتبار
الاكثر اوجه في النظر ثم قال ومن فروع اعتبار الربيع ما لو عصب المحرم راسه بعصابة
او وجهه يوما وليلة ضحية صدقة الا ان ياخذ قبرا الربيع ولو عصبه موضع اخر
من جسده لاشي عليه وان كثر كنه يكره من غير عمد وكفد الا زار وتخليل الرداء شبه
المحيط بخلاف لبس المرأة القفا فليس لان لها ان تستر يديها بخيط غير فلم يكره لها
ولا لباس ان يغطي اذنيه وقفاه ومن كحيت ما هو اسفل من الذقن بخلاف في وعاءه
و ذقنه وكذا لو لبس ثوبا محيطا يوما كاملا او ليللا كاملا على ما في غاية اليتاشام لا فرق
في لزوم الدم بين ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احره وهو لا يسه فدام عليه يوما
اوليلة بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله فانه لا يمنع عنه
على ما مر للنقض فيه ولولاه لا وجب فيه ايضا ولا فرق ايضا في كونه مختارا في اللبس او
مكرها عليه او باجها او نائيا فظني انسان راسه او وجهه ليلة حتى يجب الجواز على التام
لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه لا الموجب ومفهوم التقييد
بثوب محيط ليس بمعتبر بل لوجع اللباس كله القيص والعامة والحقيين يوم كان عليه
دم واحد كالايلادجات في الجاع لانه ليس واحد وقع على جهة واحدة وكذا الودام على
ذلك اياما او كان ينزعها ليلا ويعاود لبسها نهارا ويلبسها ليلا للبرد وينزعها
نهارا ما لم يعزم على التبرك عند الخلع فان عزم عليه ثم لبس تعدد للبراء ان كان كثر
لاول بالارتفاق لانه لما كفر لا اول التحق بالعدم فيعتبر الثاني لبسا مبتداه وان
لم يكن كفر لا اول فعليه كفارة رتان عند ابي جع وابي يوسف وفي قول محمد كفارة واحدة
بناء على انه ما لم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد بخلاف ما اذا كفر على ما ذكرناه ولو
لبس يوما فارق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم آخر بلا خلاف لان
الدوام على اللبس كما يتداه دليل بالواحد وهو مشتمل على المحيط فدام عليه يوما
يوما فان عليه الذم واعلم ان ما ذكرناه من اتحاد الجزاء اذا لبس جميع المحيط كله
ما اذا لم يتعد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين
فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة بخلافهما وان لبسهما على موضع
موضع الضرورة وبغيرها كالغسل مع القيص فعليه كفارة رتان بخلافهما وهما كذا
للضرورة ولا يتخير فيما لا يكون للضرورة وتقييد اليوم بالكل هو الظاهر وتعين الى
يوسف انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم وقال الشافعي في حجب الدم بنفس اللبس
لان الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بية قلنا ان معنى الترفق مقصود من اللبس
فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على التام فيجب الدم فقدر باليوم لانه ليس فيه ثم
ينزع عادة ويتقاصر فيما دونه الجناية فيجب الصدقة عمنان ابا يوسف اقام الاكثر
مقام الكل وتعين محمد في لبس بعض اليوم فسطه من الدم كمثل اليوم فيه ثلث الدم
وفي نصفه نصفه ولو ارتدى بالقيص او اشبهه او ايتز بالشر او ايتز بالباية
لا لانه لم يلبس لبس المحيط وكذا لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في اكمامه

ابن ذريح شاة وبين انشقد
بتدوثة اصوع على شاة ساكني
على ما سياتي
مسحه

كافي الراس والحية وقال في قاضيه وفي خلق العانة دم ان كان الشكر كثيرا ولم يبرح فيه
اعتبار الربع عند كثرة شعرها كما صرح في الاصل على ما ذكرناه انما وكذا الوصل بحاجته
جمع مجتمعه الميم اسم موضع من الحجامة وعند هاصدة لانه انما يخلق لاجل الحجامة
وهو ليس من المحظورات فكذا اما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شيء من النفس
فيجب الصدقة ولا يجر ان طقه مقصود لانه لا يتوصل الى الحق الا به وقد وجد ازالة
النفس عن حصون كامل في حق الحجامة فيجب الدم كذا في الهداية فيفقد ما ذكره في وجه اوج
انه اذا لم يترتب الحجامة على طلق موضع الحاج لا يجب الدم لانه اذا ان كونه مقصودا انما
هو للتوصل به الى الحجامة فاذا لم يعقبه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصودا فلا يجر الا
الصدقة كذا في فتح القدير ونوره بما ذكره الزيلعي في وجهه حيث قال فيه ان طلقه
يكتفى بمقصود وهو المنية بخلاف الحق لغير الحجامة هنا فان قيل ان الحجامة كالإتوصل
اليها بدون الحق كذلك لا يتوصل اليها بدون عدها المقدم عليها لان بدورها
لا يتصور فصلها لاستماع تحصيل الماصل مع ان عدها ليس بمقتضى فنقص به وجه اوج
قلنا مقدمة الحق لا يخلو اما ان يكون مقدورا لنا او غير مقدور قال كان مقدورا لكون
هي مقصودا ايضا ويكون الحق بالنسبة الى تلك المقدمة مطلقا كالطهارة بالنسبة الى الصلاة
فانما واجبة مثل الصلوة والحق للحجامة من هذا القبيل وان كان غير مقدور لا يكون
مقصودا ويكون المقصود مقتدا بالنسبة الى تلك المقدمة كالعقل والبلوغ والوقت
بالنسبة الى الصلاة فانما ليست بواجبة مثل الصلوة لعدم كونها مقدورا لنا وعدم
الحجامة من هذا القبيل فاصل التكمية ان ما لا يتوصل الى الواجب المطلق الا به فهو واجب
وتحقيق هذا في الكتب الكلامية وان قصرا ظاهرا في جمع الظهور مثل اسبوع واسابيع يد
ورجلية في مجلس واحد فعليه دم لانه من المحظورات لما فيه من قضاء النفس وازالة
ما ينمو من البدن فاذا قلنا كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا اتحاد النوع والمجلس
لا يزداد على دم واحد وكذا ان دم واحد لو قصر اظافر يد واحدة او رجل واحدة اقامة الدم
مقام الكل كما في طوق الراس والحية فان قيل اقامة الربع مقام الكل في الراس والحية
بناء على انه معتاد على ما سبق والمعتاد في قلم الاظفار ليس الا قصار على طرف واحد
فلا يقع الحاق بهما لعدم الجامع احب بان الجامع انما هو كمال الارتفاق لا الاعيان
الا ان لما كان قد يتردد في حصول الاعتياد بخلق وجه الراس اثبوتها بالعادة اذ الله
اليه على وجه العادة لمن يقصده ليس الا لئلا يرتفاق لانهما هي المناط في الدم
الدم بل المناط هو حصول كمال الارتفاق ولا شك في حصوله بقل تمام يد وان كان
في اليدين اقل منه وفي الكل اقل منه وان قصرا ظاهرا في يديه ورجليه في اربعة مجلس
بان قصرا ظاهرا في كل طرف في مجلس فعليه اربعة دماء عند اوج وابويوت ومعدن
دم واحد لان معنى الكفارات على التداخل حتى لزم على المحرم بقتل صيد الحرم قبة
واحدة وان كانت الجنابة في حق الحرم والاحرام جميعا فاشبهت كفارة الفطخ
رمضان الا اذا تحللت الكفارة لارتفاع الجنابة الاولى بالتكفير فقصا الثانية
جنابة مبتدأة على ما سبق مثله ولها ان الغالب في كفارة الاحرام معنى العبادة
بدليل انها تجب على المعذور كالنوم والمخلى والتاسي والمضطر والنظر في ذلك

لا يداخل

لا يداخل فقلنا ان التداخل مقتضى اتحاد المجلس لانه اذا كانت في مجلس واحد طلقت
واحدة والمجال مختلفة فتمت اتحاد المقصود لوجوب الجامع وهذا المجلس لانه جامع
المختلفات كما في اي السجدة واما اذا اختلفت المجلس فبترجم ما بين المجال ويلزم لكل
واحد دم علا بالوجهين اعترض بان الجنابات اذا كانت من جنس واحد لا تتعدد
الكفارة وان اختلفت المجلس كما اذا ملق راسه في مجلس مختلفة فان عليه كفارة
واحدة لا اتحاد الجنس احب عنه بان ههنا ثلاثة امور اتحاد الحق واتحاد المجال واتحاد
المجلس وكذا اختلف فيها حتى اتحد الجميع لزمه كفارة واحدة بالاتفاق ومتى اختلف
الجميع لزمه الكفارة متعددة بالاتفاق ايضا ومتى اتحد الحق واختلفت المجال فان اتحد
المجلس بقوى ما بنا للاتحاد فليزله كفارة واحدة ومتى اختلفت المجلس بقوى جانب
الاختلاف وتعددت الكفارة فاذا عرف هذا ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند
اختلاف المجلس ولزوم الوحدة عند اتحاده ولا يلزم طلق الراس لان المجلس هو
الرأس متحد والحق كذلك بخلاف محل النزاع لان المجال فيه مختلفة ولا يشك في خلق
الابطين فان الحق متحد والمجال مختلفة ولا يختلف الحال في اتحاد الجملتين ما كان
المجلس متحدا او مختلفا لان ذلك لا رواية فيه ولو سلم ذلك لكان ثمة ما يوجب اتحاد
الحال وهو التوفيق فانه لو تفرع جميع لم يلزمه الكفارة واحدة وقد تقدم ان الحق
مثل التنوير وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك كذا في النهاية ولما فرغ من بيان
ما يوجب الدم في هذا الفصل من فضول الجنابة شرع في بيان ما يوجب الصدقة فيه
نقال وان طيب اقل من عصا وسر راسه او ليس المحيط اقل من يوم فليده صدقة
لقول الجنابة فيهما هذا في ظاهرها رواية وفي رواية النوادر اذا طيب ربع العضوية
دم اعتبارا بخلق الراس وقد ذكرنا الفرق بينهما ثمة وكذا الوصل اقل من ربع راسه
او ربع حبة كما ذكرناه او طلق بعض رقبته او بعض عاتقه او بعض احد ابطنيه او طلق
ملا او محرم راسه غير حوله او محرم بعضا ان الحلق اما حلال او محرم وعلى التقديرين
الحلق راسه اما حلال او محرم وعلى التقديرين اما باصر او بغير امر فحصلت ثمانية صور
في كلها على الحلق صدقة الا في صورة وهي كونها حوله وعلى الحلق راسه دم الا
في صورة وهي كونه حوله وقال الشافعي لا يجب على الحلق شيء اصلا ومحرم حوله لان معنى
الارتفاق لا يتحقق بخلق شعر غيره فالنفي موجب الجنابة وكذا لا يجب على المحلق المحرم
شيء اذا كان بغير امر بان كان ثمة لان من اصله ان الاكراه يخرج المكروه عن المؤاخاة
بكم الفعل والنوم ابلغ منه لان القصد يقصد بالاكراه وينعدم بالنوم قلنا في الحلق
ان ازاله ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة
نبات الحرم وتناول محظورات الاحرام يوجب الجزاء سواء كان في بدنه او في بدنه غيره
كافيات الحرم فلا يفرق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان الجنابة في شعره يتكامل
فلزم فيه الدم وفي غيره الصدقة وفي الحلق راسه تقرر السبب الموجب وهو
بئلا الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والاكراه انما ينفي الاثم فقط
لا حكم الفعل ثم لا يرجع المحلق راسه على الحلق لان الدم انما يلزمه بما نال
من الراحة والزينة قصارا كالمغزو اذا ضمن الحق لا يرجع على الغار لانه في مقابلة

ما استوفاه من منافع الصنع وقيل انه يرجع على الخالق لانه هو الذي اوقفه في هذه العهدة
والختار هو الاول لما ذكرناه وان اخذ الحرم من شارب خلل او قلم اظفار فمما شاء لما
ذكرناه ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من مخطورات الاحرام ولا يعرض عن وقوع ارتقائه
لانه يتأذى بفقد غيره وان كان اقل من اذى يتفقد نفسه فيلزمه الطعام كذا في الهداية
قال في فتح القدير اما ما ذكره في الشارب فلو شك فيه واما في قلم الاظفار فالحال ان
في المبسوط قال الجواب في قضا الاظفار هنا كالجواب في الخلق وما في المحيط ايضا حيث
عليه صدقة هذا وروى عن محمد بن اصفهان في قضا الاظفار واعلم ان صريح عبارة
في المبسوط وان كان في الحاكم في حق الخالق هكذا وانما خلق الحرم راسدا لصدق النبي
واذا خلق الحرم راسدا لم يحرمه او غير ارمه فعلى الخلق عدم وعلى الخالق صدقة النبي وقال
ابن القيم ان هذه العبارة انما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما اذا طهر
محرم واما في اللؤلؤ فاما يقتضي ان يطعم اي شيء شاء كقولهم من قتل قملة او جرادة تصدق
بما شاء واردة الصدقة المقدرة في عرف الملاحقين ان يكون كلف صدقة فقط انتهى على
قول المصنف عليه صدقة في صورة الخالق مخالفا لغيره القاعده او قصر الحرم اقل من خمسة
اظفارا في عليه ان يقصد بنصف صاع من ثمن قلم كل ظفر الا ان يبلغ ذلك دما في يقصد
منه شيئا على ما في الزيلعي وهو المذاهب بقول الهداية يجب عليه بكل ظفر صدقة وقال في
عليه الدم بقصد ثلاثة منها اقامة لا اكثر مقام الكل وهو ما صاغ الابد الوارعة قلنا ان
اظهار ابد الوارعة اقل ما يجب الدم بقله وكل ما هو كذلك لا يقيم اكثر مقام
وذلك لانه انما وجب الدم فيها باعتبار قياها مقام الكل في كليتها شبهة ولو اقام
ثلاثة منها مقامها ووجب فيها الدم ايضا لكانت في كليتها شبهة المشبهة وهي غير
معبرة واما المعبر هو المشبهة فقط ولا يفي في الابد لا يتأهل لانه اذا اقيم لثلاثة
مقام الخمسة كما اقيم الخمسة مقام الكل يقيم اكثر الثلاثة اعني الاثنين مقام الثلاثة
ثم يقيم اكثر الاثنين اعني الظفر والنصف مقام الاثنين ثم الظفر الواحد مقام الظفر
وهل جزا الى ان ينتهي القسمة الى جزء لا يتجزأ قلنا ان اكثر ابد الوارعة لا يصح اقامتها
مقامها حتى يجب فيه الدم او قصر الحرم خمسة متفرقة من يديه ورجليه اي فعلية
عندها وعند محمد في الخمسة المتفرقة دم اعتبارا بما لو قصتها من كفت واحد وبما
اذا طلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولها ان كان الجناية بين الراحة والراحة
وبالقلم على هذا الوجه يتأذى به ويشينه ذلك بخلاف الخلق من مواضع متفرقة كما
ان كل الجناية لانه معتاد عند بعض الناس ويحصل الاتقارب فاذا تقاضت الجناية
فيما نحن فيه يجب فيها الصدقة لكل ظفر طعام مساكين وكذلك لو قلم اكثر من خمسة
متفرقا الى ان يبلغ ذلك دما في يقصد منه شيئا مما شاء وفي العناية وقع القدر
قال الوقف ستة عشر ظفرا من كل طرفا ربعة ويجب عليه لكل ظفر صدقة الا ان
يلغ ذلك دما في يقصد ما شاء وهذا وكما يفعل العبد المحرم بحما فيه الدم عينا
او الصدقة عينا فعليه ذلك اذا عتق لافي الحال ولا يبدل بالصوم وان اقتص
ظفر الحرم فافترق عليه لانه لا ينمو بعد الا تكسرا فاشبهه بالباس من شجر الحرم
وان طيب الحرم او لبس او حلق لعذر بان اضطر الى نقطية الرأس لحرق الهلاك

من البرد والمرض واللبس سلاح للحرب نخير ان شاء ذبح وان شاء تصدق بثلاثة اصبع
على ستة مساكين وان شاء صام بثلاثة ايام لقوله تعالى فصدقة من صيام او صدقة او نكاح
وكلمة او تقدير وقد فسرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكره الآية نزلت في حق
المذور وفي الجاهل ربيع بن صديع كعب بن عجم قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
والقول يتنازع على وجهي فقال كنت ادرى الوجع بلغ بك ما ادرى تجد شاة فقلت لا
فقال صم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع ثم الصوم يجزيه
في ان موضع شاة لانه عبادة في كل موضع وكذلك الصدقة عندنا لانه عبادة ايضا
وقال المشافعي لا يجزيه الصدقة الا في الحرم والحجة عليه ما ذكرناه واما الذي تحقق
للحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان مخصوص او يمكن ان يكون
وهو الدم لا اختصا به فيختص بالمكان ولو اضا والطعام اجزاء فيه النفقة
والنفقة عندنا في يوسف اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد لا يجزيه بل لا بد له من
التكليف ولو اردنا ما في الشرح الاستباح ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبيه
السري بالقبض او بترز بالسراويل فله باس به لانه لم يلبس لبس المحيط وكذا لو
ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في ثيابه لانه ما لبس لبس القباء حتى يتكليف في
حفظه فان زار القباء يوما لم يزد دم لحصول الاستمسك بالزوم الاشتغال بالحيط
وردد من قبل فصل في بيان جناية يتحقق في حق الطوائف وفيه بيان جناية يتحقق
في حق الحرم بالجماع على ما سياتي وقد بين من قبل هذا جناية الاحرام بالنظير واستند
باب المحيط والخلق فالاولى تقبيل هذه الجناية بجناية الاحرام بالجماع لان هذه الجناية
مقدمة للجماع وان طواف القدم والصد رجيا فعليه دم تكا للجناية فيما كان قبل
هذا التسوية بين القتل والواجب في لزوم الدم لان طواف القدم ستة والصد واجب
قلنا الاصح وهو مختار صاحب الهداية انه واجب ايضا لاسنة وعلى تقدير القول بالسنة
انه يجب بالشرع فاستويا في وجوب الجناية واعلم ان ما ذكره في طواف القدم رجيا
او حداثا من لزوم الدم او الصدقة موافق لعامة الكتب ومرور عن محمد ايضا وكنت
مخالفا لما في مبسوط شيخ الاسلام حيث قال ليس طواف النخبة محدثا او جناية شيئا
لانه لو تركه اصل لم يكن عليه شيء فكذلك تركه من وجه كذا في النهاية وكماله محمول على ما روي
عن محمد بن مسعود لا يجب عليه الاعادة بتركه لكن اعتباره مع تركه فاسد لان تركه
ليس بجناية واما طوافه رجيا او محدثا بجناية بوجوب الجنازة وفي الزيلعي لو طاف طواف
القدم رجيا فعليه دم ان لم يبد ويجب عليه الاعادة كطواف الزيارة ذكره في المحيط
وكذا لو طاف للركن اي طواف الزيارة محدثا اي يجب عليه شاة لانه ادخل النقص
في الركن فكان الغش من الاول فيجب بالدم او ترك طواف الصدر واربعة منه اي فعلية
شاة لانه ترك الواجب او الاكثر منه وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامته للواجب
في ذنبه او ترك دون اربعة من الركن لان النقص بترك الاقل يسبغ شبه النقص
بسبب كبره فلهذا شاة فلورجع الى اهله اجزاء ان لا يعود ويبعث بشاة
لانه خفت معنى نقصان وفيه نفع للفقراء او افاض من عرفة قبل الامام كذا في الهداية
واعترض عليه في النهاية بان حق العبارة ان يقال ومن افاض قبل غروب الشمس لم يخطئ

عليه الا فاضة قبل غروب الشمس واجاب عنه في الاكل بما حصله ان الا فاضة قبل الامام
 يستلزم الا فاضة قبل غروب الشمس لان الظاهر ان الامام لا يترك ما وجب عليه
 من الاستدانة الى وقت الغروب وفيه نظر لاننا سلمنا ان الامام لا يترك الاستدانة
 الى وقت الغروب لكن لا نسلم ان الا فاضة قبل الامام يستلزم الا فاضة قبل الغروب
 لا يجوز ان يستديم الوقوف مع الامام الى الغروب ثم يتجمل في الا فاضة قبل الامام
 فيقع الا فاضة قبل الامام بعد الغروب ففي هذه الصورة وجد الا فاضة قبل الامام
 ولم يوجد قبل الغروب فلا استلزام ولا دم عليه في هذه الصورة على ما صرح
 به في الزيلعي فالاولى ان يقول ماله من افاض قبل الامام في النهار على ما في الزيلعي
 ترك هذا القيد لظهوره وهذا عندنا وقال اشعري لا شيء عليه لان الركن اصل
 الوقوف وقد وجد ذلك فلا يلزمه بترك الا طالة فيه شيء قلنا ان الاستدانة
 الى غروب الشمس واجبة لقوله عليه السلام فادعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه
 الدم بخلاف ما اذا وقف ليلا لان استدانة الوقوف واجبة على من وقف نهارا
 لان من وقف ليلا اعترض بان قوله عليه السلام من وقف بعرفة ليلا او نهارا فقد
 ادرك الحج يقتضي ان لا يكون الامتداد شرطا لاقبال الليل ولا في النهار اطلاقا
 بان ظاهرا مترك في حق النهار بقوله عليه السلام فادعوا بعد غروب الشمس
 ففي الليل على ظاهرهم ورد بان ترك ظاهرا لزم ان لا يكون من افاض قبل الغروب
 مدركا للحج وليس كذلك وقيل بل الحق في الجواب انما لم يحصل الامتداد شرطا
 للوقوف ولم تترك ظاهرا الحديث المذكور اطلاقا ولكن اثبتنا وجوب الامتداد
 في النهار بقوله عليه السلام فادعوا بعد غروب الشمس ولا ساقى بين الحديثين
 حتى يترك ظاهرا متهما بالآخر وترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وتجهت
 لان الا لزم بترك الواجب الدم لا الفساد والوقوف بمنزلة فعله دم لانه من
 الواجبات ايضا وترك رمي الجمار كلها لانه من الواجبات وكلها جنس واحد فكيف
 دم واحد على الصحيح والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمي وهو
 الرابع من اول يوم النحر لانه لم يعرف قرينة الا فيها وما دامت الايام الاربعة باقية
 فالاعادة ممكنة فيرميها على الترتيب المشروع فلا يتحقق الترك ثم وجوب الدم
 بالترك اتفاقا واما لو لم يترك بل تاخر رمي يوم من الايام الى اليوم الثاني منه
 وقضاه فيه فبعد ابي حنيفة يجب الدم ايضا وعندهما لا وان اخره الى اهل قومه قبل طلوع
 الفجر من اليوم الثاني فلا شيء بالاجماع الا في آخر يوم من ايام الرمي فانه يجب عليه الدم
 بتأخير الرمي الى الغروب ولا يقضيه بالليل لان وقته قد خرج بغروب الشمس في ظاهر
 المذهب وعن ابي يوسف انه خرج بزوال الشمس على ما في التبيين لكنه قال في النهاية
 وقته الى غروب الشمس في ظاهر المذهب ولكنه لو رمى بالليل لا يلزمه شيء انتهى
 فالظاهر منه جواز القضاء بالليل او رمي يوم واحد لانه من ترك تام فليزله دم
 قبل هذا يستلزم انه اذا نفر في اليوم الثالث الى مكة يجب عليه الدم لانه يستلزم ترك
 الرمي في اليوم الرابع مع انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة على ما سبق
 واجيب بان التحجير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع واما ان اطلع فقد وجب عليه الا

والرى فلو ترك وجب عليه الدم او رمى جميع العقبة يوم النحر واكثر لانه كل وظيفة
 هذا اليوم رميا وان ترك منها حصة او حصتين او ثلاثة تصدق لكل حصة نصف
 صاع الا ان يبلغ دما فيقتصر ما شاء لان الاقل من المترك يكفي للصدقة ولو
 طاف القدوم او للصدرة محدثا فعليه صدقة اما الصدرة فلا تدون وطواف
 الزيارة وان كان واجبا فلا بد من اظها والقنوت بايجاب الصدقة فيه وبايجاب
 الشاة في الزيارة وعن ابي حنيفة يجب الشاة فيه ايضا ولم يفرق بينهما والاصح هو
 الاول على ما في الهداية واما القدوم فلا تدون واجبه على الاصح او سنة وجبت
 بالشرع وقدا دخله نقصا بترك الظها رة الواجبة فيه على الاصح فيجب بالصدقة
 اظها والدون تدونته عن طواف الزيارة كما في الصدرة على القول بوجوبه وقرنا بين ما
 وجب بالشرع وبين ما وجب بالشرع وهو طواف الزيارة على القول بسنيتها فان قيل
 ان الشاة الثالثة اذا اظها بالنقص نجبر نقصها بسجدة الشاة كما يجبر الفرض بها
 ولم يظهر تدوير رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها فليكن ههنا ايضا كذلك قلنا ان
 الشرع جعل الجابر في حق الصلوة نوعا واحدا وهو التحجير فلا يصح اطلاقها في
 الحج جعله مستوعبا الى البدنة والشاة والصدقة في طواف القدوم محدثا او
 جبا مخالف لرواية المبسوط فادرج اليه ثم هذا عندنا وقال اشعري ان طواف
 القدوم محدثا لا يصير معتدبا بقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى
 اباح فيه النفل فيكون الظها رة من شرطه قلنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
 النبى مطلق عن الظها رة والزيادة عليه بطريق الفرضية لا يجوز لكن الى الاول
 يوجب العمل قلنا بالوجوب لان الزيادة بطريق الوجوب لانه لا يرفع حكم الاطلاق
 وهو الاجزاء مطلقا وكذا في فعلية صدقة لو ترك دون اربعة من الصدرة اظها را
 للقنوت بين ترك الاقل من طواف الصدرة وبين ترك الاقل من طواف الزيارة فان
 ترك الاقل من طواف الزيارة شاة على ما مر فيجب في ترك الاقل من طواف الصدرة
 صدقة ومعنى لصدقة ههنا ان يكون لكل شوط منه نصف صاع من خطبة كذا
 في النهاية او ترك رمي احدى الجمار الثلاث لان الكل في هذا اليوم لان اكل
 في هذا اليوم نسك واحد فكان المترك اقل الا ان يكون المترك اكثر من نصف
 ثم يلزمه الدم لوجود ترك الاثر ولو ترك طواف الركن اى الزيادة او اربعة منه
 بقى محرما ابد حتى يطوفها حتى لو رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام ويطوف
 لانه محرم عن النساء ابد حتى يطوف وان طافه اى الركن جبا فعليه بدنة على ما روي
 عن ابن عباس ولان الجنابة والحض والغسل من الحدث فيجب جبر نقصانها
 بالبدنة اظها را للقنوت بينهما وكذا اذا طاف اكثر لان الاكثر له حكم الكل
 والاضل ان يعين اى الركن ما دام بمكة تحصيل الغائت بما هو من جنسه وقيل
 وعليه ان يعيد وفي الهداية والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحيانا وفي
 الجنابة ايجابا بالنفس النقص بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم ان اعاد
 وقفا فمحدثا لا ذبح عليه وان اعاد بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا يتبع
 الاثنية النقص وان اعاد وقدا طافه جبا فلا شيء عليه ان اعاده في ايام النحر

لانه اعاده في وقته وان اعاده بعد ايام التخرجه الدم عند ايج بالتأخير انتهى وقال
في النهاية مراعيه بشبهة النقض هو نقصان الطواف بالحدث لاشبهة النقض بتأخير
الطواف عن ايام التخرجه لانه لو كان كذلك لوجب عليه شيء من الدم او الضدقة على قول
ايح ولم يجبا انتهى وفيه نظر لان من هب ايج وجوب الدم بتأخير الطواف عن ايام
التخرجه لاشبهة التأخير وانما اوجب الدم بالتأخير فيما اذا اعاده بعد ايام التخرجه
وقد طافه جبا للتحقق بالتأخير عن وقته لاشبهة التأخير لان المحدث من الطوافين
اذا طافا لا وجبا هو الثاني لا الاول وايضا ان نقصان الطواف بالحدث قد
انجبر بالاعادة انجبا وانتم من الدم كونه الجابر من جنس المجهور فلم يبق شبهة النقض
بالحدث فالاولى ان يفسر بشبهة النقض بالتأخير كما اختاره في الكفاية ويسقط
الدم لحصول القاتل بالاعادة واعلم انه ان كان المراد بالدم البدنة يكون السقوط
اتفاقا سواء كانت الاعادة بعد ايام التخرجه او في ايام التخرجه سواء كان الطواف محذورا
او جبا وان كان المراد به الشاة فلا يترتب استثنى على قول ايح ما كان اعاده بعد ايام
التخرجه وقد طافه جبا لانه لزمه شاة في هذه الصورة على قول ايح على ما ذكرناه هذا
حكم ما طافه او اكثر محدثا او جبا ثم اعاده مادام بمكة وانما لو طافه او اكثر
محدثا او جبا ورجع الى اهله قبل ان يعيده فان كان طافه جبا فعليه ان يعيد
الى مكة لان النقص كثير بسبب الجنابة فيؤمر بالعود اليها استدراكا له وهو
باحرام جديد لان الطواف الاول صار معتد به في حق التحلل وليس له ان يرث
للمحذورات احرام فلا يترتب له من احرام جديد وان لم يعيد اليها وبعت بدنة اجزاه تكون
جابر لكن الافضل هو العود وان كان طافه محدثا فان عاد وطافا وان لم يرد
وبعت شاة فهو افضل لانه خفف معنى النقض وفيه نفع للفقراء كذا في الهداية
ولو طاف للصدر طافا في اخر ايام التشريق بعد ما طاف بالركن محدثا فعليه دم
اي شاة لان طواف الصدور لم يتحول الى طواف الزيادة لانه واجب واعادة طواف
الزيادة بسبب الحدث غير واجب بل هو مستحب فلا يتحول الواجب اليه فلا يلزم
ترك الواجب فيجب الدم بسبب الحدث في طواف الزيارة ولو كان ناسيا لو كان طاف
للصدر طافا في اخر ايام التشريق بعد ما طاف له الى الركن جبا فذمان عند ايج
وعندهما دم فقط ايضا اي كما في الوجه الاول وهذا لان طواف الصدر يتحول الى
طواف الزيارة لانه مستحب لا عارة لكثرة الجنابة بسبب الجنابة فيصير هو تارك
لطواف الصدر ومؤخر الطواف الزيارة عن ايام التخرجه فيجب الدم بترك الصدور
وتأخير اخر عند ايج فلو طافها بناء على التأخير لم ينك عن منك وتقدير
يوجب الدم عنك لا عندهما فاذا احتل طواف الصدر الى طواف الزيارة يؤمر
باعادة الصدر مادام بمكة ويلغو نيته بانه الصدر لانه وجب عليه افعال الحج
على رتبة الشرائع والنية على خلاف ذلك لعزيم عليه المصحة الصلواتية
اذا سجد للسهو يفرغ الى الصلواتية وهذا بناء على الاصل معروف وهو ان كل من
وجب عليه طواف واتى به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينه او نوى طوافا
اخر فالمحرر اذا دخل مكة طاف ولم ينو شيئا او نوى ليطوف فان كان معتدرا وقع

عن العرق وان كان حاجا وقع عن طواف القدوم وان كان قارنا كان الطواف الاول للعرق
ثم ما بعد الحج سواء نوى للقطع او طوافا آخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انقضى
لانه فاذا اتى به وقع عن المصطفى ولم يبق نية كما في مسألة التيمم وان طاف لعمرته
وسعى محدثا يعيدها مادام بمكة اما اعادة طوافه فليكن النقض فيه سببا لحدث
وانما اعادة الشئ فلا نه وان لم يبق الى الطهارة الا انه تابع للطواف لانه لا يعود قرية
بدون الطواف فيعاد تبعا له فاذا اعادهها لاشئ عليه لا ارتفاع النقض وان رجع
الى اهله ولم يعدها فعليه دم لترك الطهارة ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل بايد الركن
انما نقصان يسير وليس عليه شيء في السعي لانه اتى به على اثر طواف معتد به ولا شيء عليه
لو اعاد الطواف اي سقط ولم يعده الشئ بقية قوله هو الصحيح ان لا خلاف في عدم
لزوم شيء في اعادة الطواف والسعي كلاهما وانما الخلاف فيما لو اعاد الطواف
فقط فاختار شمس الائمة السرخسي والامام المحمدي وصاحب الهداية عدم لزوم شيء
ستدلين بان الطهارة ليست بشرط في التيمم وانما الشرط فيه ان يكون على اثر
طواف معتد به وطواف المحدث معتد به حتى يتكلم به فاذا اتى به مع تقدم الشرط
عليه حصل الحق فان اعاد تبعا للطواف كان افضل ولا خلاف في ذلك وهو مختار المص
ايضا وقال بعض مشايخنا اذا اعاد الطواف ولم يعده التيمم كان عليه دم لانه لما اعاد
الطواف فقد نقص الطواف الاول واذا انقضت لك حصل السعي قبل الطواف فلا
يتدبر فيكون تارك السعي فيجب عليه دم ثم شرع في بيان جنابة الاحرام بالجماع فقال
وان جامع الحرم في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة ولو ناسيا او مكوها او كانت المرأة
ثالة او مكوهة فسد حجه ويمضي حرمه باذا افاضه لم يكن له قضاء ويقضي من عامه قابل
وعليه دم لقوله عليه السلام لمن وقع امره وهما محمان بالمحج يريقان دما ويمضيات
فجتمها وعليهما الحج من قابل هكذا روي عن عمرو بن عتيق وابن مسعود وقال الشافعي في جنابة
اعتبار بما لو جامع بعد الوقوف فان الواجب فيه بدنة على ما سياتي والحجة عليه الطواف
ما رويناه فان قيل المطلق ينصرف الى الكامل والاكمل هو البدنة قلنا نعم الا ان ههنا
ما نعلم صرف اليه وهو ان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء خفف معنى الجنابة
فيه لاستدراك المصلحة الفاتنة بسبب القضاء ولو من قابل فلو وجب البدنة لزم
اجاب الجاهل القليل في مقابلة جنابة خفيفة وهو مقتضى خلاف الحكمة بخلاف ما اذا
كان بعد الوقوف فان الجنابة فيه لم تخف لعدم وجوب القضاء الجاهل فيه فاجاب البدنة
فيها بلتها كان على مقتضى الحكمة ثم التسوية بين السبيلين في هذا الحكم هو الظاهر
ومن ايج انه لا يفسد بالجماع في الدبر لقصور معنى الجماع فيه حتى لا يجب الحد به عنده
وجه الظاهر انه كامل من حيث انه ارتفاق كامل وان لم يوجبا الحد وهو المناط ههنا
وليس عليه ان يفرق عن زوجته في القضاء عندنا بان يأخذ كل واحد منهما في طريق
غير طريق صاحبه وقال مالك يفرقان اذا خرجا من بينهما وقال غيره فان اذا احراما
وقال الشافعي يفرقان اذا انتهيا الى المكان الذي جاء بهما فيه والاصل فيه ان
الصحابة رضي الله عنهم قالوا اذا رجعا للقضاء يفرقان قال مالك اصد بظاهر هذا
اللفظ فقال كما خرجا اضرقا وقال في الافتراق منك بقول الصحابة ووقت اداء

بعد الاحرام وقال الشافعي اذا قرب من المكان الذي جامعها فيه ان يقعا فيها وقعا فيه ان كان
ذلك فيه فيفترقان في ذلك الموضع خوفا عن وقوع الواقعة قلنا ان الجماع وهو
بينهما قائم فلو معنى هذا فتراق قبل الاحرام لابطاح الوقاع قبله ولا يكون ايضا لانها لا تكون
فالحق من المشقة الشديدة بسبب لوق يسير فيزداد ان ندما ويجوز ان يكون معنى هذا
ومراد الصحابة انما يفترقان على سبيل الندب انما فاعلى انفسهما الفتنة كما ينبغي ان يشار
الى الامتناع عن التفتيل في حالة الصوم لانه سبيل كونه نسكا من نسك الحج ولانه ليس
في الاداء كذا في القضاء لان القضاء يحكي عن الاداء وان جامع بعد الوقوف قبل الملق لا يفسد
حجته وعليه بدنة سواء جامعها مرة او مرارا في مجلس او مجلسين لكنه اذا اختلف المجلس
فالواجب الاول بدنة والثاني شاة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ان ذبح الاول
فيجب للثاني شاة والا فلا يجب عليه شيء كذلك لانه دخل احرامه نقضا بالجماع الاول
والجماع الثاني صادقا حراما ناقضا فيكفيه شاة كذا في البحر من الاستيعاب والمبسوط
ثم هذا اعم مما قبل الرمي وبعده عندنا وقال الشافعي فيفسد حجة فيما اذا جامع قبل
رمي حجة العقبة اعتبارا بما لو جامع قبل الوقوف بجامع ان احرامه قبل الرمي الوقوف
كامل والجماع في الاحرام الكامل مفسد ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من وقت يعرفه فقد
تم حجه اى من من فساد به بعد فساد بالوقوف لان التمام من حيث اداء الاضاح
ليس بمراد بالاقفان لفرضه بقاء بعض الادكان فان قيل لو تم حجه لما لزم البدنة
قلنا انما وجبت لقول ابن عباس حجة فامة وعليه بدنة ولا يعرف ذلك الا
ولانه اعلى انواع الاقفاق فيتعطل موجب ولو كان قادرا فعليه بدنة بحجة وشاة
لعمرة كذا في الزيلعي ولو جامع بعد الوقوف والحق قبل طواف الزيارة فعليه دم اى شاة
ولو كان جامع بعد اربعة اشواط منها فله شيء عليه ولو كان لم يحلق حتى طاف
لزيارة اربعة اشواط ثم جامع كان عليه الدم كذا في فتح القدير وذكر في الزيلعي
والفتح عن الغاية عزوا الى المبسوط والمبداء والاسيبيحي لو جامع القارن طوافه
بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة الحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من
احرامين بالحق الا في حق النساء فانه محرم بهما في حقهن وهذا مخالف لما ذكره الله
وعين من الهداية وشروح القدير وكثير المحققين فانهم اوجبوا على الحاج شاة
بعد الحلق لا بدنة وقال في فتح القدير قول من اوجب البدنة اوجه لان ايجابها
ليس الا بقول ابن عباس والمراد بظاهرهما فيما بعد الحلق ثم المعنى يساعدهم وذلك
ان وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطن ليس جناية
على الاحرام الا باعتبار تحريمه له لا باعتبار تحريمه لغرض فليس الطيب جناية على
باعتبار تحريمه الجماع او الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا اكل جناية على الاحرام
ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغرضها فيجب ان يستوى ما قبل الحلق
وما بعده في حق الوطن لان الذي كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والظاهر ان
الوطن جناية باعتبارها ولا يجرى ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزم البدنة
بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق او بعده انتهى ورجح في البحر من
اوجبنا شاة بعد الحلق بما طهره ان باب الجناية على الاحرام ينظر فيه الى الجناية

وفضوها

248
وفضوها ليجب اجزاء حبسها والجماع بعد الحلق لما صادف احراما ناقضا لوجه
عنه في حق غير النساء صارت الجناية عليه فامة فتوجب الجزاء القاصر وهو الشاة
ولا يخفى عليك ان هذا لا يوجب الا بعد منع قول ابن الهمام وان ائبل لم يكن الوطن
جناية باعتبارها هذا وفي الزيلعي عن الوري ان القارن لو جامع بعد الحلق قبل
طواف الزيارة يجب عليه بدنة الحج ولا شيء عليه للعمرة لانه خرج من احرامها بالحق
ويجرى احرام الحج في حق النساء وقال وهو مشكل لانه اذا بقى محرم في الحج فكذا في العمرة
وتقريبه في فتح القدير بان السواب قول الوري لان احرام العمرة لم يبعد بحيث
يتحلل منه بالحق من غير النساء ويبقى في حقهن بل ان اطلق بعد اضاحها حصل بالنسبة
الى احرامهم عليه وانما عهد ذلك في احرام الحج فاذا انضم الى احرام الحج احرام العمرة
استمر كل على ما عهد له في الشرع اذ لا يزيد القرآن على ان النعم فينطوي بالحق احرام العمرة
بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطن بل الحج فقط ولا يخفى عليك ان هذا مخالف
لاطلاق ما مر من المبسوط والمبداء والاسيبيحي من قولهم ان القارن يتحلل من احرامين
بالحق الا في حق النساء لان يمنع اطلاق هذا وكذا اى عليه دم لو قبل اولى بشهوة
وان وصليته لم ينزل على رواية الاصل والمبسوط وقسم في الجماع الصغير لقاضيهما اشتراط
الانزال قال يكون جماعا من وجهه وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي
انه يضم احرامه في جميع ذلك اذا انزل اعتبارا بالصوم ولنا ان فساد الحج يتعلق
بالجماع ولهذا لا يفسد سائر المحظورات بالاجماع وهذا ليس بجامع مقصودا فلا يتعلق
بما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الارتقاء بالمرأة وذلك محظور الاحرام فلهذا الدم
بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج
وكذا لو جامع في عمرته قبل طواف الاكثر لنقصان الحاصل فيها وقسمت عمرته لحصول
الجناية قبل ادراك الاركان فيصير فيها بايتان اضاحا كما يصير في صحبه وقضاها
بعد المصير بها وان كان الجماع بعد طواف الاكثر لزم الدم ولا يفسد عمرته وقال الشافعي
يفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج بناء على ان العمرة فرض عنه كالحج قلنا انما
سنة تكات احط رتبة منه فيجب شاة فيها والبدنة في الحج اظهرها واللقاوت
فان قيل ان طواف الزيارة فرض مع انه لو جامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط
لم يجب عليه شيء واجاب الدم فيما نحن فيه تفصيل المسئلة على الفرض قلنا انما
اوصياه فيه بناء على ان طواف العمرة قبل التحلل فكان ارتكاب المحظور في شخص
الاحرام فيجب الدم بخلاف طواف الزيارة فانها بعد التحلل بالحق غاية ان حكمه
ناظر في حق النساء فقام اكثر مقام كفه فكان المحظور وقع بعد الاحرام ولا يلزم
منه تفصيل المسئلة على الفرض ولا شيء ان انزل بنظره ولو وصليته الى فخرج امرأة لان
المحرم هو الجماع ولم يوجد وان اخر الحلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فليد
عند ابي حنيفة خلافا لها وكذا الخلاف لو اخر الرمي او اخر رمي الحجر العقبة عن
النحر ودى الجماع من اليوم الثاني الى الثالث او من الثالث الى الرابع او قدم نسكا
على نسك هو قبله كالحلق قبل الرمي مغزا او غيره ونحو القارن او المتع قبل الرمي
وطبقا قبل الذبح لها ان ما مات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شيء اخر

وله ما روى عن ابن مسعود من قدم نسكا على نكض عليه دم ولأن التأخير عن المكان
 يوجب الدم فيها هو موقت بالمكان كالاحرام اذا تأخر عن ميقاته فكذلك التأخير عن المكان
 فيها هو موقت بالزمان احتياطا وان طلق في ايام النحر في غير الحرم اى في الحل وانما قلنا
 في ايام النحر لانه لو طلق في غير الحرم بعد ايام النحر فعليه دمان عند ايجاع ودم عند مجز
 والعمر كذا في الزيلعي لمج اوعى عليه دم خلافا لابي يوسف والذي ظهر منه ان المثلين
 خلافة وقيل خلافا لابي يوسف في المعتمر لا في الحاج بناء على ان محمدا ذكر في الجامع الصغير
 قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكر في الحاج والاصح انها خلافة على ما في الحديث الامم
 يجب ادم فيها وعند ابي يوسف لا يجب شيء وتوضيح الخلاف ان المثلين يوقفت بالزمان و
 المكان عند ايجاع وعند ابي يوسف لا يوقفت بواحد منهما وعند محمد يوقفت بالمكان دون
 الزمان وعند زفر بن بكس لا يوقفت لابي يوسف ان المثلين يوقفت بالحرم لان النبي عليه السلام وصيه
 احصر بالهدية وطلقا في غير الحرم ولان المثلين يوقفت في اوانه بمنزلة المثلين الذي
 هو جناية قبل اوانه فكان ان ذلك لا يفتقر بزمان فكذلك هذا ولما ان المثلين يوقفت بالحرم
 صار كالسداد في اخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محلا فاذ احرام نسكا اخص
 بالحرم كالزج وكذا في الزمان ولا حجة لابي يوسف فيما رواه لان المحصر لا يجب عليه المثلين ولا
 طلق عليه السلام في الهدية يعرف استحكام عن ماله على الرجوع ولان بعض الهدية حرم
 طوقا فيه وانما قلنا ان المثلين يوقفت بالزمان لان المثلين يوقفت بالاجماع اذ اختلف
 يوقفت به ويوقفت بالمكان عند ايجاع ومحمد وقال ابو يوسف لا يوقفت فلو عاد المعتمر
 الى الحرم بعد خروجه من الحرم بدون التقصير ففقد في الحرم بعد عوده اليه فلو دم عليه
 اجماعا لانه اى يرقى مكانه فلا يلزمه ضمانة ولو فصل الحاج ذلك لم يسقط عنه دم النذر
 عند ايجاع فلو طلق القارن قبل الذبح لزمه دمان عند ايجاع دم بالحلق في غير اوانه هو
 دم القران ودم بتأخير الذبح عن المثلين لان تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عنه
 وعند محمد دم واحد للقران فقط لان تأخير النسك لا يوجب شيئا عندها والدم جث
 ذكر شاة تجز في الاضحية اى يراد به شاة كذلك والصدقة ما يجز في الفطر على ما
 ذكره **فصل** في بيان الجناية على الاحرام بسبب الصيد وهو نوع اخر مما سبق
 من انواع الجناية ان قتل الحرم صيد البر اى ما يكون توالد ومثواه في البر فيكون بالبر
 لان صيد البحر جلال له لقوله تعالى احل لكم صيد البحر الصيد هو الممتنع الموقوف في اهل الله
 واستثنى رسول الله الحنظل فواسق على ما ساق ذكره في الكتاب فانها مبتدأة بالاذى فيجوز
 قتلها في كل حال ولا فرق في الصيد بين المملوك والمباح والمأكول وغيره ليقنوا باسم القيا
 ذلك كله او دل الحرم عليه اى على الصيد من قتله سواء كان القاتل حرا لا احراما عليه
 اى على الدال الحرم الجزاء اما وجوب القتل فلقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم من قتله
 منكم شقها جزاء مثل ما قتل من النعم وانما بالدلالة فلما رواه من صيد اى قتادة في باب
 الاحرام اخبره الشيخان وصح عن عطاة الاجماع على ان الدال الجزاء ولأن الدلالة من
 محظورات الاحرام فانها تقويت الامن من الصيد لانه آمن بتوقشه وتوايه فصار كالأمان
 ولأن الحرم التزم الامتناع عن العرض فيصير بترك ما التزمه كالمودع اذا تعدى ولا
 السارق على النذبة وقال الشافعي لاجزاء في الدلالة على الدال اصلا لان الجزاء بطلق

بالقتل

249
 بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبهه دلالة المدلول غير على الصيد في الحرم واخرجه فانها
 لان جزيئتها على الدال سواء كان المدلول حرا لا احراما على ما في الغاية والحجة عليه ما رواه
 وما ذكرناه وقيا على المدلول فاسد لان المدلول يلزم الامتناع عن العرض حتى يضمن بترك ما
 التزمه بخلاف الحرم فانه التزم العرض كالمودع فصار المدلول كلاجبي اذا دل السارق
 على ان الشاة فانه لا يضمن ويضمن ابي يوسف وزفران في دلالة المدلول صيد الحرم ضمان على ما في
 الزيلعي من هذا امتنع قول الشافعي ثم الدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان
 الصيد وان يصدقه في الدلالة حتى لو لم يكن عالما بمكانه او لم يصدقه لاضمان عليه وان
 يقتل القتل بدلالة هذ حتى لو لم يقتل لاضمان عليه وان يقتل الدال بحرمها الى ان يقتله
 المدلول وان يقتله المدلول قبل ان يقتل حتى لو صدقه ولم يقتله فانتقلت ثم قتله
 بعد ذلك لم يكن على الدال شيء لان ذلك بمنزلة جرح اندمل وهو اى الجزاء قيمة الصيد
 عند ايجاع وابي يوسف ويعرف ذلك بتقويم عدلين وفي الغاية يقومه ذواعل من
 حيث انه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعة فاذا قتل الحرم بانه المعلم فعليه قيمته
 غير علم بخلاف ما اذا كانت الزيادة ظنة لاصنعة كما اذا كان طيرا يصوت فان زاد
 قيمته لذلك فان في اعتبار ذلك روايتين في رواية لا يقتل لانه ليس من معنى الصيدية
 في شيء وفي رواية اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة كالحمام اذا كان مطوقا
 ويخوف ما اذا قتله بانه غير المعلم حيث يجب قيمته معلما لان وجوب القيمة هناك
 باعتبار المالمية وماليتها بكونه منتفعا وذلك يزداد بكونه معلما فيدخل في الضمان
 كذا في النهاية والمراد بالعدل ههنا من له معرفة وبصارة بقيمة الصيد لا العدل في
 الشهادة وقيد بالعدلين وقد قالوا الواحد يكفي والمشى اولى لانه احوط والعدل
 اللفظ كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المشى ههنا اى في جزاء الصيد بالنسبة الى الهدية
 والمراد بالنسبة قوله تعالى يحكم به ذواعل فالفرقة الاولى حملوا هذا العدد في النقض
 على الاولوية بناء على ان الحق في زيادة الاحكام والاتقان وقال ابن القيم الظاهر
 الوجوب وقصد زيادة الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعية في دفع
 قتله وفي زمان قتله ايضا لان القيمة تختلف باختلاف الاماكن والازمنة او في دفع
 اوقيته اى الى موضع قتله ان لم يكن له اى للصيد فيه اى في موضع قتله قيمة فان كان
 فيه زيادة لا يصاد فيها صيد والمراد فيه من حيث انه صيد لا من حيث وصفه على ما ذكرنا
 ان شاء ان شاء اى اذا ظهر قيمة الصيد بتقويم العدلين فالقاتل بعد مجز في القيمة
 ان شاء اشترى بها اى بالقيمة هديا ان بلغت القيمة هديا فدفعه في الحرم وان شاء
 اشترى بها طعاما فتصدق به على كل فقير نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير
 لا اقل كما في صدقة الفطر وان شاء صام عن طعام كل فقير يوما لا نة لقيمة للصوم
 فلا يمكن تقديم بماله قيمة وهو المقتول فقد رناه بالطعام وقد عهد في الشرع
 اقامة طعام مسكين مقام صوم يوم كما في باب العذبة وكفاة الفقهاء ثم اذا
 اختار الهدى فعليه الذبح في الحرم وتصدق قيمتها على الفقراء ويجوز ذبحه في غير الحرم
 اذا تصدق بالهضم على الفقراء على الوفاء بان اعطى لكل مسكين من اللحم ما يساوى نصف
 صاع من بر بخلاف ما اذا ذبح في الحرم حيث يخرج عن العهد بمجره الا راقه حتى ان التفت

او سرق بعد الذبح لا يجب عليه شيء وفيما اذا دبح في غير الحرم يجب عليه قيمته لان الارادة
لم تعتبر في غير الحرم لاقتصارها به وتبعية في القيمة واذا اختار الاطعام بطعم في اي موضع
شاء لانه قربة معقولة المعنى واذا اختار الصوم يحون في اي موضع شاء ايضا بالاجماع
لانه عبادة قهر النفس لا يقتل باختلاف المكان فان فضل اقل من طعام فقربة تبعية به
او صام عنه يوما كاملا لان الصوم في اقل من يوم غير مشروع وهذا اي اعتبار الجزاء بغير
الصيد قول ابي جح وابي يوسف وعند محمد وهو قول الشافعي الجزاء نظير الصيد في الجنة فيما
له نظير في المنظر واختلف في تعيين قول محمد حكى الطحاوي عنه ان الحياض الى الحكمين في تعيين
واحد من الهدى والاطعام والصوم فان حكما عليه بالهدى نظرا لقابل بعد تحكيمها بالهدى
الى نظير من النعم من حيث الحلقة وان كان الصيد مما له نظير سواء كانت قيمة نظير مثل
قيمه او اقل او اكثر لا ينظر الى القيمة وان لم يكن له نظير كسائر الطيور يعتبر قيمته
كقول الامامين وحكى اكثر عنه ان الحياض الى القابل بغير ان اختار الهدى وتبين
النظر فيما له نظير وعند الشافعي يجب النظر ابتداء من غير اختيار واحد ولذا ينظر في
الطعام بدلا عن النظر لا عن الصيد كذا في فتح القدير والذي ظهر من الهداية قول الطحاوي
حيث قال والجزاء عند ابي جح وابي يوسف ان يقوم الصيد ذوا عدل في الحكماء الذين قتلوا
ثم القابل بخير في العداد ان شاء ابتاع هديا ان بلغت القيمة هديا وذبحه وان
اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من ثمر او صاعا من تمر او شعير وان شاء
صام وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظر فيما له نظير وما ليس له نظير يجب فيه الفدية
عند محمد وكان قوله فيه كقولهما ثم انما ارادوا القابل في ان يجعله هديا او طعاما او صوما
والى الحكمين في ذلك عند محمد والشافعي فان حكما بالهدى يجب النظر فيما له نظير وما ليس له
نظير يجب القيمة كما هو عندهما وان حكما بالطعام او بالصيام ضل ما قال ابو جح وابي يوسف
ملخصا فقد جعل الحياض في تعيين واحد من الثلاثة الى الحكمين عند محمد ثم جعل النظر في النظر
الى القابل حيث قال فان حكما يجب بالهدى يجب النظر وكذا في النهاية حيث قال لا خلاف
في هذه المسئلة في فصولها ان الواجب على المحرم القابل قيمة الصيد في الموضع الذي
قتله فيه عند ابي جح وابي يوسف وقال محمد والشافعي يجب النظر فيما له نظير في المنظر لا في القيمة
والثاني ان الذي الى الحكمين تقويم الصيد فاذا ظهرت قيمته فالحياض الى القابل بنظر
بالهدى والاطعام والصوم في قولهما وقال محمد الحياض الى الحكمين واذا عينا في غايها
ان تكفي به بعينه والثالث يجوز للمحرمان بختم الصوم مع القدرة على الهدى والاطعام
عندنا لا يجوز عند ذفر والرابع اذا اختار الطعام فالمعتبر قيمة الصيد بشرط ان الطعام
عندنا وعند الشافعي المحترمة فيه قيمة النظر وهو قول محمد ايضا بناء على اصلهما ان الوجبة
هو النظر والخامس اذا اختار الصيام صام مكان نصف كل صاع يوما عندنا وعند الشافعي
يصوم مكان كل مديوم انتهى ثم شرع الى بيان ما له نظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة
وفي الاربع عناق الصفاق هو لاني من اولاد المزد في البر يورع جقرة وهي التي بلغت
اربعة اشهر من اولاد المزد في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة واستدل
بقوله تحت فخره مثل ما قتل من النعم ومثله من النعم ما يشابه المقتول صورة لانه
لا يكون نهما وروي عن الصحابة انهم اوجبوا النظر من حيث المنظر في النعامة وحمار الوحش

والظبي

والظبي والاربع كما ذكرنا وان الله تعالى اطلق المثل في النفس والمثل المطلق في عرف الشارع
برأيه المشارك في النوع وهو المثل صورة ومعنى او المشارك في القيمة والا وهو المثل بالاي
فيلد الثاني واما المثل صورة فقط فلا يعتبر في المثل اصلا الا ترى انه اذا التفت الى ان
يجب عليه مثله ان كان مثليا لا مكان اعتبار المثل صورة ومعنى فيه والا فيجب قيمته لانه
مثل معنى فيقوم مقامه ولا يعتبر مثله صورة فقط حتى اذا التفت دابة غير لا يجب عليه قيمته
لادابة اخر مثله مع اتحاد الجنس لعدم امكان المماثلة لا اختلاف المعاني فيها فاذا لم يمتد
الجنس فاذا لم يكن الجنس مثلا للفرس مع اتحاد الجنس فكيف يكون البقرة مثلا للحمار والوحش
وكيف يكون المشاة مثلا للظبي والضبع مع اختلاف الجنس فوجب حمل المثل على المثل معنى
لا على المثل صورة لعدم عرف الشارع فيه اصلا ولان المثل معنى مراد بالاجماع فيما لا مثله
فلا يكون المثل صورة مرادا والا لزم عموم المثل بين الماشية والجميع بين الحقيقة والجواز وكلاهما
غير جائز على ما مر جوابه فان قيل ان المثل ليس بمشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى ولا
هو حقيقة في اصددها مجاز في الاخر حتى يلزم ما ذكرتم من المحذورين بل هو مطلق يتناولهما
كله يتناول المؤنثة والذكورة فيدخل تحت المثل المطلق الصوري والمعنى كافي في قوله
ان اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ذلك ما له مثل صورة ومعنى كما في المثل
واما مثل معنى فقط كالقياسات اجيب بان المطلق هو الدال على الماهية فقط من حيث هي
لا تقتصر الى الصفات لا بالانفي ولا بالاثبات وذلك يتحقق تحت كل فرد من افراد المحملة فلو
كان المثل دالا على المطلق لوجب النعامة على النعامة وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية في المطلق
ومجاز في غيره والمجاز ههنا مراد بالاجماع فلا يكون غيره مرادا والا لزم ما ذكرناه من المحذور
ولان المثل المعنوي اتم مما له نظير وما ليس له نظير والمثل الصوري خاص بما له نظير
فقط والعمل بمأخوذهما واولى ومعنى النص هكذا اجزاء هو قيمة ما قتل من النعم والوحش
لان المثل فيه بمعنى القيمة على ما ذكرناه وقوله من النعم بيان لما قتل لا المثل والمراد بالنعم هو
الوحش لان الجزاء انما يجب بقتله لا بقتل اهله والمراد بما روي عن الصحابة التقدير باعتبار
القيمة لا باعتبار اعيانها اذ لا مماثلة بين الضبع والشاة خلقه ثم وجه ابي جح وابي يوسف
في جعل التغيير الى القابل بعد ظهور القيمة بتقويم العدلين ان التغيير شرع رفعا لمن عليه
فيكونا خيرا دابة كما في كثرة اليمين ووجه محمد والشافعي في جعله الى الحكمين قوله تعالى
به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة لانه هديا اما تفسيره للصيد المحرم في حكم به او مفعول
حكم الحكم على ان لا يكون به لا عن الصيد المحرم بل على محله اي يحكم بالجزاء ذوا عدل هديا
وقوله ذلك تفسير على ان التعيين الى الحكمين ثم ذكر الطعام والقيام بكلمة او قوله تعالى
او كفارة طعام مسكين او عدل ذلك صيا ما الاية فيكون الجواز الى الحكمين قلنا انما يصح
استدلالكم بهذه الآية على ما ذكرتم ان لو كان كفارة عطف على هديا وليس كذلك
لا خلاف اعرابها بل هي عطفوفة على قوله فخره بدليل انه مرفوع وكذلك قوله تعالى او عدل
ذلك صيا ما كونه مرفوعا فلم تكن في الآية دلالة على اختيار الحكمين في الطعام والصيام
فكذلك في الهدى ايضا لعدم القابل بالفصل وما لا نظير له ففقطها اي قول محمد فيه كقول
الامامين في ايجاب القيمة مثل العصفور والحمام والنعامة والثالث في ان يمين كانا او الذين
والعايد والمبتدئ في العايد في الحج والمبتدئ فيه وكذلك العايد في القتل والمبتدئ فيه

كذا في الزيلعي والذي ظهر من انهاء والعناية المراد بالعايد والمبتدى هو الثاني في ذلك وفي
وجوب الكفارة سواء اتم العايد والناسي فلو كان هذا ضمانا بعمد وجوب الاتلاف لقوله
ومن قتل منكم متعمدا وكل ضمان كذلك فالعايد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال والقبض
بالعمد في قوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء الآية لاجل الوعيد المذكور في آخر الآية وهو قوله
ليذوق وبال امره لا الاحراز عن الناس فان قيل ليس هذا كغرامات الاموال الا ترى ان
رجلين ان اشتركا في ارتداد فشا العير كان على كل منهما نصف القيمة ولذا اشتركا في قتل اميد
كان على كل منهما جزاء كامل اجيب بان مناط الاتلاف مادية الاتلاف لضمان وقد
وجدت ذلك والاتحاد من جمع الجهات برفع التعدد ويطل القياس فان قيل هذا لتعليل
في مقابلة المتعاملين المذكور لانه مخرج فيه على المتعمد وهو مقابل الناسي اجيب عنه بان القضيض
بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فجاز ان يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله عليه السلام
الضبع صيد وفيه شاة من غير فصل بين عمد ونسيان والمراد فيه قيمة الشاة لا ابيته
واما العايد والمبتدى في القتل فلو كانت العلة الموجبة للكفارة كما وجدت ابتداء فقد
وجدت في المرة الثانية ايضا فلو خلف الحكم عنه بطلت العلة فيجب عليه جزاء آخر كذا
في سائر المخطوبات كذا في النهاية فان قيل قال الله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه فقد جمل
كل جزاء انتقام الله تعالى فلا يكون له موجب اخر سواء اجيب بان هذا متمسكاً بنحو
وداود الظاهري في من هبهما ان موجب العايد ان يقال له اذهب فينتقم الله تعالى منه
وكنتا نقول المراد منه انه اذا عاد مستحق له او مستحقا له كما قالوا في قوله تعالى في باب
ومن عاد قالوا لصاحبنا ادرهم فيها فالدون وانما اذا لم يكن كذلك ضل عليه الجزاء فلا
بدلالة النص وان خرج الضيد او قطع عضو او تنفخ نحر من ما تنقص من قيمته اعتبارا
للبيضا بالكل كما في حقوق العباد فان ارتد من مال الانسان بوجوب ضمانه لو كلفه ولو بعضا
فبعض هذا فيما اذا لم يمت من الجرح بقرينة مقابلته لما سبق ولو مات من جرحه يجب
كامل القيمة ولو غاب ولم يعلم ماتا ولم يمت فالقياس ضمان ما نقص للثمن في سبب
كمال المجزية وفي الاستحسان يضمن جميع القيمة احتياطاً كما في جرح صيد من الحرم ثم
ولا بد من ذلك لزم امر لا يجب قيمته لان جزاء الضيد يسلك فيه مسلك العباد
من وجه وتوجع فبرأ منه لا يسقط الجزاء بغيره لان الجزاء يجب بان يرد جزاء من
الضيد وبالاند مال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلافه اذا خرج او ميتا فان لم يكن
جرحه ولم يبق لها اثر لانه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لاجل الشئ
وقد ارتفع بالانذار كذا في البحر عن ابداع والظاهر منه لا يسقط الجزاء بغيره بل
لها اثر او لم يبق الا في الادى حيث يسقط الجزاء فيه بغيره ان لم يبق اثر وهكذا في
الغاية عز والى البداع لكنه قال في الزيلعي اذا برأته وبقى اثره يضمن ما نقص من
الضيد وانما اذا لم يبق له اثر لم يضمن لرواى المواجب كما في جرح الادى والادى
يوسف يلزمه صدقة الدلم وعلى هذا الوطع سن صيد او ضرب عينه فابيضت
فثبت له سن او زال البياض واخلفت عينه او نقت شرع فثبت مكانه شرعاً وشرعاً
ولو جرحه ففكر ثم قتلته كغير اخرى فلو لم يبق اثر حتى قتلته وجب عليه كفارة واحدة
وما نقصت الجراحة الاولى بما قبله وان نقت ريشه او قطع قوائم فخرج عن غير الاتلاف

فعله

فعله قيمته كاملة لانه فوت عليه الامن بقبوت آلة الامتناع فيخرج من جزاءه ثم لو عاد
لزمه جزاء اخر وان عاد قبل اداء الاول يكفيه الجزاء الواحد كما مر وان طلبه قيمته
لبنه لانه من اجزاء الضيد فيعتبر بكماله وان كسر بيضه فقيمة البيض لانه اصل الضيد فان عطل
له حكمه في اجباب الجزاء الا ان يفسد لا تخرج عن استعداده كونه صيداً ولو يوجب شيئاً
وان خرج من البيض فخرج ميت فقيمة الفرج جناح في الاستحسان والقياس ان لا يخرج من
البيض لانه حياة الفرج غير معلومة وجه الاستحسان ان البيض بعد اخراجه منه الفرج
المراد كسر قبل ادائه سبب لموته فيحال الموت على الكسر احتياطاً كذا في الهداية وذكر في الهداية
هذا فيما اذا لم يعلم ان موته بسبب الكسر ولا وانما اذا علم ان موته بسبب كسر فقيمة
مطلقة واذا علم ان موته كان قبل الكسر فلا شيء عليه وفي كلامه اشارة الى انه لو نقر صيداً
عن بيضه ففسد البيض ضمنه احالة للفساد عليه ولو لم يفسد وخرج منه فخرج وطال في
عليه وكذا اذا اخذ بيض الضيد ووضعته تحت دجاجة ففسد ضمنه والا لا كذا في فتح القدير
ثم اذا ضمن قيمة الفرج الميت لا يجب عليه في البيض شيء لان ضمانه ليس لجزائه بل باعتبار
انه سبب الفرج حتى لا يجب ضمانه اذا كان ذرا فاذ ضمن الفرج في سقط ضمان البيض فلو
ما اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت الظبية فانه يجب عليه قيمة الظبية
والجنين الميت مع الاحتياط فان ضمان الضيد مقصود لذاته الاحتياط فيجب في موضع
لشك بخلافه ما اذا ضرب بطن جارية فالقت جنينا ميتا وماتت الجارية حيث
يلزمه قيمة الجارية فقط لا الجنين فان الضمان الواجب على العباد غير مبني على الاحتياط
فلا يجب في موضع الشك حتى لو علم ان جنينا جارية ماتت من ضربه ضمن قيمته ايضا ولا شيء
بقول غراب اي ما ياكل الجيف على ما روى عن ابي يوسف لانه يبتدأ بالادى بخلاف
العفق فانه ليس بغراب حتى يجب الضمان بقتله وكذا الغراب الذي ياكل الزرع فانه
يجب ضمانه بقتله على ما في العناية ورواية بكماله الجاء مهموز مثل عنبه طارضيث
كذا في المصباح وذئب وصية وعقرب وفارة وكلب عقور لما في الصحيحين من قوله
صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحرة والعقرب
والفارة والكلب العقور وفي لفظ لمسلم الحية بدل العقرب واخرج الدارقطني عن ابن
عمر قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرم بقتل الذئب والفارة والحمة والغراب
وكذلك اخرج الطحاوي عن حديث ابي هريرة وزاد فيه الذئب وبهذه الجملة ثبت على قتل
هذه السبعة وقيل ان الذئب في معنى الكلب العقور فيلحق به لانه اقول لا حاجة اليه
بعد للتصريح باسمه في النص وروى عن ابي حنيفة ان الكلب العقور وغير العقور والمتأنق
والمتوحش منها سواء لان المتأنق في ذلك الجنس لما روى ابو داود في المراسيل وذكر
الكلب من غير ذكر وصفه بالعقورية فلو كان الوصف معتبراً لكان هذا يكون للملأ
ما ذكر فيه وصف العقورية هو الكلب الوحشي لانه يكون عقوراً مبتدأ بالادى فصاح
ذكر وصفه لا يكون علة الحكم ويكون ما في المراسيل تعميم النقص على القتل ونفي الجزاء
وقد بنا على ان المراد بالكلب العقور معناه الحقيقي لا الذئب ولا الاسد
اذ لا مستان فيهما والفارة اعم من الاهلية والوصفية ايضا على ما في الهداية لا شراً لها
في البيع وهو فسقها والتسود كذلك في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي رواية هشام

عن محمد ان ما كان منه برأ فهو متوحش كالصبيد فيقتله الجزاء والقصد والبرج السد
من المستثنيات لانها لا يتعديان بالادى كذا في الهداية وقال في القصة الكلب يذبح كلبه
وهو الذي امرنا بقتله ومن ضرره النج على الضيف وترويع الناس فيقتله وكلب ينفع
ولا يضرب فيل يبعه وامساكه وكلب لا يضرب ولا ينفع فلا يترفع له انتهى وقال ابن الملقن
في شرح العمدة الكلاب في اصل الشرع ممنوعة الاقتناء ولهذا امر بقتلها اولاً كلها ثم نسخ
ذلك ونهى عن قتلها الا الاسود اليهيم ثم استقر الشرع على النهي عن قتل جميع الكلاب
التي لا ضرر فيها سوى الاسود وغيره ما فيه ضرر قاله امام الحرمين والاجماع قائم على قتل
الكلب العقور واختلفوا فيما عداها فقال القاضي عياض ذهب كثير من العلماء الى الاخذ
بالاحاديث التي وردت في قتلها كما في مسلم الا ما استثنى من كلب الصيد والغنم وهو
مالك واصحابه وذهب اخرون الى جواز اتخاذ جميعها ونسخ الامر بقتلها والنهي عن
اقتنائها الا الاسود اليهيم وقال القاضي وعندنا ان النهي اولاً كان عاماً في قتل
جميعها وانه امر بقتلها ثم نسخ من قتل ما سوى الاسود ومنع الاقتناء في جميعها الا
كلب الصيد والزرع والماشية وهذا الذي ذكره القاضي هو ظاهر الاحاديث الصحيحة
وكذا يجوز اتخاذ الكلب لحراسة الدروب قياساً على كلب الصيد وغيره مما ذكر
لانه مشترك في علة الحاجة وكذا يجوز اتخاذ جرو الكلب وتربيته لاجل تلك المنفعة التي
تترتب عليه فيما يستقبل كبيع ما لا ينتفع في الحال وينتفع به في المال انتهى على ما نقل
ابن حجر في شرح البخاري تفقوا على ان الماذون في اقتنائه فقد اختلفوا هل يجوز قتله
مطلقاً ام لا قيل نعم وقيل لا وقال ابن الهمام من ثمننا المنفعة الكلب الا اهل الذمة لا يمكن مودته
لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فيقتل القتل بوجوه الاية انتهى وسكت عليه ابن القيم
والذي ظهر مما ذكرناه من القصة من قوله لا يترفع له عدم الحكم بحل قتله وعدم حله ولا شيء
ايضا بقتل غل وبرغوث وقراد وسلفات لانها ليست بصيود وليست بمولود من البهائم
ثم هي مودبة بطبايعها والمراد بالتمل السوداء والصفراء الذي يوذى ولا يوذى لا يحل قتلها
ومع هذا الوقت لا يجوز الجزاء بقتله لعدم كونه صيوداً ولا متولدة من البهائم وان قتل قلة
او القها في الارض سواء افترسها من راسه او من موضع آخر او بدنه او قال بجلده او دفع
هذا القل عني او دفع ثوبه اليه فقتل ما فيه من القل او اشارة الى قتله فقتلها للملأه
فعليه النص في كل اثم الا لقاء في الارض ففي معنى القتل بنفسه واما الامر بالاشارة
اليه فكما مر ان الدلالة والاشارة موجبة في الصيد فكذلك في حكمه والقتلان والقتل
كالواحدة وفي الزايد على الثلاث بالغام بالغ نصف صاع وهذا اذا قتلها قصداً
لو القى ثوبه في الشمس لعقد قتلها كان عليه نصف صاع من بر وخم ولو القاه لا
فانت لا شيء عليه كذا في فتح القدير ولو وجد القملة في الارض وقتلها لا شيء عليه
لعدم قضاء النكث فيه او قتل جرادة لانها من صيد البر تصدق بما شاء من كل
من طعام اثم في القملة فلو كانها متولدة من النكث الذي على البهائم ففيه ارتفاق بالقتل
في الجراد فلا من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذ الاجيلة ويقصد الافد
وهذا كذلك فيكون صيدها هذا والقتيل المذكور انما يمتشي في المذوث وما دونه من القل
والجراد لان قتلها تصدق نصف صاع من بر وخم على ما ذكرناه في القل وكذا في الجراد

علم في البحر حيث قال شيخنا بكون الجراد كالقمل في المذوث وما دونها يتصدق بما شاء
وفي الاربعة فصاعداً يتصدق نصف صاع وقصد في برغوث من جرادة قاله عمر بن الخطاب
من سئل عن الجراد بقتله الجرم فقال برغوث خير من جرادة وفي المحيط مملوكا صلب جرادة
وهو بحر ان صام يوماً فقد زاد وان شاء جمعها حتى يصير على جرادة ثم يصوم يوماً ولا
يجازي شاة في قتل السبع يعني ان جزاء الصيد ما قرره عدلان بالغام بالغ لكنه لا يزيد
في السبع على قيمة الشاة وقال في رجب قيمته بالغام ما بلغت اعيناً او كذا اللحم ولنا قوله
عليه السلام الضيف صيد وفيه الشاة وكان اعتبار قيمة مكانها لا اشتقاق بجلده وبهذا
الاعتبار لا يزيد على قيمة الشاة ظاهراً وقال الشافعي لا يجزى الجزاء بقتل السبع لانه اذا خذ
الاستثنائات لانها جلت على الاذى قلنا بتنا وله اسم الصيد لانه اسم المتوحش واسم الكلب
لا يتنا ولا السبع عرفاً فلا يتنا وله نصراً لا يقتله والمماثلة بالمستثنات بطريق الدلالة
بطلان العدول المتخصص عليه في النقص والمراد بالسبع ههنا ما فيه السبعية مما لا يؤكل
من البهائم والطيور سوى المستثنات فيشمل الغنم والتمر والفيل والباري والضفر
على ما ذكره في فتح القدير وفي المحيط ان قتل خنزيراً او قرداً او فهداً تجب القيمة خلا
لما انتهى وقال في فتح القدير وقول القاضي في الفيل المتخصص صيد ليس على ما ينبغي فانت
المستأنيب يجب كونه صيداً ايضا لان الاستثناء من عارض لا اصل كما قالوا في الظني
وجاز الوضوح انما صيد وان تألفا وغاية الامران يجرى في الفيل المتناقت روايان كما
ان في الطيور ما يصوت روايان ولكن اختلفا فيها انما صيد وان ما لا يذبح السبع اى
وشب وانتهى فلا شيء عليه بقتله لا بداهة بالاداء والاصل فيه ما روي عن عمر رضي الله
انه قتل سباعاً واهدى كبشاً وقال انما ابتدأناه على الاهداء بالابتداء فدل على ان الدافع
لا يجب عليه شيء والاهدية تعطيله فائقة ومفهوم الخلاف معتبر في الروايات كذا قالوا
واعترض عليه في الغناية بان قول عمر في هذا المحل بمنزلة مخطأ بالشرع لانه في غير ذلك
به فلا يعقبن مفهومه وقال في الاستدلال انما هو بقتله وقوله روايت في غير ذلك انتهى
وفيه نظر لان العمل المروي عن عمر محرم القتل والاهداء كونه مبتدأ لا حيث قالوا انه قتل
سباعاً واهدى كبشاً ولو سلم انه مذبذباً أيضاً لكنه لا يصح الاستدلال به ايضا اذ مفهوم
الحال لغة لا يقتضي الفعل بالاتفاق واستدل البعض مشايخنا برأية صحت القوافي
بان القوافي انما اجمع قتلها وقيل لا واذ انهم فلا من يباح قتل السبع الصائل
لحقاً الا انما يصدق اولى فكان مما ذكرنا وبطلان من الشرع ومع وجود الاذن منه
لا يجب الجزاء حقاً له لسقوطه بالاداء فان قتل الاذن من الشرع لا يستلزم سقوط
الجزاء فانما الجزاء اذا طلق لانه انما يطبق لغيره فهو كاذون من الشرع ولم يسقط الجزاء
اجب بان الاذن هناك مقتد بالكفارة بالنقص على خلاف القياس كما في قوله
فمن كان منكم من يضاً او برادى من راسه فقتل من صياد او صدقة الجزاء فلا شيء
عليه غيره ولا يلحق به دلالة لاق الضرورة في القول ليست كالقصر في طلق الراس
لان الاول لا يدرى ولا يدرى ولا يدرى ولا يدرى ولا يدرى ولا يدرى ولا يدرى
داود عن الحسن بن سفيان في قتل السبع عليه السلام مما يقتله الجرم قال يقتل الحية والعقرب
والفوسقة والكلب العقور والجرادة والسبع العادي اطلق في عدم وجوب شيء

اذا اصله مثل ما اذا كان احك وضمه بغير سلاح ولا هكذا الملقوه وذكر في الزيلعي
المستحق انه اذا امكنه دمه بغير سلاح فقتله فعليه الجزاء وقيد قاضيه ان السبع يكونه
غير ملوك لانه لو كان ملوكا وجبت قيمته بالغة ما بلغت يعني على المحرم قيمتان قيمة المالك
مطلقا وقيمة الحق لله لا يجازيها وقيمة شاة كذا في البحر وانما قيدنا الصالح بالبيع
لان الجمل اذا اصل عليه فقتله وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت والفرق بينهما ان الاذن
في السبع الصالح يقتله حاصل من صاحبه حتى وهو الشارح واما في شاة الجمل فلم يحصل
الاذن من صاحبه فان قيل ان العبد اذا اصل بالاصيف على الشاة فقتله المصون عليه
فانه لا يضمنه مع انه لا اذن له ايضا من المالك اجيب بان العبد مضمون في الاصل بانه
آدمي حقا للعبد لاحقا للمولى كونه مكلفا كونه وعمره فاذا جاء المبيع من قبله وهو الحاد
اسقط حقه كما اذا ارتد وسقط ما يملكه الذي هو ملك المولى في ضمن سقوط الاصل وهو نفسه
فلا يعتبر بها كما اذا ارتد وان اضطر الى قتل الصيد فقتله فعليه الجزاء معناه على ما في
الزيلعي والبحر ان المحرم اذا اضطر الى كل الصيد للخصه فقتله واكله عند الخصه فانه
يجب الجزاء عليه وهو قيمة الصيد كما وجب عليه القيمة عند حلقه راسه او تقطيع اذنه
العذر وهذا لما ذكرناه من ان الاذن يقتل الصيد وطلق الراس عند الضرورة من
الشارح لا يستلزم سقوط الجزاء لان الاذن في هذه الحالة مقيد بالكفاية انما
على ما ذكرناه وانما فائدة الاذن في دفع الحرمة وسقوط الاثم لا يخرج المحرم من شاة
ويقره ودجاج ويطأ اهل اللواجم عليه ولانه منعج به من الصيد وهو يستبصر
والمراد بالبط الاهل ما يسكن في المساكن والحياض ولا يطير لانه الوقت باصل الخلقة
كالدجاج واذا التي تطير في الهواء فصيد فيجب بقتلها الجزاء واستيناسا على الاصل
قال في الزيلعي ينبغي ان يكون الجو امين على هذا التفصيل اي الذي ذكر في البط فانه في
بلد السودان وصحري لا يعرف منه مستأنس عندهم انتهى والذي ظهر منه ان الاستيناس
لوجود الاستيناس ولو عارضنا ولا فالحجوا امين مستأنس في اصل الخلقة وتوقفت عارض
وصيد تلك لقوله نعم اصل لكم صيد البحر وعليه الجزاء بنوع عام منقول بفتح الواو
في جلية ويشي كأنه مراد به وفيه خلاف مالك هو يقول انه ان الوقت مستأنس ولا يمنع بقاء
فقد يكون صيدا قلنا انه متوجش في اصل الخلقة متمتع بطيرانه وان كان بطور النهي
والاستيناس عارض فلم يعتبر فان قيل لو كان صيدا لم ياكل اكله بركة الاضطرار لكنه اكل
حتى لو دى سما الى مرج الحمام فاصاب حماما صيدا لا وجبت قبل ان يدركه ذكاته لم ياكل اكله
قلنا مدار صحة ذكاة الاضطرار هو البحر دون الصيدية حتى لو تدا المصير على ذكاة الطير
وليس بصيد لوجود البحر عن ذكاة الاختيار على ما في العناية والجزء في الحمام غير موجود لانه
يأوى في الليل الى مرجه او ذبح ظي مستأنس لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس
كالصيد اذا لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم حتى ياكل لحمه عليه ولو ذبح المحرم
صيدا فهو ميتة لا ياكل اكلها على الذابح وعلى غيره سواء ذبحه لنفسه او لغيره ولا
كان ذلك الغنم جازا او محرما وقال الشافعي في قوله ان ذبحه المحرم لغيره حل الاكل
لان الذابح يعمل له حين ذبحه له فيسقط فله الميتة كما في سائر الدنيا باتضا كان
هو الذي ذبحه ولو ذبحه في ذلك الغير لنفسه جازا ان ياكله قلنا اذا ذبح المحرم قلنا

ان الزكاة فعل مشروع بالاتفاق وذبح المحرم ليس بشرع بالنسبة لقوله تعالى لا تأكلوا مما
وانتم حرم فيها كم عنه وهو يدل على التحريم بعينه كونه بمعنى النقي كونه من الامور المحسنة
لا الشرعية فصار كذبحه الجحش بخلاف ذبح شاة الغير بغير اذنه فانه وان كان محرما
ايضا لكنه ذكاة لا ياكل اكله لان المشروع من الذبح هو الذي قام مقام المربي الدم والحم
تبيها لهم ولم يوجد هذا الذبح في ذبح المحرم صيد لان الشريعة لم يبق ذبحه مقام الميزحت
نهاه عنه واخرج الصيد عن محمية ذبحه بالنسبة بما تلوته وبقوله نعم وثمر عليكم صيد
ما دسم حراما ووجد ذلك الذبح الميثم في ذبح شاة الغير بغير اذنه لان الشريعة لم يخرجها
عن محمية الذبح بدليل مستقل فصار منها محضا وانما لا يقتضي النسخ بل يدل على مشروعية
النسخ عنه على ما عرف في الاصل وفي البحر عن الغاية ان الحلال لو ذبح صيد المحرم فانه يكون ميتة
ايضا وفي الملاحق الكتاب شاة الى ان المحرم الذابح اعتمر من المنظر وغيره واختلفت
عباراتهم فيما اذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فياكله او ياكل الميتة في البسوط انه
يتناول من الصيد ويؤدى الجزاء ولا ياكل الميتة في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان حرمة
الميتة اغلظ لعدم كونه موقفة بخلاف حرمة الصيد فانها موقفة بحالة الاحرار وفي
قاضيان ان المحرم اذا اضطر فلا يؤمن ياكل الميتة دون الصيد في قول ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف يذبح الصيد وياكل ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى عندنا لكل
ولو وجد لحم صيد ولم آدمي فلم يصيد اولى ولو وجد صيدا وكلها فاكلها اولى لان
في الصيد ارتكاب محظورين وفي الجواز اكله ترجيح ما في قاضيه ان لا ياكل الصيد
ارتكاب حرمين الاكل والذبح وفي كل الميتة ارتكاب حرمة واحدة وهي الاكل وتكون
للميتة ترتفع لا يوجب التحقير وهكذا رآه في الزيلعي ايضا ثم قال ولو وجد صيدا
خيا وما لم يمسك ياكل الصيد لا ما لم يمسك لان الصيد حرام حلاله والمال حرام حلاله
فكان التي جميع لحا العبد لا تقاربه وفي شرح الجمع نقول عن النوادر لو كان يظن قاتما
في الخل وراسه في الحرم فقتله انك لا شيء لان المعتبر في الصيد قوايمه ولو كانت
ثامنا في الخل وراسه في الحرم ضمن لانه غير مستقر بقوايمه بل هو ملق على الارض ولو اكل منه
فغلبه ما اكل مع الجزاء اي لو اكل المحرم الذابح مما ذبحه من الصيد شيئا فعليه قيمة
ما اكل مع جزاء الصيد عند ابي حنيفة وسواء ذبحه قبل الاكل او لا غير انه ان ادى
قبله ضمن ما اكل على انفراده بالغا ما بلغ وان اكل قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد
فلا يجب له شيء على انفراده وقال في شرح مختصر الكرخي لارواية في هذه المسئلة فيجوز ان
يقال يلزمه جزاء آخر ويجوز ان يقال يتداخلون وسواء تولى صيد بنفسه او امر به
غيره او ارسل كلبه ولا فرق بين ان مأكلا المحرم او يطعم كلابه في لزوم قيمة ماء طعم لانه
انفع بظهور احرامه كذا في فتح القدير وقال ليس عليه جزاء ما اكل وسيظهر وجه الطرفين
بجواز ذبحه اكل منه اي مما ذبحه ذلك المحرم من الصيد حيث لا شيء عليه باقتناعهم
لما ان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها شيء الا الاستفاد كما في اكل سائر الميتات فصار
كأن اكله محرم اخر حيث لا يلزمه بشي سوي الاستفاد ولا يوجب ان حرمة باعتبار
كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار خروجه عن محمية الذبح وخروج الذابح عن اهلية الذبح
وهذا الخروج باعتبار الاحرام فكانت حرمة اكله مضافة الى الاحرام بهذه الوسائط

فكان لاكل من مخلوقات احرامه فكان حرمة عليه من جهتين كونه ميتة فكونه من مخلوقات
احرامه بخلاف محرم آخر فان حرمة عليه ليس الا من جهة كونه ميتة لانه ليس من مخلوقات
احرامه فلا يجزى عليه شيء سوى الاستغفار ومن هنا قالوا ان الحلال اذا ذبح صيدا في الحرم
فاذا اجزاه ثم اكل منه لا يلزمه شيء آخر لانه لم يتناول مخلوقات احرامه وانما وجب عليه
جزاء الحبل وهو لا يتكرر فكان حرمة عليه كونه ميتة وقالوا ايضا ان المحرم اذا كسر بغير صيد
فاذى جزاه ثم شواه فاكله فلا يلزمه جزاء اخر لانه لا يكره بعد الكسر ليس من مخلوقات
احرامه وانما مخلوقات احرامه هو الكسر وقدا ذى جزاه وهو لا يتكرر ويجوز للمحرم طعم صيد
صاد به طلال وبوجه ان لم يدل على المحرم عليه اي على ذلك الصيد ولا امر بصيد ولا امر
خلو فالحال كما اذا اصطاد به لاجل الحرم لقوله عليه السلام ياكل المحرم لحم القبيصة لم يصيد
او يصاد له اخرجه الترمذي ولنا ما روى في الصحيح ان الصحابة تناكروا لحم صيد صاده
الحارث في حق الحرم فقال عليه السلام فاذا لم يأسر به والدم في قوله وايضا انه للثعلب
فيقول على ان يهدى اليه القبيصة دون اللحم او يقال معناه وايضا انه باهر والاصل في حرمة الاكل
والدلالة والاعانة حديث ابي قتادة على ما سبق ومن دخل الحرم وفي يوم اى في يوم الحقيقة
وهي الجمعة حتى اذا كان في رطله او قفصه لا يجب عليه ارساله على ما سيشرح به صيد
فعليه ارساله وفي البحر ليس المراد بالارسال شبه بل اطلاقه على وجه لا يضيع ولا
يخرج عن ملكه بهذا الا ارسال حتى لو خرج الى الحل فله ان يمسه ولو اذن انسان
بشده ثم المراد بالادخال ههنا هو الحلال لانه لو كان محرم يجب ارساله في يوم من
بجود الاحرام بل توقفت على دخول الحرم على ما في النهاية وقال الشافعي لا يجب ارساله
لان ما في يوم من ملكه حتى الشرح لا يظهر في ملك العبد حاجته اليه قلنا انه لما حصل في
الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم لانه صار بالدخول فيه من صيد وصيد مستحق
الامن فيرسله وان باعه اى بعد ما اذله الحرم رد البيع ان كان باقيا لان البيع لم يجر
لما فيه من التعرض لصيد الحرم وذلك حرام وان فات لزمه الجزاء لانه تعرض للصيد بثبوت
الامن عليه ومن احرى وفي بيته او قفصه صيد لا يلزم ارساله وقال الشافعي يلزم
ارساله لانه متعرض للصيد باسماكه في ملكه فصار كما اذا كان الصيد في يوم حقيقة
فانه يرسله بالاتفاق ولنا ان الصحابة كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيد ودواجن ولم
يقبل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادات وهي من احدى الحجج ولان الواجب بعد
ذلك التعرض له حاصل لانه محفوظ بالبيت والقفص لا يبرئ والتعرض بالاسماك
في ملكه ليس بمناف له لانه لو ارسله في المفازة فهو على ملكه ايضا فدلالة لا مية
بقاء الملك والامن الجزاء ارسل اولم يرسل وهذا اذا لم يكن القفص في يوم وانما
اذا كان القفص في يوم فاختلفوا فيه فقل يجب تركه وان كان على وجه لا يضيع من ملكه
لان يكون القفص في يوم يكون الصيد ايضا في يوم فلن يصير غاصبا له بنفسه لنفس
وقيل لا يجب بناء على ان يكون القفص في يوم لا يكون الصيد بيد فلنا جاز الحديث
اخرا المصنف بخلافه فان اخذ صيدا ثم احرى فارسله احد عمر كان المرسل
او طار لا ضمن المرسل قيمة الصيد عند ابي حنيفة فالحال ان المرسل امر بالمعروف ناه
عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وكذا انه ملك الصيد بالاختصاص لا ملكا مشتركا

بدليل ان الحلال اذا اخذ صيدا ثم احرى فارسله حين احرى ثم وجب في شخص كان له ان اخذ منه
لانه ما ارسله عن اختيار بخلاف ما لو اخذ المحرم صيدا فارسله ثم وجب في شخص بعد ذلك
من احرامه فانه لا سبيل له عليه والملك المحرم لا يبطل بالاحرام وقد اختلف المرسل فيضمنه
فان قيل سلمنا انه ملكه ملكا محترما ويكن وجبا اخراجه عن ملكه قلنا الواجب عليه ترك
التعرض لا الاخراج وبمكة ذلك بان يحمله في بيته فاذا قطع عنه يوم بالارسال كان
متعدا فيضمن بخلافه اخذ عمر حال احرامه لانه لم يملكه فلا يضمن مرسله من يوم فان
قلنا اخذ المحرم عمر اخر ضمنه اى كل منهما اما لاخذ فلكونه متعرضا للصيد الا من واما ما قلنا
فلا يضمن ذلك المتعرض لانه كان بعد الاخذ متمكنا من ارساله وقد فات ذلك بعقله
فقد تعرض والتعرض كما لا بداهة في حق النضيم كشهد الطلال في قبل الدخول اذا رجعت
فانهم يضمنون بما قرروا بالشهادتهم ما كان على شرف الشقوط يمكن ابن الزوج ويرجع
اخذ على اقله بما ضمن من الجزاء ولو كان القاتل جلا ولا خلا فالمرسل ان لاخذ اما اخذ
بصفه كسب غضب خنزير ذبحي فلقفه في يوم اخر ضمنه الذي الغاصب لم يرجع الغاصب على
الملف بشيء ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند انفصال الهلاك به فهو بالقتل
جمل بغير الاخذ علة فيكون قتله في معنى مباشرة علة العلة فضايف الضمان اليه كغاصب
الغاصب اذا اقلنا للغاصب وضمنه الغاصب فان حاصل الضمان يستقر عليه وان قتل
الملاو صيد الحرم فله قيمة لانه فوت الامن المستحق عليه بالحرم فيجب ضمانه بالقيمة و
بصفة قبحها على الفقراء والاصل فيه ما في الصحيحين مرفوعا ان هذا البلد حرمه الله
لا يضره شوكه ولا يضره صيد ولا يجزى خلاها فاذا حرمت الشفيرة فالقتل اولى وعليه
انقذ الاجماع ولا يجزى به الصوم بالاقتاف وفي جردان الهدى خلاف على ما ساقى بيانه
بخلاف الحرم فان الصوم مجزى فان ضمان المحرم جزاء الفعل وضمان الحلال جزاء المحل والصوم
يصلح جزاء الفعل ودون المحل فان قيل ان المحرم كما يستحق الجزاء لحرمة كذا يستحقه الحرم
ايضا فيلزمه جزاء جزاء الفعل وجزاء المحل فيصير به الصوم عن جزاء فعله قلنا ان حرمة
احرامه اقوى من حرمة الحرم لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا فاستقيم الاقوى
الاضعف فيلزمه جزاء واحد استحسانا وفي القياس يلزمه جزاء على ما في النهاية عن
الاصحاح وان عليه اى جلب الحلال لصيد الحرم قيمة لينة وكذا الحكم فيما لو طبع الحرم على
ما سبق وهذا لان لينة خروجه فاخذ حله ومن قطع حشيش الحرم او شجيرة اطلقت
فمثل ما كان كله في الحرم وما كان ببعضه في الحرم وببعضه في اللل والاول ظاهر في الثاني
تفصيل ذكره في القاعقة الثانية من قواعد النفع الثاني من الاشياء نقلت عن الاجناس
حيث قال فيه الاغصان تابعة لاصلها وذلك على ثلاثة اقسام اولى ان يكون اصلها
في الحرم والاغصان في الحل فعلى قاطع اغصانها القيمة والثاني ان يكون اصلها في الحل
واغصانها في الحرم فلا ضمان على القاطع في اصلها واغصانها والثالث ان يكون بعض اصلها
في الحل وبعضها في الحرم فعلى القاطع الضمان سواء كان النقص من جانب الحل او من جانب
الحرم والثالث ان الاغصان لا تعلق لالاغصان وكذا الى في الحشيش ثم علم ان
حشيش الحرم وشجره على نوعين ما انبت الانسان ونبت بنفسه وكل واحد منهما اثان
يكون من جنس ما ينبت الانسان ولا يكون والاو لا يتوجب له الجزاء والاو لا يتوجب له الجزاء

كذلك وانما يجب الجزاء في الثاني منه وهو ما ثبت بنفسه وليس من جنس ما بينه الناس وليس
 بخاف ولا منكسر ويستوي فيه ان يكون مملوكا لان ثبت في ملكه او لم يكن حتى قالوا في
 ثبت في ملكه ام غيلون فقطعها اثنا ضليه قيمتها لما كتبها وعليه قيمة اخرى حتى الشئ
 ويستحق به على الفقهاء ولا جزاء في الاموال الباقية لان ما بينه الناس عادة غير متفق الا
 بالاجماع سواء ائنته اثنا او ثبت بنفسه لعدم كمال النسبة الى المهر عند النسبة الى غيره
 بالانبات وما لا يثبت الناس عادة اذا ائنته اثنا الحق بجل الاجماع فيقع وقع واحد اعني
 ما ذكرناه والله اعلم بقوله غير مثبت بانبات لان ثبت بنفسه ولا مما بينه الناس
 عادة ضمن قيمته الا ما جفت لان الجاف غير تام وكذا اذا انكسر ولا شيء في قطع الاخر ايضا
 بالنسبة والتصدق متعين في هذه الاربعة اي في قيمة العبد واللبن والحشيش والخبز ولا يخفى
 الصوم لان الجزاء فيها غرامة لا كفارة فاشبه غرامات الاموال بجماع انما ضمانا للحل
 لاجزاء الفعل لانه انما يجب تجنيت الامن الحاصل في هذه الاشياء بسبب المهر بخلاف المهر
 لان ضمانه جزاء الفعل بطريق الكفارة لانه انما يجب عليه بسبب احراره فيمنع الصورة او قل
 في اجزاء الهدى في هذه الاربعة قبل لا يجزى كونه ضمانا للحل الا ان يكون قيمته من ذبوا
 مثل قيمة الصيد المقتول وقيل بجزيه وهو ظاهر لرواية لانه قتل مثل ما جنى لان جنايته كانت
 باراقة وقد اتى بمثل ما فعل وقال زفر بجزيه الصوم عن هذه الاربعة اعتبارا بالاهم والقيمة
 عليه ما ذكرناه من الفرق وحرم رعي حشيشه وقطعه لا طلاق ما رواه في الصحيحين
 من قوله عليه السلام لا يحتل خلاها اي لا يقطع بالمنابل او المشارق فلا يحل الرعي فيها
 الا الاخر بغير المهر والهاء نبات معروف على ما في المصباح وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي لان
 فيه ضرورة فان منع الدواب عنه متعذر ولنا اطلاق ما رواه وحمل الحشيش من الل
 تمكن فلا ضرورة ونوسم نكن للرج والضرورة لا يعتبر في موضع النقص والاذخر استثناء
 الشارب فيجوز قطعه ورعيه وانما لم يثبت من جملة النبات فيجوز تناولها وكلها
 اكل كل مخلوق من مخلوقات الاحرام كالنظير وقتل الشيد ويجزها يلزم على المهر بالجم او المهر
 به دم او صدقة فعلى القارن والمتمتع الذي ساق هذا دمان او صدقتان دم تحت دم
 للمهر وقال الشافعي عليه دم واحد ايضا لانه محرم باحرام واحد قلنا انه محرم باحرام
 على امر واحرام الجمع ليس اقوى من احرام المهر حتى يحرم عليه باحرام العرف جميع ما يحرم باحرام
 الجمع فتساويا فلا يستتبع احرارها الاخر كما في جناية المحرم الا ان يهاوز المقات غير محرم وقال
 زفر عليه دمان ايضا لانه اخر الاحرامين من المقات فليزم لكل واحد منهما دم كما في المقات
 قلنا ان الواجب عليه عند المقات احرام واحد لتعظيم البقعة حتى لو احرم بالمهر من المقات
 واحرم بالجمع داخل المقات لا يجب عليه شيء وهو قارن وبترك واجب واحد لا يجب دمان
 وفي هذا الاستثناء بحث من وجوه اثنا ولا فلاح صدق الكلام في المحرم المهر والمجاز
 بغير احرام ليس بمهر فلم يدخل في صدر الكلام حتى يستثنى منه واما ثانيا فلا تلويا والمقات
 بغير احرام فاحرم بجم ثم دخل المحرم فاحرم بجم فانه يلزمه دمان على ما في النهاية والراجح
 انه مجاوز المقات بغير احرام واما ثالثا فلا تالقارن اذا افاض قبل الامام من عادات
 يجب عليه دم واحد وكذا اذا اطلق الزبارة جبا او محذرا وقد رجح الى اهله يجب عليه دم
 واحد وكذا اذا وقت برفة ثم قتل صيدا او قطع شجر المحرم فعليه قيمة واحدة على ما في الاجماع

وكذا اذا

وكذا اذا اطلق قبل ان يذبح يجب عليه دم واحد فكان القارن في هذه المسائل كلها يشترك
 المهر في لزوم دم واحد في بعض الاستثناء بها واما ما رواه شريح الاسودم ذكر ان
 وجوب الدين على القارن تحتصن بما كان قبل الوقوف بعرفة من الجناية واما بعد الوقوف
 بها ففي غير الجماع من المخطورات يجب دم واحد كالمهر لان احرام المهر لم يسبق الا في
 حق التحلل لا غير احب عن الاول بان المستثنى منقطع وعن الثاني باننا لا نسلم ان الدين
 للمجاوزة خاصة بل احدها المجاوزة مبقات للمح والآخر للمقام المهر لانه لما دخل مكة
 بأهله المحجة التحق باهلها فيقات احرامه للمهر المحل كاهل مكة وقد احرره هو المحرم فترك
 بقات احرام المهر فليزمه لذلك دم اخر على ما في النهاية وعن الثالث وجوب الدم في
 مسألة الا فاضة قبل الامام ليس للجناية على الاحرام بل لتركه واجبا من واجبات الحج ولا
 كلام فيه بل الكلام في الاول وكذا مسألة الطواف جبا لانه غير محرم والصحيح في مسألة
 القيد بعد الوقوف وجوب الدين وما في الاجناس ليس بصحيح ومسألة التحلل قبل الذبح
 ان الدم فيه غير واجب على المهر وجوب القيد على القارن فيما يلزم المهر ومسألة قطع
 شجر الحرم لا تعلق له بالاحرام بل من جناية المحل لانه من الغرامات على ما ذكرناه وعن الرابع
 انه متى على القول بان احرام المهر قد انتهت بالوقوف بعرفة والصحيح من القول انما لم ينته
 بالوقوف بل سمي الى المحل فليزمه بالجناية بعد الوقوف دمان سواء كان جاعا او قتل
 ميذا وغيره وقيل ان احرام المهر بعد الفراغ من افعالها لم يسبق الا في حق التحلل خاصة فكان
 قبل الوقوف وبعد سواء فالفرق بينهما بعيد وان قتل محمدا بعد الاحرام صيدا ضل كل
 واحد منهما جزاء كامل وقال الشافعي عليهما جزاء واحد لان يجب بقتل القيد بدل المحرم
 حتى يزداد الواجب وينقص كبر الشيد وضعف ولو كان كفارة لما اختلف باختلاف
 كفارة القتل لا يختلف باختلاف قيمة العبد المقتول ضا ذكالا ولين اشتركا
 في قتل سيد الحرم قلنا انها كفارة من حيث انها جناية على الاحرام وبدل من حيث نفوت
 المحل فوجبتا جانب الكفارة للاصطياط ونفقة حرمة الاحرام لانها توجب جرمانا كثيرة
 بغير القيد فلما تعددت الجناية تعدد الجزاء ايضا كما نقصا من تعدد من حيث انه جزاء الفعل
 وجناية على المحل المحترمة حتى لو تعدد القاتل والمقتول واحدا جرى القصاص على جميعهم
 وان قتل حلا لان صيد الحرم ضليهما جزاء واحد لان الضمان ههنا بدل عن المحل لاجزاء
 الفعل فيقتد باخذ المحل كرجلين قتلا رجلا خطاء يجب عليهما دية واحدة وعلى كل
 واحد منهما كفارة لان الاول جزاء المحل والثاني جزاء الفعل ثم انهما ان قتلا بغيره فلا
 شك يلزم على كل نصف قيمته صحيحا وان مزى كل واحد منهما ضربة يجب على كل واحد منهما ما
 نقصته جراحته ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته صحيحا وان مزى كل واحد منهما ضربة مجروحا
 بمراحين لان عند اتحادهما جميع القيد ما دمتا بفعلهما ضمن كل نصف الجزاء وعند
 الاختلاف الجزاء الذي تلف بضره كل هو المقتضى باتلافه ضليه جزاء واحد والباقي تلف بفعلها
 نقصت ضمانه كذا في فتح القدير عن المبسوط وقال في الجناية عزو الى الكافي في محرم وصادق قتلا
 صيد الحرم بضره ضمن المحرم قيمته والحلل نصفها ولو قتلا بضره من مكانين كل واحد منهما
 ضربه صحيحا لانه صير ضربا كان المحل صحيحا ثم ضمن المحرم قيمته مضروبا بضره بدين واحد انقصت
 قيمته مضروبا بضره بدين وكذا بدل الحلال ثم المحرم ضمن الحلال ما نقصه جراحته صحيحا والحرم

ما نقصه جراحته وبه الجراحة الاول فان مات ضمن الحول نصف قيمته وبه جنايته
والحرم كل قيمته وبه جنايته والاصل ههنا ان ضمان الحول نصف ضمان الحرم ولو
اشترك المحلون والمحمون وجب عليهم جزاء واحد ويقسم الواحد على عدد من ويحسب على
كل محرم ما يخصه من ذلك الجزاء الواحد جزاء آخر كما مل وان كان معهم من لا يوجب عليه
الجزاء كصبي وكافح على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لو قصت على الكل على اقله
ويصل بيع المحرم الصبي وشرائه لان بيعه حيا فقص من القيمة الامن بالبيع باطل فمنه
البيع بغيره الشرع كزوجه عن محله البيع والبيع المضاف الى غير محله باطل وبيعه بعد ما قلته
بيع ميتة وبيع الميتة باطل لعدم المحلية ومن اخرج طلبة الحرم فولدت وماتا منها سوا
كان المخرج حلالا واوجهما لان الصبي بعد الاخراج من الحرم يفتى مستحقا للامن شرعا لانه وجب
الرد الى امته وكل ما يستحقه الاصل شرعا يسرع على اولاده كالحرية والرقية والكتابة فكان
الاولاد ايضا مستحقا للامن بعد الاخراج وان ذبح جزاءها اي الظبية ثم ولدت لابنت
الولد لان بعد اداء الجزاء لم يبق امانة لان وصول الخلف كوصول الاصل فم كان الولد
لا يسرع اليه استحقا للامن ثم بعد اداء الجزاء حل له ذبح الام والاولاد لانه كان مستحقا
وكتته مكرهه على ما في فتح القدير عزوا الى الغاية ثم قال والذي يقتضيه النظر ان التكفير
اداء الجزاء ان كان حال العدة على اعادة امنها بالرد الى المأمن لا يقع ككافة ولا يصل
التمريض بل حصة التمريض اليها قائمة وان كان حال الجزع عنه بان هرب في الليل عند
اخراجها اليه خرج به عن عهدها فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من اولادها اذا امن
وله ان يصطادها وهذا لان المتوقفة قبل الجزع عن تأمينها انما هو خطاب الرد
الى المأمن ولا يزال متوقفا ما كان قادرا لان سقوط الامانها هو بفعل المأمور به بالجزع
ولم يوجد فاذا عجز توجبه خطاب الجزاء وقد صرح بان الاخذ بنفسه ليس سببا للضمان بل
القتل بالنقض فالتكفير قبله واضح قبل السبب فلا يقع الاقل فاذا مات بعد هذه الجزاء
لزمه الجزاء لانه الان تعلق خطاب الجزاء وهذا الذي ادين به واقول كونه اصطفاها اذا
اذى الجزاء بعد الحرب ثم ظفر بها بشبهة كون دوام الجزع شرط اجزاء الكفارة الا اذا
اصطادها ليردها الى الحرم انتهى باب مجاورة الميقات بلا احرام قال
في النهاية لما ذكر باب الجنائيات وانواعها اعقبها ذكر باب المجاورة الوقت بغير احرام
لان هذه من الجنائيات ايضا الا ان هذا قبل الاحرام وما ذكر من باب الجنائيات وما
يتبعه بعد الاحرام ومطلق ذكر جنائيات المحرم يتناول ما بعد الاحرام فكان كاملا في الحق
اسم الجنائية فلذلك قربه على هذا الباب من جوار الميقات اي مر بها بسفع دخل مكة
للجوار والحرمة او التجارة على ما في فتح القدير لانه لو لم يرد دخول مكة لا يوجب عليه شيء مجاورة الميقات
غير محرم ثم احرم اي داخل الميقات لزمه دم لان الاصل ان يحرم من ذرية اهله لكنه رخص التأخير
الى الميقات فصار الميقات اخر الجنائيات فاذا انتهى اليه وجب عليه التلبية والاحرام منه فاذا
تركه فقد ارتكب المنهي عنه وتمكن به في حجة نقضا ونقصا به بغير الدم فيجب عليه ذلك
لما فات واحرامه من داخل الميقات لا يقيد بعد تقرير لزوم الجبر بالترك فان عاد بعد ذلك
اليه اي الى الميقات محملا عليها سقط عنه الدم لانه قد ان لعين ما ترك وعندها يستقل
بعبوده محرما وان لم يلب لان الواجب عليه كونه محرما في ذلك المكان حتى لو احرم من ذرية

اهله ومزبه ساكنا عن التلبية لاشتماع عليه فاذا رجع اليه محرما فقد ان التزك فيسقط
الدم وقال زفر لا يسقط عنه الدم لئلا يلبس لان جنائيته لم تنقطع بالعبود فصار كما اذا
فاخر من عرفات قبل غروب الشمس ثم عاد اليها بعد الغروب والحجة عليهم ما ذكرناه في السقوط
بغيره ما اذا احرم من ذرية اهله ومزبه ساكنا لانه انى بالغربة فكان اولى ونحوه
اذا افاض من عرفات قبل الغروب فان التزك هناك امتداد الوقوف فلم يترك بالعبود
وان عاد الى الميقات قبل ان يحرم فاضل الميقات فاحرم منه اي من الميقات سقط عنه الدم
بالاقتناع لانه انشاء التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام وكذا اي يسقط الدم لو احرم
داخل الميقات بعد ما جاوز الميقات غير محرم بغيره او حجة ثم اضدها ومضى بها
الى احرم في القضاء من الميقات وقال زفر لا يسقط عنه الدم فيها لانه وجب بارتكاب
المحذور فلا يسقط عنه بالاجتناب في القضاء كما في المحظورات كالوقوف او قتل صبي
او طبيب في احرامه ثم اضدها وجنابه في القضاء لا يسقط عنه الدم ولما
انه لما قضى من الميقات انجز ذلك النقض لان القضاء يحكي الاداء والقضاء عنه انقضاء
المعنى الموجب للنقض انجز في سائر المحظورات لانه لا ينعدم بالقضاء ما يوجب النقض
وان عاد بعد ما شرع في الطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ولو طاف
شوطا لان بعد الطواف واستلام الحجر وقع شوطا معتد به وذلك بنا في سائر الاحكام
عنه لان سقوطه بالرجوع باعتبار انه كان مبتدئا بالاحرام من الميقات وهذا الاعتبار
بعد الشروع في الاحرام لا يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف المندوب وذلك
باطل لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم قال في الهداية وهذا اذا كان يريد به الحج والعمرة
مضرا به الى ما ذكر من اول الباب الهما ومنهم من حل على ظاهره وقال المحقق ابن الهمام
ظاهره ليس بمبراد بل المراد بقوله اذا كان يريد الحج والعمرة اذا اراد دخول مكة وذلك
انه انما يريد بيان ما ذكره من لزوم الاحرام من الميقات انما هو على من قصد دخول مكة
للحج والعمرة او التجارة او السياحة اما من قصد مكانا اخر من الحل داخل الميقات فلا يجب
عليه الاحرام منه لتعظيم مكة لان الاحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا نقض
الميقات انتهى وان دخل كوفي البستان اسم موضع اي بستان بني عامر بحاجة غير الحج والعمرة
فله دخول مكة غير محرم لانه لما دخل البستان التحق باهله سوى ذرية الاقامة فيه
اوله بنو في ظاهر الرواية ولاهله دخول مكة بغير احرام كحاجة غير الحج والعمرة فكذا هذا
وميقاة البستان اي الحل الذي بينه وبين الحرم لان من كان داخل الميقات فوقه للحل
مطلقا على ما مر وان احرم البستاني والداخل فيه من الاقارب من الحل ثم وقفا برفة
لم يكن عليهما شيء لانما احراما من ميقاتهما ومن دخل مكة بلا احرام لزمه حج او عمرة
فقط للمبقة المباركة فلو عاد اي لو عاد في تلك السنة الى الميقات من المواقيت من
كان ميقاته الذي جاوز به الاحرام او غير من ميقات الاقاربين في ظاهر الرواية وهو
الصحيح على ما في فتح القدير واحرم بحجة الاسلام او بحجة منذ وقه وكذا الواحرم بغير
مذورة على ما صرحوا به في عمارة ذلك سقط عنه ما لزمه بدخول مكة من حجة او عمرة
وفي خلافه زفر ايضا اي كما سقط عنه حجة الاسلام او الحجة المندورة
او العمرة المندورة وان كان اي عوده الى الميقات واحرامه منه بعد علمه لا يسقط

بالإتفاق قال في النهاية صورة هذه المسئلة ان الافا في اذا دخل مكة بغير احرام لزمه بسبب
دخول مكة حجة او عمر ثم حج من عامه ذلك حجة الاسلام او حجة او عمر ثم حج من عامه ذلك حجة الاسلام او حجة او عمر
او الحجة المندورة او العرف المندورة بنوبين الحجة او العرف التي وجب عليه بسبب دخول مكة
بغير احرام حتى يسقط ذلك عنه باتيان الحج المفروض وغيره عندنا خلافا لما علم ان ههنا
قيدها ذكر في شرح الطحاوي وهوان الافا في اذا جاوز الميقات فاصدا مكة بغير احرام مرارا
فانه يجب عليه كل مرة حجة او عمر ثم لو خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة او عمر
او غيرهما فانه يسقط عنه ما وجب عليه لاجل المجاوزة الاخرة ولا يسقط عنه ما وجب
عليه لاجل مجاوزة قبلها لان الواجب قبل الاخرة صار دينيا في ذمته فلا يسقط عنه
بتعيين السنة وطاصله ان ههنا احكاما اربعة احدها انه لا يجوز الافا في دخول مكة
بغير احرام وثانيها ان من دخل مكة بغير احرام يجب عليه الحجة او عمر وثالثها انه اذا
خرج من عامه ذلك وحج حجة الاسلام سقط عنه ما وجب عليه قبل ذلك بدخول مكة
ولابها انه اذا خرج بعد مضي تلك السنة لا يسقط عنه ما وجب عليه انتهى وقال في لا يسقط
عنه وان احرم وحج في عامه ذلك وهو القياس اعتبارا له بما لزمه بسبب المندورة فانه اذا
كان عليه حجة مندورة وحج حجة الاسلام لا يسقط عنه المندورة والجامع بينهما ان
الوجوب الفعلي بمنزلة الوجوب العقلي لانه المندوع ملزم كالند رضاء هذا كما اذا تحولت السنة
ثم حج فانه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بالا فتان قلنا هذا قياس تركناه بالاستحسان
لانه لا يوافق المتروك في وقته وهي تلك السنة لان الواجب عليه لتظيم هذه البقعة بالاداء
على وجه كان وقد حصل ذلك في تلك السنة فيجزيه عنها كما اذا اتاه محرما عن حجة الاسلام
ابتداء فانه يجزيه عن تلك الحجة المنوبة وعما لزمه بدخول مكة بخلاف ما اذا تحولت السنة
لانه صار دينيا في ذمته بمضي وقت الحج فلا يتأدى الى احرام مقصود كما في الاعتكاف
المندور في رمضان فانه يتأدى بصوم رمضان من تلك السنة دون العام الثاني لانه
لما فات المندور لم يعين تقررا اعتكاف في الزمة دينيا فلا يتأدى الى الصوم مقصود لعدم
شرطه وهو الصوم الى الكمال فلا يتأدى في صوم آخر فان قيل سلمنا ان الحجة تحول
السنة تصير دينيا في ذمته ولا نسلم ان العرف تصير دينيا كذلك لانها غير موقوفة حتى لو
احرم في الابتداء من الميقات لعرف ثم اخر اداء اعمالها الى السنة الثانية جاز ذلك
على ما صرح به في النهاية اوجب عنه ان العرف يكره تأخيرها الى السنة الثانية فان ائتمرها
الى وقت يكره صار بمنزلة التقويت لها فقصر دينيا كالحج كذا في النهاية عن الجامع الصغير
للشخص وان جاوز مكة او متمتع الحريم غير محرم فهو بمن جاوز الميقات يعني لو خرج من مكة
من الحرم الى الحرم فاحرم منه بحجة يلزمه دم لان وقته في الحج الحرم لا الحرم الى الحرم فاذا
جاوزه بلا احرام لزمه دم كما في جاوز ميقاته بلا احرام هذا ان لم يبدد الى الحرم الحج
ووقف بعرفة فان عاد اليه قبل الوقوف بعرفة ولو لم يمتنع سقط عنه الدم عند الحج
والا فاد وعندهما يسقط مطلقا وعندنا لا يسقط مطلقا على ما مر في الافا في مكة
المتمتع اذا افرغ من عمرته ثم خرج من الحرم الى الحرم فاحرم منه الحج لزمه دم لما ذكرناه
لانه صار من اهل مكة ووقته وقتهم وان عاد الى الحرم قبل الوقوف بعرفة والحج لزمه دم
فعل الخلاف السابق وكذا احرم المكى للحرم من الحرم عليه دم لان وقته الحرم الحرم الحرم

وقد ترك وقته قال خرج الى الحرم بعد الاحرام فقل ما مر من الاختلاف ايضا وكذا اهل الحرم الذي
بين الميقات والحرم اذا دخلوا الحرم فاحرموا بالحج او العمرة يجب عليهم دم لترقيم ميقاتهم
فان عادوا بعد الاحرام الى الخلاف فقل الخلاف السابق ايضا على ما في الزيلعي ووقفه
اي وقف من جاوز الحرم الى الحرم من اهل مكة بدوا احرام من الحرم كعلوافة اي كلوافة
من جاوز الميقات من الافا في احرام وعدم سقوط ما لزم عليه من الدم فانه بعد الطواف
من الافا في لا يسقط على ما سبق فكذلك لا يسقط من المكى بعد الوقوف بعرفة على ما بيناه
باب اضافة الاحرام الى الاحرام لما كان اضافة الاحرام الى الاحرام مطلقا
في المكى ومن بمعناه جناية وكذلك اضافة احرام العرف الى احرام الحج في حق الافا في
جناية بخلاف اضافة احرام الحج الى احرام العرف فانها ليست بجناية فاعتبارها بجناية
ذكرها عقيب باب الجنايات وباعتبار عدمه جعله في باب على صفة مكى احترم به عن
الافا في لانه لو اهل الحرم فطاف لها شوطا ثم اهل الحج معنى فيها ولا يرفق الحج لان بناء
اعمال الحج على اعمال العرف صحيح في حق الافا في لانه لو طاف لها اقل الاشواط كان
قارنا وان طاف لها اكثر الاشواط كان متمتع لان المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العرف
ولا اكثر حكم الكل والقارن من يجمع بينهما على امر كذا في النهاية طاف لعمرته اي بعد ان
يحرر من ميقاته وهو العمل لان حكم من جاوز ميقاته سبق قبيل الباب انما قيد بالطواف
لان لو احرم لها ثم بالحج ولم يطف لها اصلا رفض العرف اتفاقا وقيد الطواف بالعمرة لان
المكى اذا احرم بالحج من الحرم فطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه يرفض العرف لان احرامه
الحج قد تأكد وقيل التاكيد كان يوم يرفضها فيكون اولى كذا في النهاية شوطا يعني شوطا
واما اعتنا بقيد لانه ان طاف لها اربعة اشواط لا خلاف في رفض الحج واعتنا في
الشوطين والاشواط فقد خرج في الاسلام بوجود الخلاف الذي يكره في مسألة الكتاب
كذا في النهاية واعتنا به فاحرم بالحج رفضه اي الحج عند الحج فطاف لها قال لانه يرفض العرف
ويقبلها وعليه دم لرفضها لان الحج بينهما غير مشروع في حق المكى ولا بد من رفض احدهما
فكانت العمرة اولى بالرفض لانها في حال اقل عملا وايسر قضاء يكونها غير موقوفة وليس
فيها الا الطواف والسعي وهو سنة والحج ليس كذلك ولانه لو رفض العمرة يلزمه قضاءها
فقط واذا رفض الحج يلزمه قضاءها ولا يخرج في احرام العمرة تأكد بما في من الطواف
ولم يتأكد احرام الحج اصلا وغير المتأكد اولى بالرفض من المتأكد ولان في رفض العمرة
ابطال العمل لوجود المشروع فيه وفي رفض الحج استئنا عنه فكان اولى بالترك فطيف به دم
لرفضه لانه محال قبل اوائه ورفضه وعمره جميعا لا ترك كذا في الحج من حيث انه يحرم عن
المضي عليه على ما ذكرناه وفات الحج يحلل بافعال العمرة ووقوفه ذلك لانه في العمرة
والحج بين العمريين معنى عنه فيجب عليه قضاءهما جميعا ولو اتمهما لم يوفى المكى العمرة
والحج باتيان افعالها ولم يرفض واحد منهما بل مضى ولو اتمها صح لانه اتمها كما لزمها
لان مقتضى حجتها والتي لا يمنع تحقق الاصل على ما في الاموال وعليه دم لجمع بينهما وهو
جبر لا يجوز له ان ياكل منه بخلاف الافا في حيث يجوز له الاكل لان في ذلك دم شرك
على ما في الزيلعي واعلم ان اضافة الاحرام الى الاحرام اربعة انواع اولها احرام الحج
على احرام العرف وهو قربانية وادها احرام الحج على احرام الحج وادها احرام العرف على

في احرام العرة وادخال احرام العرة على احرام الحج وقدم النفع الاول على الاخر الباقية كونه
ادخل في كونه جنابة ولهذا لم يسقط عنه الدم ثم قدم النفع الثاني على الباقي لقوة
حاله اذا كان احدهما فرضا ثم قدم النفع الثالث على الرابع لاقترافه في الكيفية وكثيرة
الافعال بخلاف الرابع والاصل في ذلك ان الجمع بين احرام الحج واحرام العرة بدعة
لكن اذا جمع بينهما لزما عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يلزمه احدهما هو يقول
ان الاحرام وان كان شرطا عند الاداء لا يوجب كفاها كذا هو كذا عند الشافعي لانه
ما شرع الا لاداء فلا يتحقق الا على الوجه الذي يتصور فيه الاداء واداء حجتي او
عمرتي معا غير متصور فلا يتصور الاحرام لهما كالحرمة للصلوة وهما يقولان لا احرام
بالجمع الزام محض في الذمة بدليل انه يصح منفصلا عن الاداء والذمة تنع جميعا كبرية صا
من هذا الوجه كالتفريق لحرمة الصلوة لانهما لا يقع منفصلا عن الاداء لانه
لا بد من دفع احدهما انما اصرنا عن ارتكاب المعنى عنه واما لان البقاء الاداء
لا لاداء لزام والجمع اداء غير متصور فبعد هذا قال ابو حنيفة ان اوجه الاداء اهلها
صادرا فضا لا اخرى وقال ابو يوسف كما خرج من الاحرامين يصير رافضا احدهما
وتنقح الخلاف فظهر فيما اذا قلنا جديا قبل ان يتوجه الى احدهما فانه على قول
ابو حنيفة يلزمه قيمتان وعلى قول ابي يوسف يلزمه قيمة واحدة وكذا لان احدهما
في هذه الحالة يحتاج الى هذين للتفريق عند ابي حنيفة فلا قال ابو يوسف اذا عرفت هذا
فلما اتى التطبيق ما في الكتاب على هذا الاصل قال ومن احرم الحج وخرج منه ثم اد
بالحج احر يوم العرفان كان قد خلق في الاول لزمه الثاني لما ذكرنا انه لزم محض
ولا يتحقق عليك ان الثاني يلزمه بحج الاحرام الثاني ولا يتحقق على الخلق ولهذا قال
في التلخيص اذا احرم الحج وخرج منه ثم احرم حج اخر يوم العرفان لزمه الثاني ثم ان كان
خلق في الحج الاول قبل ان يهرج بالثاني فلا شيء عليه وان لم يخلق بينهما فعليه دم
استواء خلق بعد الاحرام الثاني او لم يخلق ولادم عليه لان الاول قد انتهى الخلق
فيما بينه والاى وان لم يخلق لزمه الثاني ايضا فضا ايضا بين احرام الحج فله دم
فصل الاول في ثلاث السنة بعد احرام الثاني ولم يقصر بل اتم الى السنة الثانية لان
في صورة التقصير وان تحلل من الحج الاول بالخلق لكنه جنى على الحج الثاني بالخلق وفي
صورة عدم التقصير فادخل الخلق الاول عن وقته والتاخير جنابة عنه فيلزمه الدم
فيها والمراد بالتقصير عدم ههنا الخلق وعدم الخلق وانما صرح به امشادة الى حال
النساء لان الاول في حقهن التقصير عند ادائهن وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه
لان الاول من عدم خلقه الاول تاخير خلقه عن وقته وتأخير الشك عن وقته ليس
يجنابة عندهما وكذا التقدير ثم ان الذي يظهر من مفهومه لزوم الدم عليه عندهما ان
وبه صرح في الهداية حيث قال ويشترط التقصير عندهما اي في لزوم الدم في جميع احرام
الحج وبقية في العناية وقال يرد عليه شيء وهو ان المهر كونه من من ههنا
الاصل اي الذي ذكرناه انما اذا جمع بين احرامين انما يلزمه احدهما فضا وهو الذي
عن الامام الحنفية في وجوبه ان يلزمه دم وان قصر لادم لانه
الاخر فاما ان يكون هذا سهوا في نقل من ههنا كنه ههنا واما ان يكون

عند ذلك روايتان انتهى فقال في النهاية ان محمدا سكت عن ايجاب الدم بسبب الجمع بين احرام
الحج والجماع الصغير ووجب ذلك في كتاب المناسك من المبسوط فذكر بعض مشايخنا
في ذلك روايتين وذكر في الجامع الصغير وجوب الدم بسبب الجمع بين احرام العرة وغيره خلا
الرويتين فوجه الرواية التي سوى بين الجمع بين احرام الحج وبين احرام العرة هو ان الجمع
بين احرام الحج غير مشروع كما ان الجمع بين احرام العرة غير مشروع لانه في الصورتين صار
مردوا للتقصير في الاحرام فلذلك وجب الدم فيهما ووجه الرواية التي فرق هاتين في
الحج لا يصيرها معا في الفعل لانه لا يؤدي افعال الحج الاخر في هذه السنة وانما كره الجمع
في الفعل اما في العرة فيصيرها معا بينهما في الفعل لانه يؤدي العرة الثانية في هذه السنة انتهى
في هذا بناء على تحقق الروايتين وهو قول البعض وقيل ليس فيه الرواية واحدة وهي
وجوب الدم لا على الجمع بين الحجين كما لعمرين وسكوته عنه في الجامع الصغير لا يدل على نفيه
وفي الفتاوى ان رواية المبسوط تدل على ان من هب محمد كره كراهية ما بين في لزوم الاحرامين
والا لزم عنده شيء لان الجمع غير متحقق لعدم لزوم احدهما الا اذا اراد بالجمع افعال الاحرام
على الاحرام وان لم يلزم الا احدهما ومن خرج من اعمال عمرته الا التقصير والخلق فاحرم باخرى منه
دم اي لا اتفاق لانه احرم قبل الوقت لان وقته بعد الخلق الاول ولم يوجد ذلك فلا شيء
جمع بين احرام العرة وهو مكره فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفا لانه لا يعمل التناطح
منه ولو اجمعت افاق في حج قيدا لا فاق لان الكلام فيه ثم بركة لزما لان الجمع بينهما مشروع
في افعال الحج فيصير قارنا لكثرة اخطاء السنة وهو ادخال الحج على العرة لا التقصير قال الله
فمن نزع بالعره الى الحج جعل الحج اخر الغايتين فان وقت بعرفة قبل افعال العرة فقد رخصها لانه
قد رخصه ادائها بعد لانها بسببته على الحج غير مشروع بل المشروع ان يكون افعال الحج بسببته
على افعال العرة لا لوقته الى عرفة ولم يفت بها لانه لا يصير رافضا بحج التوجه اليها
لم يفت بها على اهو الصحيح من ههنا الى ح حتى يورد له خرج من الطريق الى مكة فطاق لعمره
وسمى وقت بعرفة كان قارنا فان احرم بها اي بالعرة بعد طوافه الحج اي طواف الحجة نذب
رخصها اي العرة لان احرام الحج تاركه شيء من اعماله بخلاف ما ان لم يطف الحج فانه لم يتأكد
فلا ساءة ههنا فوق الاساءة ثمه فلا نذب رخصها ههنا وبقيتها لثقة الشرع فيها
وعليه دم رخصها فان مضى عليها اي على العرة والحج بان قدم افعال العرة على افعال الحج عليها
هو المستوفى في القران صريح وشريعة الجمع بينهما لا فاق وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم جبر
في الصحيح فلا يتناوله وهو احتراز عما احتجوا به شمس لائمة وقاضيان والامام الحنفية بان
ذلك دم قران فيكون دم شكر ووجه الصحيح على ما ذكره تحرر الاسلام انه اخطا السنة فيها افعال
العره على افعال الحج من وجه فكان كقران المكى وهكذا اعلمه في الهداية حيث قال لانه بان
افعال العرة على افعال الحج من وجه اي من جهة طواف الحجة وان اهل الحاج بكرة يوم النحر او
ايام الشريق لزمته رخصها وقضاؤها اعلم ان المهر بلحج اذا وقت بعرفة ثم احرم العرة
قبل الخلق او قبل طواف الزيادة يلزمه العرة ورخصها وقضاؤها انما يلزمها فلان الجمع بينهما
مشروع في جميع احواله واما رخصها فلا لانه قد ادعى الحج اعنى الوقوف فيصيرها باينا افعال
العره على افعال الحج من كل وجه وذلك ممنوع وقد كرهت العرة في هذه الايام واما قضاؤها
فصلحة الشرع فيها ابتداء بخلاف الصوم وفي هذه الايام حيث لا يصح الشرع فيه فلا يلزم

فصاها واذا احرم بالعمرة بعد طواف الزيادة او بعد الحلق لا يرضى العمرة على ظاهرها ذكر في الاصل
وقيل برفضها ايضا لان العمرة في هذه الايام منهي عنها وفي الهداية قال الفقيه ابو جعفر وشيخنا
على هذا القول اي على الرضا وقالوا معنى ما ذكر في الاصل انها لا تقف ببدون رضى وطاهر
اطلاق الكتاب ينطبق على هذا لان المتبادر من لفظ الحاج من اتي افعال الحج من الوقوف
والحلق وطواف الزيادة ودم اي برفضها فاذا مضى عليها اي على العمرة التي احرم لها يوم النحر
لان كراهة العمرة في يوم النحر لم ينعى في غيرها وهو كراهة مشغولة في هذه الايام باداء فدية اعمال الحج
فيجب تليين الوقت له تقديرا وعليه دم اي لجمعه بين الحج والعمرة اما في الاحرام ان كان احرام
العمرة قبل التحلل بالحلق او في الاعمال الباقية ان كان احرام العمرة بعد الحلق وطواف الزيادة من
رجاء الحاد وطواف الصدر على ما صرح به في البحر والواحد كقارة ايضا ومن فاته الحج بان
يدركه الوقوف بعرفة فاحرم من الحج او عمره لزمه الرضا يرضى ما احرم به من الحج والعمرة اما الحج
فلو لم يصير ما بينا بين الحجين احراما فليجوز برفضه كما احرم ابتداء الحجين واما العمرة فلان
فاته الحج يتحلل باضال العمرة من غير ان يتقلب احرامه احرام العمرة عند ابي محمد فليس ما
بين العمرة والاضال فليجوز ان يرضى التي احرم بها كما لو احرم بعمرتين والنساء نفقة الشروع فيه
واذا لم يرضه بالتحلل قبل والله اعلم **باب الاحصاء والنفقات لما كان من الاضال**
ما هو جناية على الحرم اعقبه باب الجنايات بباب على صفة ان احرم الحرم بعد قد اودع في
محرم بان مات محرم المرأة او زوجها في الطريق بعد ان احرمت او ضاع نفقة بان هلك
في الطريق بعد الاحرام الترتيب يقول اخبر اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى اتمام الحج
او عمره واذا جسر سلطان وقاهر مانع يقول خسر فالمحرم المحرم ممنوع عن المضي على اتمام افعاله
ما احرم لانه مطلقا وقال الشافعي لا يكون الاضداد كما بعدد لان التحلل بالهدى شرع في
حق المحصر لتحصيل النجاة بالاحلال والنجاة بالاحلال لا يكون الا من تعدد ولا في الموضع
بالتحلل كما قال خوصا بعدد قلنا ان قوله قلنا فان احصره فاستيسر من الهدى ومرت
في الاضداد بالمرض لان اهل اللغة اجمعوا على ان الاضداد بالمحصر والمحصر بالعدو والقرآن
نزل على ناسهم فهذا الاجماع دل على انه لم يزل في الاضداد بالمرض فان قيل انما نزلت في
واصحاب عام الحديبية وكاننا الاضداد بالعدو قلنا ان النص الواردة في حادثة قد ينظما
بلفظه وقد ينظما بدلالته وهما انتظما بدلالته اذ يعلم من حكم منع المرض حكم منع العدو
بطريق الاولى لان منع العدو حتى لا يتمكن معه من المضي يصدق في المرض ان يكون بالحمل
المركب والمحمم فاذا جاز التحلل مع هذا فمع ذلك اول قوله ان يبعث شاة تذبح عنه في الزمان
وهو دناؤه ويجوز البقرة والبينة ايضا كما في الضحايا ويجوز بغير قيمتها ايضا حتى يستمر
الهدى هناك فيذبح عنه والبعث الى الحرم لان دم الاضداد قربة والاداة لم تنفقه
الا في زمان او مكان معين فلا يقع قربة دونها فلا يصلح ان يقع به التحلل والله اعلم
ولا ضلوعا ورسك حتى تبلغ الهدى بحكمه وقال الشافعي لا يفتقر الجرم لانه شرع رخصة والشرع
يسقط التخصيف قلنا ان المرامي اصل التخصيف لانها تامة وقد وجد اصله في وقت معين ظرف
تذبح اي عين لم يبعثه بيوم بينه وبينه تذبح فيه عند ذبح لان دم الاضداد عن غير وقت
على ما سياتي في تعيين الوقت ليعرف وقت الاحلال وقالوا دم الاضداد في الحج موقوف
بيوم النحر فلا حاجة الى تعيينه في الحج وانما يحتاج اليه في العمرة فاذا بعث فهو بخير ان شاء الله

بكاله وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعا من الذهاب بخير بين المقام والانصراف ويحل بعد
ذبحها وانما يقيد به لانه اذا اطلق المحصر اذ ذبح هديه ففعل ما يفعل الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه
ما على الذي ارتكب محظورات احرامه لبقاء احرامه ذكره الامام قاضي خزان كذا في النهاية من غير حلق ولا
تقصير عندهما وان حلق فحسن خلوا لا يبي يوسف هو يقول عليه الحلق لا يشرى عليه لانه عليه التلويح
مقام الحديبية وكان محصر بها واحرامها به ذلك ولما ان الحلق اتماعا عرف قربة مرتبة على افعال الحج
لا يكون تسكالا قبلها وحلل النبي واصحابه في الحديبية ليعرف استحكام غزيتهم على الانصراف هكذا
اطلاق قولها في الهداية وقال في الكافي انما لا يحل عندها اذا احصر في الحلال اما اذا احصر في الحرم
فيجوز لان الحلق موقت بالحرم عندها ضابط هذا كان طهقه عليه السلام لانه يكون في الحرم لان بعض
الحديبية من الحرم وان كانا في المحصر قارنا ببعث دمين دما لحجته ودما لعمرة لانه لا احرام عنهما
يحتاج الى التحلل من احرامين فلا يتحلل الا بعد الذبح عنهما ولو بعث بهدي واحد يتحلل عن الحج
ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما لم يشرع الا في حالة واحدة فلو
تحلل عن احدهما دون الآخر تغير ما شرع ويجوز ذبحها اي ذبح دم الاضداد قبل يوم النحر عند
ابن الحارثان دم الاضداد غير موقت عنده وهذا لا خلاف وقوله قلنا فان احصره فاستيسر من الهدى
والقييد به بالزمان نسخ له فلا يجوز الا بشئله ولم يوجد مثل مقتله ولما قيد بالمكان وهو الحرم
لقوله قلنا ولا ضلوعا ورسك حتى تبلغ الهدى بحكمه وهو اسم للمكان ولانه دم كفارة فلا يفتقر
الزمان ويحقق بالمكان كما سائر الكفارات لافي الحلق اي لا يجوز ذبحها في الحلق بل يذبح في الحرم
لما ذكرناه وعندها لا يجوز قبل يوم النحر ان كان محصر بالحج لان هذا دم يتحلل به من احرام الحج
فيحقق بيوم النحر كالحلق في الحج وكدم المسقة والقرآن دم منك كالاخيرة فينوقت بخلاف
دم الاضداد فان دم جناية فينوقت بقوله بالحج لانه لو كان محصر بالعمرة فلا يفتقر بالزمان
عندها ايضا لان اضال العمرة لا يفتقر بالزمان فكذا الهدى الذي يتحلل به منها
وعلى المحصر بالحج اذا تحلل ضاع حج وعمره وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر وابي مسعود
وعنه صاحب الهداية بان الحجة تجب قضاء لصحة الشروع فيها والعمرة تجب لانه في
معنى فاته الحج وفاته الحج يتحلل بالعمرة فان لم يأت بها قضاها فكذا اهدى او رد عليه
بان وجوب العمرة على فاته الحج انما هو التحلل بها والمحصر يتحلل بالهدى فلا تجب العمرة
عليه واجيب بان الهدى انما وجب عليه ليتحلل الاحلال لاجل الاعمال الا لاقامة مقام
العمرة الواجبة التحلل وهذا لانه قد تحقق انه متى صح الشروع في احرام الحج انعقد لاداء
ولا يخرج عنه الا باداء افعال الحج والعمرة وان لم يقصد التزامه حتى انه اذا احرم بالحج
نوى النحر ثم ظهر له انه كان اداء لزمه المضي فيه وان اضر وجب عليه قضاءه بخلاف
الصوم والصلوة حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب فاذا صح شرع المحصر لا يتحلل
الا باضال العمرة كقالت الحج يعجز عن اتمام بعد الشروع فاذا لم يفعل ذلك وجب عليه
قضاؤها ردا الى ما عهد من افعال الحج في الشرع والدم انما وجب ليتحلل الاحلال قبل الاعمال
وهو لا يفتقر بقاء ذلك الواجب وهذا امر زور والحج والعمرة في القضاء على المحصر بالحج اذا
لم يقض الحج من عامه ذلك واما اذا قضاه فيه لا تجب عليه العمرة لانه لا يكون كقالت الحج
هكذا اروي عن ابي جح واهل يحتاج الى تعيين النية انه للقضاء ام لا يحتاج فنحن ابيح انه
لا يحتاج الى تعيين النية اذا قضاه في ذلك السنة ذكره محمد في الاصل وعن الحسن ابيح

ان عليه حجة وعمر في الوجهين وعليه نية القضاء وهو قول زفر كذا في فتح القدير وكل
المعتمدين المحصرين عمر اي يجب عليه قضاء العرة التي شرع فيها لا غير وهذا بناء على
ان الاصدار عن العرة يحقق كما هو كذا عندنا وقال مالك لا يتحقق ذلك لانها
موقوفة فلا يتحقق خوف الغوات وان النبي عليه السلام واصحابه احصوا بالجوهرية
عماد وان شرع التحلل دفع الحرج وهذا موجود في احرام العرة ايضا فاذا تحقق الاحصار
فصلية القضاء اذا تحلل عنها كما في الحج وعلى القارئ حجة وعمر ان اما الحج واحد والعمر
فلا نه في معنى فالت الحج واما العرة الاخرى فلا نه خرج منها بعد صحة الشرع فيها وهذا اذا
لم ينقض في سنة الاصدار اما ان ذلك الاصدار بعد التحلل بالدم والوقت يسع لجدد الامر
والاداء ففعل فانما عليه عمر القارئ على ما هو رواية الاصل كذا في فتح القدير فان ذلك الاصدار
بعد بحث الدم قال في الهداية في هذه المسئلة فان بحث القارئ هديا الى اخره وقال في الهداية
ذكر القارئ هنا غلط ظاهر من المنع والصواب ان يقال فان بحث المحصر لا نه يجب على القارئ
بعث الهديين فانه لا يتحلل بالواحد فانه ذكر من قبل فان كان قارنا بحث دميين هذا وقال في
القدير الصواب المحرم كان القارئ وهذا غلط ظاهر في المنع لان هذا الحكم لا يصح القارئ
فالحاجة الى بيان مطلقا لا على خصوص القارئ انتهى فلهذا ذكر المنع على الاطلاق على خصوص
القارئ فان قيل ان الواجب على القارئ بعث الدمين لا الدم الواحد فكيف يشمل القارئ
قلنا لفظ الدم هنا اسم لجنس ما يهدى الى الحرم فلا يشي الا اذا قصد الاضلاع وليس ينقض
او العدد وذلك معلوم مما تقدم فان قيل كيف يحمل ذلك كلامه على كونه طلاق مع ان ما ذكر
عقبه من الاحتمالات فيصير المحصر بالحج قلنا نعم لكنه لا يصرف فيه لانه اقدم فيه رواية القارئ
والمجامع الصغيرة فان هذه المسئلة المذكورة في هذين الكتابين في حق المحصر بالحج ثم الاختلاف
اربعة حسب القصة العملية لانه اذا نال الاحصار فلا يصح ان لا يدرك الحج والهدى الا
او يدركها او يدرك الهدى دون الحج او بالعكس واليه اشار بقوله وامكنه ادراكه قبل
ذبحه وادراك الحج لا يجوز له التحلل ولزمه المقتضى بان افعال الحج لزوال المانع فلو
المق بالتحلل فاذا ادرك هديه صنع به ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استيفائه
وان امكن ادراكه فقط اى ادراك الهدى لا الحج تحلل بالذبح ولا يلزمه المقتضى لغيره عن العمل
وان امكن ادراكه الحج فقط اى ادراك الهدى جاز التحلل استحسانا عندنا وحيث لم يذكر كماله
الاو لا يقتضي عدم ادراكه شيئا منهما لكونه معلوما عن حكم هذه الثلاث اعني انه لا يلزمه ان يتوجه
بل يصير حتى يحل بخلاف الهدى لغوات الحق من التوجه وهو اداء الاضلاع ولكنه لو توجه للتحلل
بافعال العرة فله ذلك لانه كفايت الحج فان قيل اذا كان في معنى فالت الحج وجب ان يكون
بالتوجه والتحلل باضال العرة كفايت الحج ايجب بان اضال العرة في حق فالت الحج غير
لغيره بل الحق هو التحلل وهذا الحق يحصل له بالهدى الذي بعثه ليعرضه فله ان يصير
بن ذلك ثم يقضى العرة ولما ان يتوجه للذبح يلزمه قضاء العرة فان قيل هذا في المفرد وان
كان التحصير اثنان ينبغي ان يجب عليه ان يتوجه وباني بالعره التي وجبت عليه بالشرع والقار
لانها مقصودة بالذات في القرآن وقد صار قادرا عليه بزوال المانع ايجب عليه بالذبح
على اثنان على الوجه الذي التزمه وهو كونه على وجه يرتب عليها الحج ان الغوات المحصورة
ذلك ثم وجه الاستحسان ان الزمانه التوجه لصاع ماله لان ما هدى من الهدى

فردج ولم يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس من حيث كون التوجه ظلما واذا جاز
استحسانا فله التماس ان شاء صبر في ذلك التماسا في غير ليدفع عنه فيتحلل وان شاء توقه
ليؤدى الشك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد وقوله القار
انه قد روي عن الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى اما قلنا عندنا
لان هذا الوجه من الوجوه المذكورة انما يستقيم على قولنا ان الحج في المحصر بالحج لا على قولها الا
دم الاصدار عندها موقت بيوم الغز عندهما على ما سبق فمن يدرك الحج يدرك الهدى ايضا
وعن غير موقت فيصير ان يدرك الحج دون الهدى واما في المحصر بالعره فيستقيم بالاتفاق
لعدم توقف الدم يوم الغز فيها ومن منع بكفة عن الركبتين من الطواف والوقوف فمحصر
لانه لا يقدّر عليه الا تمام ضار كما اذا حصرت المحل وان من على اصدى فليس يحصر اما على الطواف
دون فالت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل فاذا قدر على الاصل فلا حاجة الى الهدى واما
على الوقوف فلو توجه الامن عن الغوات بالعدو على الوقوف قالوا وضع في هذه المسئلة فخر
بيننا وبين يوسف قال ابو يوسف سالت ابا جعفر عن المحصر يحصر بالحجر فقال لا يكون محصر
فقلت ليس ان النبي عليه السلام واصحابه احصوا بالهدية وهي في الحرم فقال ان مكة كانت
يومئذ دار الحرب واما اليوم فمحرر اراكم سلام لا يتحقق الا حصار فيها قال ابو يوسف
اما اننا فقولنا اذا غلب العدو على مكة حتى حاصر البيت وبين البيت فمحصر وفي الهداية
الصحيح في الرواية ان المنع عن الوقوف والطواف يكون محصرا بالاتفاق فاذا قدر على اصدى
لا يكون محصرا وهو مسئلة الكتاب ولما فرغ من احصار شرع في الغوات ومن فاته الحج
بنوات الوقوف بعرفة فليتحلل باضال العرة بان يطوف ويسعى وعليه الحج من قبل ولا
دم عليه لقوله عليه السلام ومن فاته عرفة فذبح فاته الحج فليحل بعرة وعليه الحج من قبل
ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا بادهاء احد الشككين الحج
والعره وهما بمنع عن الحج فعين العرة ولا دم عليه لان التحلل وضع باضال العرة فكانت
في حق فالت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يصح بينهما ولا وقوف العرة وهي احرام طواف
البيت وسعى بين الصفا والمروة ويحرف في كل السنة وتكون يوم عرفة واليوم الثاني بالشرع
لما روي عن ابن عباس لا تقصر في خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة ايام التشريق
واعمر قبلها وبعدها ما شئت ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة له وقيل تكبر في اشهر
الحج والصحيح ما في الكتاب وعن ابى يوسف انما لا تكبر في يوم عرفة قبل الزوال ولا تكبر
في هذه الايام مع شروعه يسبق محرمها فيها لان الكراهة لغيرها وهو تعظيم امر الحج
وتخليص وقته له فصحة الشرع في فرضها ثم يقضيها وعليه دم ولقطع النكحة فيها اى
في العرة باول الطواف على ما مر في باب المنع باب **الحج عن الغير** الاصل في
هذا ان من صلى او صام او تصدق او حج او قرأ فجعل ثواب ذلك لغيره فهل يتجمل له
بجمله او لا يتجمل بل يلغوا جعله فقال اصحابنا انه يتجمل بجمله مستدلين بما روي
في الصحيحين عن النبي عليه السلام انه صلى بكبشين احدهما عن نفسه والاخر
عن امه ممن اقر كوصاية الله فله وشهد له بالبلاغ جعل تقضية اصدى لثباتين
لانما اى ثوابها ثم العبادات انواع مالية محضة وبدنية محضة ومركبة منهما
فان ارد ان يذكر حكم كل منها فقال يجوز النيابة في العبادات المالية كالركعة والشرع الصلوة

مطلقة اي حالة الضرورة والاحتياج لان الموقفها سد ملة المحتاجين وذلك يحصل بفعل
النائب كما يحصل بفعل نفسه وكذا المشقة المطلوبة في القيادات يحصل بفعل النائب فيها
كما يحصل بفعل نفسه وهو يقيس المال المحبوب للنفس ولا يجوز في البدنية كالصلوة والصوم
على لافي حال العجز ولا في حال الاختيار لان الموقفها القاب للنفس لا مارة بالسوء طلبا
برضاة وذلك لا يحصل بفعل غيره لان فعل غيره لا يتحقق به المشقة على نفسه وفي المركب
منهما كما لا يجوز عند العجز عن الحج بنفسه لمرض او لعدم المحرم للملة وهذا حصول المشقة
بتفصيل ما له لا عند القدرة لعدم القاب للنفس ويشترط الموت والعجز الدائم الى الموت
لانه وظيفة العز كل ما هو كذلك يشترط فيه العجز الدائم لصحة النيابة يقع به اليأس
عن الاداء بنفسه حتى لو اخرج عن نفسه ثم زال عنه العجز يلزمه ان يرجع بنفسه ويطلب الاول
لظهور انه لم يتحقق الشرط فان قيل ان القدرة على الاصل يطل الخلف قبل حصول المقصود بالخلف
وقد حصل الخلف فلهذا هو حصول المشقة بتفصيل المال اوجب عنه بان هذا ليس ببناء
على مسألة الاصل والخلف بل بناء على ان الحج مركب من امرين احدهما يحتمل النيابة والاخر لا يحتملها
فعلنا باحدهما عند القدرة فلم يجوز النيابة وبالاخر عند العجز فجزناها لكن شرطنا الكورية لظهور
العز ان يكون العجز دائما وانما شرط العجز الحج العز لا للفعل لان مبنى النقل على التسعة ولانه
لم يجب عليه واحد من المشتتين بدنية ومالية فاذا كان له تركها فله ان يجعل صديقه نائبا
الى دية فله الاستعانة فيه صحيحا فمن عجز فاصح في ما شارة الى ان من قدر عليه بنفس
واصح ثم عجز لا يصح وان استمر عجزه الى الموت لانه اصح قبل وجود الجوز وهو العجز وتبع
عنه اي عن الامر في ظاهر المذهب الحديث الختعية ان النبي عليه السلام قال في عجز
ابيك واعمرى رواه مسلم وعن محمد انه يقع عن الحاج ولا امر ثواب النفقة لانه عبادة
بدنية وعند العجز اقيم الاتفاق مقامه كالقدية في باب الصوم فانه مع كونه عبادة بدنية
محضة يقوم القدية مقامه فالج اولى منه ومنع هذا يقول ان اصل الحج يسقط عن امر
على ما في العناية قال شيخ الاسلام عامة المتأخرين على قول محمد وسوى لما ثبت عنه اي
لان الاعمال انبثت فيقول لبيك بحجة عن فزون ويرد ما فضل من النفقة الى الوصي
او الورثة واعلم ان النفقة المشروطة هنا ما تكفيه لذاته وابا به لانه في ذلك حال
للميت حتى لو تولى من مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوما بطلت نفقته في مال الميت لان النفقة
لحاجة نفسه لا حاجة الميت بخلافه اذا اقام اقل من ذلك فانه مسافر على ما في
الميت وقال بعض مشايخنا اذا اقام اكثر من ثلاثة ايام فالنفقة في مال نفسه فالواجب
في زمانهم ان كانوا يقدرون على الخروج متى شاؤوا انما في زماننا لم يكن الخروج
مع العاقلة حتى قالوا اذا كان مقامه بمكة او غيرها لا تستلزم رفاظته فنفقته في مال
الميت وان كان اكثر من خمسة عشر يوما فان اقام بعد خروج العاقلة فنفقته في مال
نفسه فان بدله بعد ذلك ان يرجع رخصت نفقته في مال الميت لانه كان استحق
نفقة الرجوع في مال الميت وعن ابى يوسف لا نفود نفقته في مال الميت لانه في الرجوع
عامل بنفسه لا للميت لكن قلنا اصل سفره كان الميت فاجب في ذلك السفر نفقة النفقة
ولو اقام بمكة اياما من غير نية الإقامة قالوا ان كانت اقامة معادة لم تستطع وان
زاد على المعتاد سقطت ولو تجمل الى مكة فهي في مال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة

ثم نصير

ثم نصير في مال الامر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان تمام سلكه الناس في مال
الامر والاضاع له وما دام مشغولا بالعم بعد الحج فنفقته في مال نفسه لكونه مشغول
الحاجة نفسه فاذا فرغ عادت في مال الميت ولو بدأ بالعم لنفسه ثم حج عن الميت فالواجب
جميع النفقة ولو صاعت النفقة بمكة او بقرب منها او لم يسق فانفق من مال نفسه كان له
ان يرجع في مال الميت وان فعله بغير قضاء لانه لا امر بالحج فقد امر بان يتفق عنه ثم المراد
بالنفقة ما يحتاج اليها من طعام ومنه اللحم وشرا به وثيابه وركوبه وثوبا اخر له وليس له
ان يدعو احد الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احد ولا يصرف الدرهم بالدينار
الا حاجة تدعو اليه ولا يشتري منها ماء الوضوء بل يقيمه ولا يدخل الحمام وفي قاضيان
له ان يدخلها بالمعتاد ويعطى اجرة الحارس من مال الامر وله ان يختلط دراهم النفقة
مع الرقعة ويودع المال واشتلت في شراء دهن الشراج والادهان قبل لا وقبل نعم
ولا يتد اوى منه ولا يجهت ولا يعطى اجرة الحلاق الا ان يوسع عليه الميت او الورثة
ويقول اصنع به ما شئت ولا يتفق على ان يتخذ منه الا اذا كانت ممن لا يتخذ نفسه وله
ان يشتري دابة بركبها ومجلا وغربة وادوة وسائر آلات ومما فضل من الزاد والامثلة
ورده على الورثة او الوصي الا ان يتبع به الوارث او الوصي او وصي له به الميت وهذا لان
النفقة لا تقسم ملكا الحاج بالا حجاج وانما له ان يتفق في ذهابه وابا به على ملك الميت
لان ملكه كان استيجار ولا يجوز الاستيلاء على الطاعات حتى لو وصى ان يرجع عنه ولم
يزد ذلك كان للوصي ان يبيع نفسه الا ان يكون الوصي وارثا او دونه الى وارت يبيع
فانه لا يجوز الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع بالمال فلا يصح للوارث الا
باجارة الباقي ولو قال الميت للوصي ادفع المال لمن يبيع عنى لم يجز له ان يبيع نفسه مطلقا
واذا اراد ان يكون ما فضل للمامور من الثياب وسائر النفقة يقول له وكنت ان نفق
الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك فان كان على موت قال والباقي منك وصيته وقاقتك
لوج المامور بالحج ما شيا وامسك مؤنة الكرى كان ضامنا مال الميت والحج لنفسه
لا تصرف بالحج الى المعتاد وهو بالزاد والراحلة وكذا وصى ان يعطى غيره هذا الى رجل
يبيع عنه فأكراه الرجل وانفق الكرا على نفسه في الطريق وبيع ما شيا جاز عن الميت استحقا
وهو المعتاد لانه ملك اند ببيع وبيع ثمنه فكذلك يملك ايجاره ثم يرد البصير الى الورثة ولو
من الحاج عن غيره في الطريق ليس له ان يبيع المال لغيره ليجز به الا اذا قال له الدافع
اصنع ما شئت واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الامر والقياس كون
الكل من ماله الا ان في التزام ذلك حرجا بينا فاسقطنا اعتبار القليل واعتبرنا اكثر
فان انفق اكثر من مال الميت يقع عنه وان انفق من مال نفسه يقع عن نفسه اكل
كذا في فتح القدير وقال في المناظر ان كان الميت قال ما بقي من النفقة فذلك يكون
للمامور فهذا على نوعين ان لم يعين رجلا ليجز عنه كانت الوصية بالباقي باطلة والجملة
في ذلك ان يقول الموصي الوصي اعط ما بقي من النفقة من شئت فاذا اعطى الوصي الباقي
من النفقة للمامور كان جائزا كما لو وصى ان يعطى ثلث ماله من شاء الوصي وان عجز
رجلا ليجز عنه كانت الوصية بالباقي جائزة ثم قال نقلا عن شرح الطحاوي ان الوصي
الحاج ما فضل في بيعه بعد رجوعه يجوز وصيته له ويحل له الفضل بالوصية وقال شيخنا

لا يجوز هذه الوصية لأن الموصي له مجهول إلا أن الأول أصح انتهى إذا أوصى بأن يجمع عنه
وهو في منزله أن بين مكانا يجمع عنه من ذلك المكان بالاجماع وأن لم يبين مكانا يجمع عنه من وطنه
عند علمنا وهذا إذا كان ثلث ماله يكتفى للجمع من وطنه وإن لم يكتف يجمع عنه من حيث يمكن
الاجماع عنه بثلثه وإذا كان له اوطان شتى يجمع عنه من أقرب اوطانه إلى مكة بخلاف
وإذا خرج من مصر يريد الحج فمات وأوصى أن يجمع عنه فيخرج من حيث مات في قول أبي يوسف
ومحمد وفي قول أبي حنيفة يجمع عنه من وطنه كذا في التناظر فإنه لم يقل عن الجامع الصغير في التناظر
أن يجمع من وطنه وفي الاستحسان يجمع عنه من حيث مات وفي تأنيدها أن جاز المأمور وهو
الموصي المكان الذي مات فيه الآخر ثم أمر بجمع عنه ودفع إليه المال لا يجوز في غير
جميعا انتهى أي لا بد من أن يكون عن وطن الآخر ويجوز اجماع الضرورة بفتح الصاد المهملة
وهو الذي لم يجمع لنفسه وقال في الإقليم دفع القدير والاضل أن يكون رجلا تاما بالناس
قد خرج عن نفسه بحجة الاسلام خروجها عن الخلاف وذكر في البداية كراهة اجماع
الضرورة لأنه تارك فرض الحج ثم قال في آخر الباب أن حج الضرورة عن غيره أن كان بعد
تحقق الوجوب بملك الزاد والراطة والصحة فهو مكروه كراهة تحريره مع ذلك يجوز
لأن النبي ليس بعين الحج المعقول بل الغريم وهو خشية أن لا يشاء الغرض إذا الموت في
سنة غير زاد راتنتي ومراة بالخلاف فوافي فانه لا يجوز اجماع الضرورة عند
ويجوز أيضا اجماع المرأة والعبد وكذا الأمة أي إذا ن مولاها لا طلاق من روبا
من حديث الحثمية ولطصول المقيم وفيها أيضا خلاف المشافق قال في فتح القدير
وفي الأصل نفي كراهة المرأة لأن حجها انقص فانها ليس عليها رمل ولا سقي بطن
الوادي ولا دفع صوت بالتلبية ولا الحلق وذكر في البداية كراهة اجماع العبد مع مالا
بأنه ليس أهلا لاداء الفرض عن نفسه فيكون عن غيره ويجوز في الضرورة والمرأة والعبد
أولى لما ذكرناه ومن أمره رجلا فامر بحجة عنهما ضمن نفقتهما والحجة له لأن الآخر
كل منهما أمره أن يخلص الحج لمن غير الشراك وليس أحدهما أولى من الآخر فلا يقع عنهما ولا
عن أحدهما فيقع عن المأمور ولكنه لا يقع عن حجة اسلامه بل يقع نفلا على ما صرح به في الخبر
فإن قيل إذا وقع عن المأمور فليجعل عن أيهما شاء أو عنهما معا كما إذا اهل عن ابويه فإن
أن يجعل عن أيهما شاء على ما سياتي قلنا أنه متبرع بجعل ثواب عمله لأحدهما أو لهما
فتبقى على خياره بعد وقوعه سببا لتوايه وفيما نحن فيه بفعل بحكم الأمر بدتبع وقدر
أمرها فلا يقع عنهما بل يقع عن نفسه وبعد وقوعه عنه لا يصير لغريمه وتضمن النفقة
أن انفق من ماله لأنه صرفها إلى حاجة نفسه وإن أبهم الأحرام بأن نوى عن أحدهما
غير معين ثم عين أحدهما قبل المضي بالوقوف والطواف مع عندهما استحسانا لأن
هذا إتمام في الأحرام والأحرام ليس بمقصود وإنما شرع وسيلة إلى الأفعال المأمور
وسيلة بواسطة التعيين فالتعني به شرط لأن الشرط يعتبر وجودها كيف كان
وقد أشار إلى أنه لو عين المجمع عنه وأبهم ما أحرم به من حجة أو عمره يجوز لأن
على ما في الإقليم وله فيه أن يعين أيهما شاء من حجة أو عمره لأن جهالة الملتزم غير
ما ففة عن التعيين وإنما المانع جهالة من له الحق نظير إذا أقر بمعلوم لمجهول
لا يصح وإن أقر بمجهول لمعلوم يصح فلا قال في يوسف أي لم يصح التعيين بل يقع ذلك

عن نفسه بل توقفت ومن نفقتهما وهو القياس لأنه مأمور بالتعيين والاختلاف من قال بالتعيين
بما لا خلاف في دفعه عن نفسه وتضمن النفقة وبعد أي بعد المضي لا يجمع تعيينه بانه تقابل يقع
عن نفسه لأن المؤدى لا يحتل التعيين فصار مخالفا وأما إذا أحرم بحجة أو شكر عن ذكر
المجمع عنه معينا وبهما بأن أحرم ابتدأ على إيهامه فلا رواية فيه على ما في الكافي وقال
في الإقليم دفع القدير ينبغي أن يصح التعيين هنا إجماعا لعدم المخالفة ودم النفقة والقران
بأن أحرم واحد بالقران عنه أو أمر اشان واحد بالحج وواحد بالعمرة وإذا ناله بالقران
لأنه لو ناله بالقران قرن عنهما لا يجوز له ذلك فيضمن نفقتهما لمخالفته أمرهما ويقع
القران عنه ثم في هذه الصور الثلاث قدم القران على المأمور لأن هدم الدم وجب كراهة
لما وقفه الله وقت من الحج بينا التشكين والمأمور هو المختص بهذه النفقة لأن حقيقة العقل
مدره وكوامر واحد بالحج فترى عنه يصح عن الآخر ودم القران على المأمور لما ذكرناه وهذا
عندهما لأن القران أفضل من المفرد فقد ضل المأمور به على وجه أحسن فلا يكون مخالفا
وقال أبو حنيفة يقع عن المأمور ويضمن نفقة الأمر لمخالفة أمره والأصح قولها لأن المخالفة
التي خيرها كالوكيل إذا باع بالكثر مما سمي له الموكل وكذا أدم الجنابة لأنه الجاني في فعله كذا
ودم الأحصار على الأمر عندهما لأن الأمر هو الذي أدخله في هذه الصلوة فلا لا يوف
يقول أنه على المأمور لأنه وجب للضلل لدفع مذهب امتداد الأحرام وهذا الضر راجع إليه
فيكون الدم عليه وإن كان أي المجمع عنه ميتا فحق ماله أي دم الأحصار في مال الميت
عند أبي حنيفة ومحمد فلا قال في يوسف لما ذكره من قبل من ثلث مال الميت لأنه صفة كراهة
وفي جميع ماله لأنه وجب حق المأمور ضد دينه وإن جامع قبل الوقوف ضمن النفقة
لأنه اتبع الحج والمأمور به هو الحج الصحيح وعليه دم الجنابة لأنه جاز عن اختياره وأما إذا
فاته الحج فلا يضمن النفقة لأنه ما فاته باختياره وكذا لا يضمن النفقة إذا جامع بعد
الوقوف لأن حجه لم يفسد وحصل مقصود الأمر وعليه الدم في ماله كونه جازيا عن اختياره
وإن مات المأمور أي إذا أوصى شخص بأن يجمع عنه فاجمع عنه رجلا فمات ذلك الرجل
في الطريق يجمع من منزله أمر لأن القدر الموجود من السفر قد بطل في حق أحكام الدنيا
لنوله عليه السلام إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا ما عمل له ولو صالح يدعو له بالخبر وعلم
ينتفعون به الناس وصدقة جارية وتنفيذ الوصية من أحكام الدنيا وليس من آثار
فنفيت الوصية من وطنه كما لم يوجد الخرج بثلث ما بقي من ماله عند أبي حنيفة وعندهما
من حيث مات المأمور بناء على أن الموجود من السفر لم يطل عندهما استحسانا لأن
عند أبي يوسف ما بقي من الثلث الأول وعند محمد ما بقي من المال المدفوع إليه أن بقي
شيء والابطال الوصية عنه اعتبارا بتعيين الموصي إذا عين المال ودفعه إلى رجل
يجمع عنه ومات فملك المال في يد النائب لا يؤخذ عنه فكذا إن عينه الوصية لأنه قائم
مقامه ولا يؤخذ يوسف أن الثلث هو المحل لنفاذ الوصية فما بقي منه يتصدق عنه ولا يجمع
أن قسمة الوصية وعزله المال لا يصح إلا بالتسليم على الوجه الذي سماه الموصي لأنه
لا ضم له ليقضه وتم القسمة ولم يوجد التسليم على ذلك الوجه فصار كما إذا هلك قبل
الوفاء والعزل فصح بثلث ما بقي ويرد ما فضل من النفقة إلى الوصية بالضرورة وهذا وقع
مكرر وقد مر شرحه ومن أهل حجة عن ابويه ثم عين أحدهما جاز في تعيينه ويجعل ثوابه لغيره

وللاضمان ان يجعل ثواب عمله لغرض في جميع العبادات لان المتبرع يجعل ثواب عمله لغرض
عندنا وقد مننا ما يتعلق به في اول الباب **باب الهدى** هو ما يهدى من النعم
الى الحرم تقربا هو من ابل او بقرا وغنم واقله شاة واعلوا ابل وبقرة ولا يجب قربانه لعمارة
على ما في الكفاية التشبيه باهل عرفة في نحرها والذهاب بالهدايا الى عرفة وقربان الهدى الى
اعلوا بها بعدد مثل التقلية والا شعاد وكل ذلك ليس بواجب لان الهدى ينبي عن النبل
الى الحرم لتقرب با راقه ودمه فيه ولا ينبغ عز التعريف ولو عرف بهدى المتعة والقران نفس
لنوقته بيوم النحر قربا لا يجد من يحفظه فحتاج الى التعريف ولانه من شك فيكون مينا
على الاشهاد **فحققت** المعنى الشعائر ولا كذلك دم الجناية لان ميناها على الاضحية ويجزئ فيه
اي في الهدى ما يجزئ في الاضحية لانه قربته تعلقت با راقه الدم كالاضحية فقتضت ان يحل له
فلو بان يسل من العيوب التي يمنع حوز الاضحية على ما ساق في بابها ويجزئ الشاة في كل موضع
الا اذا طاف للزيارة جبا او جامع بعد وقوف عرفة قبل الطواف فجزئ فيها الا البنية على امر
ذكره وياكل من هدى المتعة والقران لانه دم شك فيجوز الاكل كالاضحية لما رواه
مسلم انه عليه السلام اكل من هدى وشربه من مرقها وهذا الاكل مستحب لقوله تعالى فاذا ذبح
جفينا فكلوا منها واقلوا لانه لا استحباب لمن يجزئها لانها من مراء الكفارات وما منع الذي
عليه السلام لما اخضر الحديبية وبعث الهدايا قال لا تاكل انت ورفقتك منها شيئا فان قيل
مورج فيما عطي في الطريق على ما نقل عليه اهل الحديث والزيلي والكلوم فيما اذا بلغ الحرم قلنا
العقب لغوم اللفظ لا بخصوص الموضع وخبر ذبح هدى المتعة والقران بايام النحر وكذا دم النحر
على ما ذكره القدر وروى لانه دام شك مثلها وذكر في الاصل يجوز ذبح دم الطلوع قبل يوم النحر
وذبحه يوم النحر افضل وهو الصحيح علما في الهداية لان القرية في التطايعات باعتبارها
هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك يجوز ذبحها في غير يوم النحر وفي ايام
النحر افضل لان معنى القرية في الاضحية فيها اظهر امام ادم المتعة والقران فقلنا ذلك
منها واطموا الباشا الفقير ثم ليقتضوا اقتنهم وقضاء النكاح فيحقق بيوم النحر ولانه دم
شك فيحقق بيوم النحر كالاضحية والكل اكل الهدايا بالحرمان ذكرناه ان الهدايا
لما يهدى الى الحرم ويجوز ان يتصدق به على فقير الحرم ويؤخر لان الصدقة معقولة المعنى يجوز
على كل خير ويتصدق بحبله وخطامه ولا يعطى اجرا جزاء منه لقوله عليه السلام اعطوا
نصفه بصلواتها وخطمها ولا تقطعوا اجزا منها ولا يركبه لانه جملته طاعة الله
فلا ينبغي ان يجعله لمنفعة نفسه ولان في كونها استهانة وقد جعلها لله تعالى فلا ينبغي
استهانتها الا عند الضرورة فان نقص بركت بجهنم ويتصدق بها على الفقراء دون الاثمة
ولا يجعله لانه جعله طاعة لله تعالى بجميع اجزائه فلا يفرق جزء منه الى نفسه فان طيب
تصدق به على الفقراء ويتصدق بخرجه بالماء البارد ليقطع لبته اذا كان قريبا من وقت الذبح
فان كان بعيدا منه يحمله ويتصدق بلبته على الفقراء كيلا يفر ذلك به وان صرفه الى طاعة
نفسه تصدق بشئ او قيمته لانه مضمون عليه فان عطف الهدى الواجب او تعيب
فاحشا اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته والعيب الفاضل ان يذهب اكثر من ثلثه
الا ان عندنا في حرم وعندها ان يذهب اكثر من نصفه ومنع باليب ما شاء لانه بالان
ملكه وان عطف النطوع فهو وصنع فله بدنة يعلم الناجي انه هدى فياكل منه الفقير دون

والمراد بالنقل القلادة وضرب برأى بدمه صفحته ولا ياكل منه هو ولا عني لما رواه ابنه
عليه السلام لا تاكل انت ولا رفقتك شيئا قاله اسلم وليس عليه عيب لان القرية تعلقت
بهذا الحبل وقد فاق بخلاف الواجب على ما ذكرناه ونقصد بدنة النطوع والمتعة والقران
لانه دم شك وفي التقلية اظلماء ولا يجزئها من دم اه حصار والجنايات لان الشتر
اليق بها والله اعلم **مسائل منشورة** شهد وان هذا اليوم الذي وقف فيه يوم النحر
طلعت شها دهم وصحت حجتهم استحسانا لانها شهادة على النفي فلا يقبل ولان الاحتران
عن الخطأ غير ممكن والنداء ارك متعذر وفي الامر بالاعادة حرج بين فوجيا ان يكتفي به عند
اشتباه بخلافه اذا وقفوا يوم التروية على ما ساق ولوقوع هذا النكاح في العدة بان
سلوها بعد الزوال فمن ارجح فيه ثلاث روايات في رواية لا يجزئون فيها من العدة لانه
في الفطرات الوقت وفي اخرى عنه لا يجزئون في الاضحية لبقاء وقته ولا يجزئون في الفطر
من العدة للعدو وفي اخرى عنه لا يجزئون في الاضحية لبقاء وقته ولا يجزئون في الفطر
لفترات وقته ولو شهد وان اى اليوم الذي وقف فيه يوم التروية صحت شها دهم
وعليه الاعادة لا يمكن التدارك بان يزول الاشتباه في يوم عرفة ومن ترك النحر الاوى
في اليوم الثاني فان شاء رماها فقط لانه لا في المترك في وقته ولم يترك الا الترتيب
بين الثلاث وذلك ليس بدوم ولا ولى ان يرى الكل لرعاية الترتيب وقال الشافعي لا يجزئ
ما لم يذبح الكل لانه عليه السلام رماها مرتبا فلا يكون غير مشروعا كما اناسى قبل الطواف
او طاف قبل الوقوف او بدأ بالمروة قبل الصفا قلنا ان كل حرة قربت مقصورة بنفسها
والنقبة ولا ترتيب معتبر بينهما بخلاف ما ساق لانه تابع للطواف فلا يعتبر قبله
والسعي بين الصفا والمروة قربت واجرة شرعت بدايتها بالصفا وضمها بالمروة بالنق
فلا يجوز تقية وانما قلنا ان كل اولى لفعله عليه السلام مرتبا وهو غاية ما يمكن عليه
فعله ومن نذر ان يصنع ما شيئا بمشي من بيته حتى يطوف للزيارة وقيل من حيث يحرم
والاصح هو الاول على ما في الزيلي لانه هو المراد في العرف فان وكب لزمه دم لانه
الترم القرية بصفة التحال لان المشي اشق على النفس فيجب عليه الايقان كما التزمه بالركب
بدونه نقص بترك الواجب فيلزمه الجائز فان قيل هذا نذر لا نظيره في الشرع ومن
شرط صحة النذر ان يكون له نظير في الشرع فلا يعمل بموجبه قلنا له نظيره في الشرع
لان اهل مكة ومن حولها لا تشترط في حقهم الرحلة بل يجب المشي على من قدر منهم ولو
ركب ارق دما على ما طرح به في الزيلي صلاوة اشترى امة محبوبة بالاذن من مولاه
الى المشتري ان يجعلها بجماع او يغيره علما في بعض نسخ الجامع الصغير وقال في ليس له
ان يجعلها اصلا لان هذا عقد سبق ملكه فلا يقدر بقتنه كما اذا اشترى جارية منكم
قلنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يطلها فكذا المشتري الا انه يكون
لبائع ذلك لما فيه من خلعت الوعد وهذا المعنى موجود في حق المشتري بخلاف النكاح
لانه ما كان للبائع فيه ان يفتح ان ابشرت باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري ايضا والاول
ان يجعلها يقص شعره ويطهر جل الجاع تعظيما لامر الحج والله اعلم **كتاب النكاح**
لا فرغ من العبادات شرع في المعاملات وقدم النكاح من بينها لانه اقرب
نزلة من العبادات لان فيه مصالح الدارين والدين وقد اشهرت الاثار في تحديد

من رغب عنه وتزويج من رغب فيه وله معنى لغوي وشعري اما اللغوي فقال في المصباح النكاح
الوطي ثم قيل للزواج نكاح مجازا لانه سبب الوطى المباح وقوله النكاح الضم مجازا ايضا
ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس منه انتهى وقيل انه حقيقة في الضم
مجاز في العقد والوطى وقال في المصباح ويؤيد ان لا يفهم العقد الا بقرينة حتى نكح وفي فلان
ولا يفهم الوطى الا بقرينة حتى نكح زوجته وذلك من علامات المجاز وفي المصباح هو عقد
يرد على ملك المتعة قصد واعلم ان النكاح علة فاعلية وهي النكاحات وما دية وهي الايجاب
والقبول وصورة وهي ارتباط المدة المتساوية شرعيا وغاية وهي ملك المتعة اي
حل استعمال الزوج من الزوجة فالمراد بالعقد ههنا مجموع الارتباط والمربطين لان العلة
تترتب على هذا المجموع ويحوز ان يراد به الارتباط ايضا وقوله قصد احتراز عن عقد ملك
به المتعة ضمنا كالبيع والمهنة لان المقصود ههنا ملك الرقبة لا المتعة يجب عند المتوفات
اي شدة الاشتياق لان التحرر عن الزنا واجب وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ذكره
عند خوف الجور بان لا يقدر على ابقاء حقوق الزوجية وليس مؤكدا حالة الاعتدال حتى قالوا
ان الاستغفار بالنكاح افضل من الضلعي للعبادة لقوله عليه السلام من كان على ديني ودين
وسليمان وابراهيم عليه السلام فليتزوج فان لم يجد اليه سبيلا فليصاها في سبيل الله
فجعل النكاح من الدين وقدمه على الجهاد وانه عليه السلام احتار لنفسه الا مشغلا به
حجة على من قال ان الضلعي للعبادة افضل من النكاح والمراد بالاعتدال ههنا حالة الاعتدال
على الوطى والمهر والمنفعة مع عدم الخوف من الزنا والجور وذلك الغرض والسبب فلو
على واحد من اثلاثه اوقف واحد من اثلاثه فليس معتدلا فم يكن سنة في حق كذا في البحر
وينعقد بيان الارتباط المذكور اي يحصل شرعا بايجاب وقبول معنى الايجاب هو ايجاب
وليس ما تقدم من كلام العاقلين ايجابا لانه ثبت الاختيار القبول فاذا قيل يسمى كلامه
قبولا ولهذا سمى المتأخر قبولا فان قيل فترتان الايجاب والقبول كل منهما جزئي النكاح والياء
يدخل الالة فيا في الجزئية اوجب بان الاء ليس بالاستعانة بل بالملابسة تدخل على الاء وكل
ذلك فعناه في الحقيقة انه يحصل شرعا بارتباط الايجاب والقبول ارتباطا شرعيا فالأ
داخل بين الحصول والفصل ومن البين ان الثاني سبب الاول وفي النهاية عن ابن الوردي
النكاح عبادة عن معنى شرعي ثبت في الحل وقولنا زوجت وتزوجت الة انعقاد ذلك المعنى
وقوله بالايجاب والقبول يشير الى هذا المعنى لان الاء تدخل على الالة انتهى ثم اشار الى
هذا لان انعقاد بقوله كلاهما بلفظ الماضي مثل زوجت وتزوجت او اوجدهما بلفظ
والاخر بلفظ الاستقبال كزوجتي وهو مستقبل لان الامر بطلب الفعل في المستقبل
ايجاب لان لفظ الامر في نكاح ايجاب كما في الطلاق حتى اذا قالت المرأة صلتي على الف
فقال الزوج طلقت يكون باينا بلا توقف على قول المرأة قبلت وكذلك في الخلع والنفقة
بالنفس او بالمال ولو قال رجل اكفل لي بنفس فلان او باني عليه فقال الرجل كفلت به
تمت الكفالة بلا توقف على القبول فقال الاخر زوجت وهو قبول ويجوز ان يكون احد
مضارعا والاخر ماضيا ايضا على ما في قاضيهان حيث قال يكون النكاح على وجه الاستقبال
بان يقول الرجل للمرأة ان زوجك على كذا فتقول المرأة قبلت او يكون بلفظ الامر بان يقول
الرجل زوجي نفسك متى بكذا فيقول زوجت وانما شرط لفظ الماضي لان النكاح انشاء

تصرف شرعي فلا يعرف الا من قبل الشريعة والشرع قد استعمل الموضوع الاخبار الماصوية لغة
في الانشاءات ليدل على الصق والشبوت فينقده به وهذا المعنى موجود فيما اذا كانا معا
ماضيا فقط ايضا لان قوله زوجتي توكل وانابة وقوله زوجك قبول وامتنال الامر
فينقده به النكاح لان الواحد يتولى طرفي النكاح لان حقوق النكاح ترجع الى الزوجين والعقد
سفر يخص بخلاف البيع حيث لا ينعقد بقوله يعني فعلى بعثك ما لم نقل قبلت او شريت لان
البيع لا يتولى الواحد طرفيه فان قيل لو كان هذا توكيلا لما اقتصر على المجلس اوجب بانه توكل
فمن الامر بالفعل فيكون قوله بتفصيل الفعل في المجلس فاذا قام قبل الفعل فقد قام قبل القبول
فيطل وان لم يعلم معناه اي معنى لفظها سواء كان عربيا او فارسيا وسواء علم بان لفظها
ما ينعقد به النكاح او لا لان العلم بمضمون اللفظ انما يشترط لاجل القصد والارادة فكل
عقد يستوى فيه المهر والمهر لا يشترط فيه العلم بمضمون كالتطوق والعاق والتبذير والنكاح
بخلاف البيع ونحوه وانما الخلق فاختلفوا فيه قال بعضهم اذا لم يعرف معنى اللفظ ولم يعلم ان هذا
لفظ للتع فيما بين الناس لا يصح الخلق على الصحيح وقيل ينبغي ان يقع الطلاق ولا يبرأ الزوج
عن المهر ونفقة العدة فيما اذا انحلت على مهرها ونفقة عدها كذا في قاضيهان وقال
في فرائد الفتاوى ولو عقد عقد النكاح بلفظ لا يفهم ان كونه نكاحا هل ينعقد اضلغت
المتأخر قال بعضهم ينعقد وقال بعضهم لا ينعقد وقال في المأونة لقت المرأة زوجت
نفس من فلان بالعربية وهي لا تعرف اي شيء هذا وقبل فلان وذلك بحضرة من الشهود والشهود
يعلمون ولا يعلمون صح النكاح كالتطوق وقيل لا يصح كالبيع انتهى وفي البرزانية والفقيه
لا يبرأ يصح وهل ينعقد نكاح الكره ففي الفتاوى انه ينعقد ولو قال دادي او يبرأ يبرأ
فقال دادي او يبرأ يبرأ بلا ميم مع اي اذ قيل للمرأة خديشتن لا بدني بفنون دادي فقالت
ويجابه دادي ثم قيل لا يبرأ يبرأ يبرأ وقال يبرأ يبرأ بلا ميم يصح النكاح وان لم يقول دادي
ويبرأ يبرأ مع ميم والاحتياط ان يقول لا بالميم على ما في المختصرات كبيع وشراء اي اذا قيل
للبائع فزوجني فقال فزوجت ثم قيل للمشتري خريدي فقال خريدي يصح البيع وان لم يقول
فزوجت وخريدي ولو قال لا عندا الشهود ما ذن شؤم لا ينعقد لانه اقرار بالنكاح
الاقرار اجاب عن امر متقدم ولم يتقدم النكاح فلا يصح الاجاب وكذلك اذا اقر
ببيع لم يكن ثم اجاز الميم وعن منتخب الفتاوى الصغرى انه لا يكون نكاحا عند البعض
وقال في قاضيهان وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان اقرارا بعقد ماض وكن بينهما
عقد لا يكون نكاحا وان اقرت المرأة انه زوجها واقر الرجل انها امراته يكون ذلك
نكاحا ويضمن اقرارها بذلك انشاء النكاح بينهما بخلاف ما اذا اقر بعقد لم يكن لان
ذلك كذب محض وهذا كما قال ابو حنيفة اذا قال الرجل لامرأة لست لي بامرأة ونوى به الطلاق
ليقع ويصير كانه قال لست لي بامرأة لاني قد طلقك ولو قال الماكن تزوجتها ونوى به الطلاق
لم يقع لان ذلك كذب محض لا يمكن تصحيحه وانما يصح النكاح بعد تحقق سائر الشروط
لفظ نكاح وتزوج وما وضع لتليك العين في المال كبيع وشراء بان يقول بعثك نفسي او
بعثك ابني بكذا وقال الاخر اشتريتك بكذا وقال بعض مشايخنا انه لا ينعقد بهما كما قال
الشافعي والصحيح ينعقد على ما في الكشف وهبة وصدة وتملك بان قال تصدق ووهبت
ومتكنتك وجئتك خاطبا وجعلت نفسي لك وكذا لو قال كوفي امرأتي بانه قبليت

او اعطيتك مائة نكاحي ان تكوني امراة فقبلت او صرت على امراة او صرت لك زوجا فقبلت
نكاحا على ما في البراذية وهل يشترط فيه النية اولا قالوا انها لا تشترط لصحته مطلقا
سواء كان بالصرح من الفاظه من لفظي النكاح والتزويج او بكنائيه فما وضع لتمليك العبد
وسواء ذكره مهرا او لم يذكره ذكر السرخي انه ان ذكره مهر لم يخرج الى النية لعدم
اللبس وان لم يذكر يحتاج الى النية والصحيح انه لا يحتاج اليها مطلقا ولكنه شرط في
النية ان يطلب الزوج منها الهبة حتى لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وهبت لغيري
منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا على ما في المحيط والكشف والتلويح هذا عندنا وقال الشافعي
لا يصح بغير لفظ النكاح والتزويج لان يميزها من الالفاظ المذكورة ليست بموجبة
للكناح ولا سبيل الى الجواز لعدم المناسبة لان التزويج والنكاح للتلفيق والغم
ولا تلفيق ولا ضم بين المالك والمملوكة وبين الموهوب له والموهوبة حتى لا يرضى
فيها الا مصالح المالك والموهوب له بخلاف النكاح فانه يراعى فيه مصالح التامكين
قلنا الثابت بالنكاح هو ملك المتعة وما ثبت بما وضع لتمليك العبد هو ملك الرقبة
وهو سبب لملك المتعة والسبيبة من اقوى علامات الجواز فوجد المناسبة ولان
النكاح والتزويج لا يدان على المالك لغة وتلك الالفاظ تدل عليه لغة فكانت اول
منها وانما يصح بهما النكاح مع عدم دلالة على الملك لغة كونهما على هذا العقد
في عرف الشرع ولا يجب في الاسلام رعاية المعنى اللغوي ولان النكاح بلفظ الهبة نافذة
في حق النبي عليه السلام لقوله قدس و امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي اية فكذا
ينفذ في حق غيره ايضا لان الجواز لا يقتض حصة الرسالة فان قيل يخفى بغير لقوله قدس
خالصة لك قلنا للملوم في الاختصاص في الحكم لا في اللفظ اى صحة النكاح بالهبة مع عدم
جوب المهر مخصوصة لك وانما في غيرك فالمرء واجب فان قيل ان ملك العبد متى ورد على
ملك النكاح اقله فكيف ثبت النكاح بهذه الالفاظ الدالة على افساد النكاح
اجيب عنه في النهاية بان قال ان ملك الرقبة لا يفسد ملك المتعة من حيث انهم
وطئ امرأة عليه ولكن من حيث ان في ملك الرقبة ابطال ملكية المرأة فان المملوكة
ضرب ملك على الزوج في مواجب النكاح عن طلب القسم وتقدير النقطة والمسكن
والمنع عن الغزل وغيرها فندورود ملك الرقبة بصير الرجل ملكا محضا والامانة
مملوكة محضة ونحن لم نجعل هذه الالفاظ دالة على النكاح الا من حيث انه سبب لملك
المتعة اذ اثبت حقيقة ومن هذا الوجه لا يبطل حقيقة ملك الرقبة فلم يكن بينهما
منافاة فصل في الاستمارة انتهى وآية اشار في الاسرار ايضا لا باجادة وعن الاخرى
انه ينفع بها لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وان جعل في حكم العبد وان
الله قد سمى العوض اجرا في قوله فاقوله فاقوله فاقوله وهذا يدل على ان النكاح بمنزلة
الاجارة والصحيح ما في الكتاب لان الاجارة لا تنعقد شرعا الا موقفة والنكاح
لا ينفع الا مؤثرا فكان بينهما تماثل فلا يجوز استمارة احداهما الاخرى هذا
اذا كان الاخر غير المرأة بان يقولوا لا باجرتك بنيت لك امرأة وانما اذا كانت المرأة
نفسا آجرة فينبغي ان ينفع اجماعا على ما في الزيلعي لا يحسن نفع ملك الرقبة واعادة
خلوها لغيره ايضا والصحيح ما في الكتاب لما ذكرناه واباحة واصل لانها لا يبرهان

اصل لان من باع لغيره طعاما او اهل له لا يملكه وانما يتلوه على ملك المبيع ووصية لانها تنهك
الملك مضافا الى ما بعد الموت فتكون موقفا فينا في النكاح وهذا في الوصية المطلقة بان قال
اوصيت لك يا بني وفي الوصية المقيدة بما بعد الموت بان قال اوصيت يا بني لك بعد موتي وانما
لو قال اوصيتك يا بني في الحال فيعقد لانه يملك في الحال كذا في الزيلعي وقاصينان وكذا لا ينعقد
لفظ التمتع والاجارة بالزناى الهبة والرضا والبراء والوديعة ونحوها لعدم افاذتها الملك
واختلف في لفظ التلم قبل ينعقد وقبل لا وكذا اختلف في لفظ الصرف والقرض وكذا في
لفظ الجعل والصحيح انه ينعقد به على ما في الزيلعي وهل ينعقد النكاح بالتعاطي فيه خلاف قال
في البراذية عن صاحب الهداية في امرأة زوجت نفسها بالف من دخل عند الشهود فلم يقبل
الزوج شيئا ولكن اعطاها المهر في المجلس انه يكون قبولا وانكر صاحب المحيط وقال لا
ما يقبل بالسان قبلت بخلاف البيع لانه ينعقد بالتعاطي والنكاح بخطم لا حتى يوقف على
الشهود وبخلاف اجارة النكاح الفضولي بالفعل لوجود القبول ثمه وقالوا كل لفظ
لا ينعقد به النكاح يحصل به الشبهة حتى يسقط به الحد ويجب مهرا لا قل من المسمى ومهر
المثل بالرجل بها وشرط سماع كل من العاقدين لفظا اخر حتى لو سمع احدهما دون الآخر
لم يصح النكاح كما في سائر العقود لان عدم سماع احدهما بمنزلة غيبة ثم اشاع اعتمر من
يكون حقيقيا كما اذا كان المتعاقدان حاضرين حتى لو كتب احد الحاضرين تزويجا فكتب
اخر قبلت لم ينعقد به النكاح او يكون حقيقيا كما اذا كان المتعاقدان غائبا فكتب رجل
واشهد جماعة فواصلوا الكتاب الى المرأة فقرأته عندهم فقبلت ينفع به النكاح لان
من الغائب كالخطاب من الحاضر وفي الخلاصة قال محمد اذ كتب اليها ليخطبها فزوجت
نفسها منه كان صحيحا والاصل في ذلك ان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر
ان الكتاب من الغائب مع الخطاب من الحاضر بغيره فان من وجه فان الحاضر اذا خطبها فلم
يقب في مجلس الخطاب واجابته في مجلس آخر لا يصح النكاح وانما بلغها الكتاب وقراء
الكتاب ولم تزوج نفسها منه في ذلك المجلس وانما زوجت نفسها منه في مجلس آخر
بين يدي الشهود وقد سمع الشهود كلامها وما في الكتاب ايضا يجوز النكاح واذ بلغها
الكتاب فقالت زوجت نفسي من فلان وكان ذلك بحضور الشهود لا ينعقد النكاح
وان بلغه الخبر واجاز عند ابي ح ومحمد لان سماع الشهود كلام المتعاقدين شرط انعقاد
النكاح فالشهود وان سمعوا كلامها لم يسمعو كلام الزوج ولوقرات الكتاب على الشهود
او قالت ان فلانا كتب الي بخطيب فاشهدوا اني قد زوجت نفسي منه مع المرسل انتهى
وهكذا ذكره في فتح القدير وقال نقلا عن المصنف هكذا هذا اذا كان المكتوب بلفظ التزويج
انما اذا كان بلفظ الامر بكهوله زوجي نفسك شي لا يشترط اعلوها الشهود بما في الكتاب
لانها تنوّل طرف في العقد بحكم الوكالة انتهى وشرط ايضا حضور حزين اى عند العقد
لقوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود فان قيل كيف يجوز تخصيص عموم قوله قدس
فاكحو امطابكم من النساء بمجرى الواحد قلنا انه حديث مشهور تلقته الامة
بالقبول على ما ذكره في المبسوط فيجوز الزيادة بمثله على الكتاب ولان الكتاب عام خص
منه المحرمات فيجوز بعد تخصيصه بمجرى الواحد وهذا جهة على مالك وابن ابي ليلى
وعثمان بن شي في اشتراطهم الاعلان دون الشهود حتى لو اعلنوا بحضور الصبي والمجنون

ولوامر الشهود ان لا يعلتوا العقد لم يصح لقوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالزف
قلنا الا علون يحصل بحضور الشاهدين حقيقة وانما اعتبر الحرية لان العبد لا شهادة
لعدم الولاية قنا او مكاتبنا او مبررا او محررا وفيه اشارة الى ان وصف الذكورة
ليس بشرط خلافا لما مضى بناء على اصله ان شهادته في غير المال وقا بعه غير مقبولة
عنده على ما سياتي في الشهادة ان شاء الله تعالى وان شهادته الشاء وصح من لا يجوز
على ما في الخلاصة مكلفين فيه اشارة الى اشراط العقل والبلوغ لان الصبي والمجنون
ليس من اهل الولاية لعدم تقوؤ قوليها على العرف فلا يقبل شهادتهما مسلمين ان كانت
الزوجة مسلمة لانه لا شهادة للكا فر على المسلم لعدم ولايته عليه لقوله تعالى وان
يخجل الله للكا فرب على المؤمنين سبيلا وفي البرازية والاصل ههنا ان من صلح في النكاح
ولما بنفسه صلح شاهدا فيه كالا على الاخرين الذي يسمع والقاسق والمحدود في القيد
والمفعل لا العبد ولا الكافر والصبي والمجنون والمكاتب وثا عليها في الخلاصة
المدينين والنساء ووجهه والثالثين سامعين معا لفظهما اي لفظ المتعاقدين وفي
الخلاصة ان تزوج امرأة بالعربية والزوج والمرأة يحسنان العربية والشهود لا يتر
العربية اختلف المشايخ فيه قال في المحيط الامع انه ينعقد وعن محمد اذا تزوج
امرأة بشهادة هندية لم ينفها ولم يمكنها ان يعز لم يعز وهذا خلاف الاصح
وفي التوازن عن محمد ايضا ان مكنتها ان يعز ما قاله ابا ن وسامع كل من العاقلين كذا
اخر شرط ولا يشترط سماع الشاهدين كلامهما حتى لو حضرا وهما اثنان ينعقد النكاح
بمحضرتهما لان الشرط حضور الشهود دون السماع وعامة المشايخ قالوا لا يجوز
السماع كذا في البرازية وهل بشرط معرفة الشهود المرأة ورؤية وجهها في الخلاصة
امرأة وكلت رجلان يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا اني قد تزوجت فلانة
من نفسي انما تعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم ابنتها وجدها
وان عرف الشهود فلانة وعرفوا انه اراد به فلان المرأة يجوز وان لم يذكر اباها وجدها
كذا في الفتاوى وفي قاضيان عن الحافظ رجل طلب من امرأة ان تجعل امرها في النكاح
في بيع ليزوجها من نفسه على صداق كذا ففعلت فقال الوكيل بحضور الشهود زوج
من نفسي امرأة جعلت امرها في النكاح في بيع ليزوجها من نفسي على صداق وهو كذا
المرأة فانه يجوز هذا النكاح وقال شمس الائمة الخلداني هذا قول الحافظ اما على قول
مشايخنا ومشايخ بلخ لا يجوز ما لم يذكر اسمها ونسبها ثم قال شمس الائمة ان خضا قنا
كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به وفي فتاوى المصنف في النكاح لم ينعقد
الشهود وسعه فيما بينه وبين ربه ولم ينسبها الى ابها وجدها لكن اخوها قال في
اخى ولم ينسبها وله اخى واحد او ستمها اذا كانت له اثنان جاز وهذا اذا كانت
المرأة غائبة فان كانت حاضرة متقبلة ولم يعرفها الشهود فقال تزوجت هذه المرأة
وقالت زوجت جاز هو المختار ولا حياط ان يكشف وجهها او يذكر اباها وجدها
حتى يكون متفقا عليه فبمع الامن من ان يرضع الى قاض يرى قول نصير انه لا يجوز
النكاح هكذا ذكر في الخلاصة ثم قال ولو قال رجل اشهدوا اني قد تزوجت فلانة التي
في هذا البيت وقالت المرأة قلت فسمع الشهود مقالها ولم يروا شخصها ان كانت المرأة

في البيت

في البيت وحدهما جاز النكاح وان كان معها غيرها لا يجوز وعلى هذا لو وكلت المرأة
شبع الشهود قولها ولم يروا شخصها انتهى لا بد ان يحمل مراده في مسألة الوكالة على القضاء
والآخرة الشهود بشخص الموكل ليس بشرط في جواز الوكالة ولا في جواز النكاح ولو
انكرت المرأة التوكيل فلا بد من التمسك بالشهادة من تميز والتبميز لا يكون الا برؤيتها فلا يصح
ان يسمعا متفرقين وذلك بان عقدا بحضور واحد ثم بعد غيبة عقدا بحضور اخر ان
عقدا بحضورهما في مجلس واحد فسمع احدهما وان اختلفا عاد العقد في ذلك المجلس
نفعه الاخر دون الاول او بان عقدا بحضورهما في مجلس واحد فسمع احدهما كلام
الزوج والاخر كلام المرأة ثم اعيد العقد فسمع كلام المرأة من سمع كلام الزوج
وسمع كلام الزوج من سمع كلام المرأة والاصل هنا انهما عقدان لم يحضر كل واحد منهما
شاهدان كذا في البرازية حيث قال في الفتاوى تزوج بشهادة رجلين فسمع احدهما
ولم يسمع الاخر فاعاد الكلام فسمع الاخر الاول لا يجوز وهذا نص على ان سمعا
كلامهما معا بشرط ثم نقل عن المشتق لا يجوز اذا كان العقدان في مجلسين لوجود اشهاد
وزعم كل عقد ولو كان في مجلس جاز عند محمد وعنه ابى يوسف انه لا يجوز حتى يسمعا
معا كذا في الخلاصة ثم اشترط سماع الشاهد من كلام العاقلين اختيارا عامة
مشايخنا على ما ذكرناه واختار بعض مشايخنا ان الشرط حضور الشاهدين
لا سمعا معا حتى لو عقدا عند اثنين او ثمانية صح ومنه قالوا لو برهنت امرأة على رجل
ان تزوجها او على العكس وقضى به القاضى ولم يكن تزوجها له وطمها ولها تمكين
عند ابى حنيفة وابى يوسف لما روي عن ابى حنيفة ان امرأة ابنتها زوجت بن يري على
فرضي على ذلك فالت المرأة ان لم يكن له منه بد فزوجني اياه فقال على كره الله وجهه
شاهدان ذك وذاك وهل يصح النكاح بلا ذن القاضى مدونه من اذنه قالوا يصح ولا
ماجة الى اذنه لكنه ممنوع من جهة السلطان خوفا من التزوير والفساد ومع هذا لو
عقدوا بلا ذن القاضى ينعقد كما افق به مشايخ الاسلام قلت ينبغي ان يثبت انما
بلا ذن القاضى ان حصل التزوير والا فلا وجاز كونهما قاسقين او محدودين في زف
من قبل التخصيص بعد التعميم سكتة سياق ذكرها وفيه خلاف الشافعي وهو يقول
انه لا ينعقد بحضور القاسقين لان الشهادة من باب الكراهة والقاسق من اهل الكراهة
قلنا انه من اهل الولاية على نفسه فيكون من اهل الشهادة ايضا لانه لما عزم الولاية
على نفسه لا يحرم على غيره ايضا لانه من جنسه ولانه اهل الامانة الكبرى ومن ضرورة كونه
اهلا لها ان يكون اهلا للقضاء فله من من ان يكون اهلا للشهادة لانها من واد
واحد فان قيل فلي هذا ينبغي ان يقبل شهادة المحدود في ذف كالفاسق لان من اهل
الولاية لها كالفاسق قلنا ليس المراد من صلاحية الشهادة ههنا صلاحية الاداء
بل المراد صلاحية التحمل للشهادة والقاسق من المحدود في ذف هو الاداء لصلاحية
التحمل وهو لا يستلزم صحة الاداء او اعميين او ابني العاقلين او ابني اهل البيت
النكاح بسما عما كلام العاقلين وان لم يقع الاداء حتى لو تكلم بحضور ابني الزوج
قاضي لم تقبل شهادة ابنته له وان ادعت هي تقبل شهادتهما لها وان تكلمها عند ابني
الزوجة فان ادعت لا تقبل شهادتهما لها وان ادعى تقبل والنكاح صحيح في جميعها

وصورة شهادة ابني العاقلين بان وقعت الفرقة بينهما ثم تزوجا بحضرة ابنيهما ولا يظهر
 الى النكاح عند القاضي فتشاهدتهما اي بينهما اى شهادة ابني اهل الزوجين حتى لا يحكم بالمهر وغيره عند
 دعوى القريب لئلا يثبت القريب فاذا عقد بحضور ابني الزوج لم يقبل شهادتهما ولا بحضور
 ابني المرأة لا يقبل شهادتهما لها وان بحضور ابنيهما وانما صح النكاح فيها لان صحته مبني
 على محل الشهادة وقد وجد ذلك لا على ادائها عند القاضي وصح تزوج مسلم ذمية عند
 خلد فالحمد وفلان سماع كلام العاقلين في النكاح شهادة ولا شهادة للكا في المسلم
 فلم يصح سماعهما كلام المسلم بطريق الشهادة وشرط انعقاده سماع الشاهدين شرط
 العقد ولم يوجد فصار كأنهما سمعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولا يصح واي يوسف
 ان الشهادة في النكاح انما شرطت لاثبات ملك المتعة على المرأة لاثبات المهر وكل ما كان
 كذلك فهو شهادة عليها فاشهادة في النكاح شهادة عليها فكانت من قبيل شهادة
 الذميين على ذمية وذلك جائز بخلاف ما اذا لم يسمع كلام المسلم فان لم يكن شاهدا
 على العقد ولا يظهر الى النكاح عند القاضي فتشاهدتهما اي بشهادة ذميين انما ثبتت الذمة
 على المسلم لان شهادة الكافر على المسلم لا يجوز ويقبل على الذمية ومن امر رجلا ان يزوج
 صغيرة فزوجها عند رجل صح ان كاتب له لا يصح لان الاب لا يجزى ما يشاء ويكون للمراة
 شاهدا لا اتحاد المجلس والوكيل في باب النكاح صغير محض والا فلا يصح لانه عند
 غيبة الاب يختلف المجلس فلا يمكن ان يجزى ما يشاء فلا يقبل كلام الوكيل الى الاب
 فيقول الرجل وحن شاهدا وبالشاهد الواحد لا ينعقد النكاح وكذا لو زوج الاب
 بالغته اي بامرهما عند رجل وامرأة ان حضرت البالغة صغ والافلا لانها لو كانت حاضرة
 جعلت البالغة مباشرة والاب مع الرجل يصير شاهدا بخلاف ما اذا لم يكن حاضرة والاصل في
 جنس هذه المسائل ان من ملك جملة مباشرة حقيقة يجعل مباشرة كل والا فلا ولهذا جعل
 الزوج واضحا حكما بالخلوة الصحيحة ما لم يكن عاجزا عن الوصل حقيقة او شرعا لعدم
 الجاهل بالاحكام في طر لا سلام جل عالما تقديره لتكتم من التفصيل بخلاف ما اذا كانت
 في دار الحرب ولهذا لو زوجت المرأة ابنتها البالغة برضاها بحضرة رجل وامرأة جاز
 وان كانت غائبة لم يجز لانه وان كانت ابنت صغيرة لم يجز سواء كانت حاضرة ام لا
 الانتقال كالابا اذا زوج الصغيرة بحضرة رجل واحد ومن هذا الجنس لو وكل رجلا ان يزوجه
 امرأة فعقد الوكيل بحضرة رجل واحد او امرأتين فان كان الموكل حاضرا جاز والا فلا وكذا
 لو وكلت امرأة رجلا ان يزوجه فقعد بحضرة رجل وامرأتين جاز ان كانت حاضرة والا
 فلا ولو وكل رجلا ان يزوجه عبد فزوج الوكيل العبد امرأة بشهادة رجل وامرأة
 حاضرا لا يجوز لان العقد لا ينتقل اليه لعدم التوكيل من جهة وان اذن لعبد ان يزوجه
 فزوج بشهادة المولى ورجل اخر معه قبل يجوز وقيل لا يجوز لانه وكيل ينتقل عبادة
 الى المولى فيكون كأنه زوجة بشهادة رجل واحد قالوا هذا ليس بصواب لانه محال لاصل
 اصحابنا فان اصلهم ان العبد يتصرف باهلية نفسه والاذن فلو اذن المولى ببيع العبد
 الى المولى فيصير ولو زوج المولى عبد البالغ امرأة بحضرة رجل واحد والعبد حاضر معه مع
 يخرج من ان يكون مباشرة فينتقل الى العبد والمولى يصح ان يكون شاهدا وان كان العبد
 غائبا لم يجز وعلى هذا الامة البالغة وقال المرغنياني لا يجوز في المسئلة روايتان كذا في الزبلي

فصل

267
فصل في المحرمات اي في بيان من يحرم نكاحه بالنسبة الى بعض بني آدم واسباب
 الحرمة تسعة انواع القرابة والمصاهرة والرضاع والجمع وملك اليمين والشرك وتقديم الخوف
 على الامة وقيام حق العيز من نكاح او عنة والطفقات الثلاث وسياق بيان كل منها فالاول
 تسعة انواع فاشارة اليه بقوله يحرم على الرجل امته وجذته ام الام وام الاب وان علت
 لقوله فت حرمت عليك امهاتكم وبناتكم والجدات امهات لان الام هي اصل اللغة فدل على
 حرمتها دلالة وعلمية انعقد الاجماع ومنه وبنت ولده وان سقطت لما تلوناه لان بنات
 الولد بنات له واخوته لقوله فت واخواتكم وهن اصناف الاخت لاب وام والاخت لاسير
 والاخت لام اذا اخية عبارة عن المجاورة في صلبا ورحم فكان الاسم حقيقة في الكل
 فكان الاصناف الثلاثة من مستا ولات النفس وبناتها لقوله فت وبنات الاخت شامل
 لاصناف الثلاثة المذكورة وبنت اخية لقوله فت وبنات الاخ شامل لاصناف الثلاثة
 ايضا وان سقطت لعدم ما تلوناه وعنته وقاته لقوله فت وعماتكم وخالاتكم سواكم
 لاب وام اولاد اولادكم وكذا يحرم عليه عمات ابيه والاجداد وعمام الام والجدات وان
 بدون وكذا يحرم عليه خالات الاباء والامهات نكاحا ووطئا ودوا عية كذا في طوى
 القس هذا ما يتعلق بالزوج الاول ثم اشار الى النوع الثاني وهو اربعة انواع بقوله
 وام امرأته مطلقا اي دخل بها او لم يدخل بها ان نكحها نكاحا صحيحا لا خلا ولا قوله فت وامها
 نسائك وماروي نكاح البنات يحرم الامهات وهو المروي عن ابن عباس وعمران بن حصين
 وزيد بن ثابت ويدخل في الام البنات على ما ذكرناه وقال محمد بن شعاع وبشر المبرمج وماك
 ان ام الزوجة لا يحرم بمجرد النكاح ما لم يدخل بها وهو المروي عن علي وابن مسعود لقوله
 وامهات نسائك وبناتكم الا في حق جوارك من نسائك الا في حق ظلمات من ذكر امهات
 النساء وعطف عليهن الرباب ثم عقيبها بن كرا شرط وهو الدخول فينصرف الشرط
 اليها وهو الاصل في الشرط فيستقيد حرمتها بالدخول قلنا قوله فت وامهات نسائك
 مطلق عن الدخول وهو كلام تام متفصل عما بينه فلا يتعلق به وهو الاصل وقوله فيمنع من
 اليها وهو الاصل قلنا ذلك في الشرط الاصطلاحي وانما في الصفة المذكورة في اخر الكلام
 فالاصل فيها ان ينصرف الى ما يليها فانك اذا قلت جاء زيد وعمو العالم نقص الصفة على المذكور
 المار على ان لا يجوز ان يكون صفة لها فان العامل في امهات نسائك الاضافة وفي نسائك
 حرفين ولو كان صفة لها لم توارد العالمين المختلفين على محمول واحد اعني الصفة
 لان العامل في الموصوف هو العامل في الصفة وفي الثلاثة عن الاصل ام المرأة حرام على الرجل
 وعمر بنفس العقد والدخول ليس شرط حتى لو تزوج امرأة اي نكاحا صحيحا وطلقها قبل الدخول
 ليس له ان يزوجه بانها وكذا لو ماتت المرأة قبل الدخول بها ويجزى له ان يزوجه بانها
 في الوجهين وانما قيدنا النكاح بالصحيح لان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول حتى لو تزوج
 امرأة نكاحا فاسدا ثم تزكها له ان يزوجه بانها على ما في فصل النكاح الفاسد من المروسة
 وبنت امرأة قد دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنسبة فيما تلوناه والمراد بالدخول في النكاح
 الجماع على ما مر به في الجهر فقلنا عن اكتشاف وكذا المراد به في قول المصنف سائر مشايخنا
 منها ويدل عليه قوله عليه السلام وطعن الامهات يحرم البنات وكذا المراد بالدخول في قوله
 عليه السلام من تزوج امرأة حرمت عليه امها ودخل بها او لم يدخل وحرمت عليه بنتها اي دخل بها

بمعنى الوطء بقرينة ما روينا له لأن بعض النصوص يقتضي بعضا ولا يقتضي عموم الدخول فقول
دخل بها ولم يدخل تأمل وإنما أطلقه ليشمل ما كانت في حجر الزوج وما لا يكون فيه وقيد الحجر
فيما قلناه خرج منخرج العادة فإن العادة أن تكون البنات في حجر زوج أمها لا يخرج الشرط
ولهذا اكتفى في موضع الإحلال بنحو الدخول في قوله فأن لم تكونا قد قتلتم بهن فلا جناح
عليكم ولو كان الحجر شرطاً لكان مقتضى قوله فأن قتل بجهنم أن يكون علة للحرمة مجموع الدخول والحجر
ثم يقتضي الحرمة بانتفاء أحد جزئي العلة فلا يكون ثبوت الإباحة عند انتفاء الدخول بل عند
عزلان الحجر ليس بشرط في الحرمة قلنا نعم إن الحكم المتعلق بالشهرين يقتضي بانتفاء أحدهما
فإن لا نسلم أن الحرمة ههنا متعلقة بالشهرين لأن العادة في أمثاله في مقام النفي في الشهرين
مما أو نفي العلة مطلقاً فإنه لا يقال استتفى حرمة الربا بالانتفاء جزء العلة اعني الجنسية
أو القدر بل يقال استتفى الانتفاء الجنس والقدر أو يقال لا انتفاء العلة مطلقاً وفيما
فيه لما اكتفى بنفي المعينة عن الدخول علم أنه هو المناط وصدق ويدخل في البنات بنات المرأة
المحلة وأن سفلن على ما في الحواشي والخلو بالمشكوك هل هي كالدخول بها حتى يحرم البنت من
مسائل الخلو من خلاصة عن والى الإجماع إذا طرد بآرائه وهو محرم بحجة فرضه وإن افلح
أو في صوم رمضان ثم طلقها لئلا يترجح ما بينهما وقال أبو يوسف لا يحل له أن يزوجها
إذا طلق الأم ثم قال وجعلته أن الخلو موجب كمال المهر والعدة وثبوت النفقة والنسب
والسكنى ففهم العدة وحرمة نكاح اختها وأربع سواها والأمة مادامت العدة باقية
ولا توجب الاحتياط والإباحة للزوج الأول وفي غير البنت عليه بعد الخلو بالأم اخته
الروايات انتهى وحرمة الخلو ههنا هي الصحيحة وسيطى ما فيها في باب المهر إن شاء الله
قال ابن شحنة في شرح المنظومة أن الخلو الصحيحة لا تقوم مقام الوطء في شيء من أحكام الأول
حرمة البنات فإنه لا يحرم بنات المرأة عليه بالخلو الصحيحة التي تصادق على عدم الوطء فيها ثم
استشكل قال عندي في هذا نظر لأنهم بالخلو قد أوجبوا العدة والنفقة كما شرعت لصون الماء
واسبغوا الرحم لما أن الخلو قائم مقام الوطء وهو المعلق به التحريم في الآية ولأنهم اشتدوا
حرمة الزوجة بمسبأ بنته منها وهو يطبقها الأم التي هي ذواته والخلو لا يخلو عن مثل ذلك
غالباً وأن ظلت عن الجماع اللهم إلا أن يحل الخلو على الخلو المحرم عن المشبهة ضار المائل
أن الخلو المحرم عن الوطء والمشبهة لا تقبل لأن مقام الوطء والثاني حرمة المهر
يعني أنها لا ترث بالخلو إذا مات وهي في العدة وقبل ترثه والثالث الإحصان لا يصير ملك
محصناً ولا محصنة والرابع أنها لا تحل لمن طلقها قبله ثلاثاً والخامس لا يسقط حقها من طلاق
عن الزوج حتى يقبض المهر المتعارف التخييل والسادس أنه لا يراجعها في العدة والسابع
أنه لو طلقها في العدة فقد قبل لا يقع وقيل يقع والثامن عدم وجوب الفصل والتاسع ما لا يخلو
في العدة ومن معناه عند منى السنة وأنه لا يسقط بها والعاشرون وجوب الكفارة عليه
لو كانت في رمضان والحاد عشر لا يكون في الأبداء ولا يحث في مینه بها ولا يبعد ما
حتى لو مضت أربعة أشهر ولم يطأ يقع الطلاق بالثاني والثالث عشر أن الباءات التي هي
عن الزوج في الخلو إذا كانت مما يبطل بالجماع لا تبطل وتكون صحيحة كالأحرام والصدقة
هذا وأما الأحكام التي تقوم الخلو مقام الوطء ففي عشرة على ما ذكر في شرح المنظومة الأول
لزوم كمال المهر المستحق والمثل والثاني ثبوت النسب والثالث وجوب النفقة والرابع لزوم

فيها والخامس وجوب العدة والسادس حرمة نكاح اختها في العدة والسابع مراعات وقت
الطلاق في حقها والثامن حرمة نكاح أربع سواها في عدها والتاسع حرمة نكاح الأمة
عليها في مدة العدة عن طلاق باين والعاشرة أنه لو عقد عليها بعد ذلك والحال أنها بكر فأنما
يقعد عليها كما يقعد على البنت حتى لا يكتفى بنكاحها في الأذن هذا وصرح في البنات بنات
العاشرة قال لئنما تزوج كالابكار وامرأة أبيه أعم من مشكوكه نكاحاً صحيحاً ودخل بها الآية
أولاً لثبوت الحرمة ههنا بنفس العقد بالإجماع ولا يشترط الدخول على ما في الخلاصة ومن لم يثبت
أيضاً قوله وقت ولا يتكفر ما لم يخلفه فأن استكاح فيه أعم من العقد الصحيح وما يقتضي ههنا
من الوطء وعليه انعقد الإجماع وأما العقد الفاسد فلا يثبت به الحرمة قبل الدخول بها لعدم كونه
سبباً للوطء فلا يصح إقامته مقام الوطء كما في العقد الصحيح فيجوز نكاح امرأة أبيه بالنكاح
الفاسد قبل الوطء وكذا يجوز نكاح بنت مزية أبيه كما جاز له نكاح بنت مزية ابنه على ما في
عليه الفتوى وحرمة المصاهرة إنما يمنع نكاح مزية أبيه أو ابنه على ما سبق ولو اشترط جارية
من ميرات أبيه يحل له وطئه حتى يعلم أن الأب وطئها ولو كان لرجل جارية وقال وطئتها
لا يحل لابنه وطئها ولو كانت في غير ملكه يحل لابنه أن يطأها إلا أن يصدق بأه كذا في
شرح النفاية لشمس الدين والمراد بالابن هنا أعم من النسب والرضاع على ما ساقى وإن علا
من إحداه لعموم الأب فيما تلونها ولا إجماع أيضاً وأما ابنه أي نكاحاً أو رضاعاً فلا يخلو
الابن أولاً وكذا يجوز نكاح أمة ابنه التي وطئها الابن على ما في محرمات فاضخان وكذا يجوز
عليه نكاح مزية ابنه ولا يجوز امرأة ربيبه على ما وقع عليه فتاوى مشايخ الإسلام لقوله تعالى
وطئ ابنائك الذين من أصلك والمراد بالابن الفرع فيتناول طيلة ابن الابن وابن ابنت وذكر
الاصول ليس لأحد طيلة الابن من الرضاع لأنه يجر من الرضاع ما يجر من النسب بل لأحد طيلة
طيلة الربيب ولا سباط اعتباراً بالنسب هذا ما يتعلق بالمصاهرة ثم شرع في بيان النوع الثالث
بقوله والكل رضاعاً أي يجر عليه جميع من تقدم ذكره من الرضاع كما يجر من النسب والصهرية قوله
وأما حكم الذي أرضعكم وأخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يجر من الرضاع ما يجر
من النسب فيجر عليه أمه وبنته وأخته وعمته وظلته وأم أمه ونسبها كلها رضاعية
وكذا يجر عليه البنات الرضاعية لأخته الرضاعية وبنات النسبية لأخته الرضاعية
وبنات الرضاعية لأخته النسبية على ما في شرح الوقاية وكذا البنات الرضاعية لأخته الرضاعية
والبنات النسبية لأخته الرضاعية والبنات الرضاعية لأخته النسبية وكذا يجر عليه امرأة الابن
والابن الرضاعيين وكذا يجر عليه أم أخيه الرضاعي والبنت الرضاعية لمزية وشرع في بيان النوع
الرابع بقوله والجمع بين الأخوين من جهة النسب أو الرضاع على ما في لسانه نكاحاً لقوله وقت
والجمع بين الأخوين ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليؤمن بآه
في دم الأخوين ولأن الجمع بينهما إذا كانا من النسب يفضي إلى طليعة رحم وعليه انعقد الإجماع
وقد أشاروا إلى أن الجمع بين الأخوين لا يتصور في عدة الوفاة ولهذا قال في الخلاصة إذا
ماتت امرأة الرجل فزوجها بعد يوم جاز وكذا في الفتاوى فظهر ضار ما في شرح النفاية
لفقهاء من عزوا إلى التنف من أن عدة الوفاة يمنع جمع الأخوين هنا قال في التنف وأما
العدن في جميع الفرق كلها من قبل الرجل والمرأة في طلاق رجعي أو باين وأما كانت الطلاق
أو تنفيس أو ثلاثاً في نكاح صحيح أو فاسد أو شبهة أو وطئ صحيح أو فاسد أو شبهة أو عدة

وقات او غير ذلك فانها تمتع بنكاح الغير ولا يمنع نكاح الذي بعته منه الا ان يكون حرمه عليه
بثاوت ان كانت حرة وثبت ان كانت امه انتهى ولا يخفى عليك ان مراده بيان ان العدة
مطلقة وفاة او غيرها تمتع بنكاح تلك المرأة الى الغير لا بيان انها تمتع بالجمع على ما ظنه القضاة
وكما لا يجوز الجمع بين الاثنين فكما لا يجوز الجمع بين امرأتين لا يجوز الجمع بين امرأة
وبنت اختها قال في الحاوي القديسي يجوز الجمع في النكاح بين امرأتين لو قدر على واحدة منهما
ذكر والاخرى انما يحل النكاح بينهما وكذا لا يجوز ان يزوجه احداهما في عتق الاخرى انتهى
ولو كان النكاح في عتق من باين او رجعي وقال الشافعي ان كانت العدة عن طلاق باين وهو
عنه انما يكون بالمال او بالثاوت يجوز لا يقطع النكاح بالكلية قلنا ان النكاح الاول
قام من وجه بقاء بعض احكامه كالنفقة والمنع من الخرج والزواج والفراس حتى ثبت
نسب ولدها منه فيكون جماع من وجه فيحرم احتياطا او وطئا ملك يمين لما تلوانا وكذا
وهذا من ذهب على اخذ عامة مشايخنا وقال عثمان يجوز الجمع وطئا لا طلاق قوله فت
او ما ملكت ايمانكم قلنا انها خضعت بما تلوانا وقد قال على صلتهما اية وحرمتهما اية فالأخذ
بالحرم اولى احتياطا وفيه اشادة الى ما في الخلاصة عن الامام الشافعي وطئا لا طلاق
امرأة لا تحرم عليه امرأته انتهى وقال في قاضين ان اذا وطئ الرجل اخت امرأته بشبهة في
العدة على الموطوعة وما لم تنقض عدتها لا يحل له ان يطأ المنكوسة انتهى فظهر من هذين
التعليق ان وطئ اخت امرأة لا يوجب حرمة المصاهرة فلو تزوج اخت امته التي وطئها
او قبلها بشبهة على ما في كراهية الخلاصة لا يطأ واحدة منهما ولا يمس ولا يقبل ولا
يشهق الى فرج واحدة منهما لانه لو وطئ امته الموطوعة قبله لزم الجمع وطئا لان النكاح
موطوء حكما ولو طئ المنكوسة يلزم الجمع ايضا وهو ظاهر قوله يطأ واحدة منهما وانما
لو كانت الامه بمنزلة موطوءة له قبل النكاح فيجوز وطئ المنكوسة لعدم الجمع لان الموطوءة
ليست موطوءة حكما كالمنكوسة ولهذا قيد الامه بالموطوءة حتى يحرم الاخرى يبيع
المملوكة او تزويجها او الهبة والتسليم او الاعناق او الكتابة وبطلان المنكوسة
فانه بعد عتقها الاخرى على نفسه باحد هذه الاسباب يجوز وطئ الباقي في ملكه ولو
المتقضى وزوال المانع ولا يخفى عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة والمخلص من
ولو تزوج اخيه في عقدين قديس لانه لو تزوجهما في عقد واحد يكون النكاح باطلا
الجمع بينهما نكاحا فلا يستحقان شيئا من المهر ولا عتق عليهما قبل الدخول وان دخل
بهما وجب لكل لاقل من المسمى ومن مهر المثل كما هو حكم النكاح الفاسد وعليهما العدة
قلل في الخلاصة الواجب في النكاح الفاسد الاقل من المسمى ومن مهر المثل ان كان
هناك تسمية وان لم يكن يجب مهر المثل بالغاما بالغ وانما يجب ذلك بالجماع والقبول
ولا يجب بالخلع والمش عن شهوة والتقبيل والوطئ في الدبر ولو جاءت بالرد وال
سنة اشهر في النكاح الفاسد ثبتا بالنسب واستتم المهر من وقت النكاح وعند
من وقت الوطئ وعليه الفتوى اما بالخلع الصحيحة والفاسد في النكاح الفاسد لا يجب
العدة وكما للمهر انتهى فتقدم في المحيط بطهون نكاحهما بان لا يكون احدهما مشقة
بنكاح الغير او عدة حتى لو كانت مشغولة بهما صحت نكاح الفادغمة لعدم تحقق الجمع
بينهما نكاحا كما لو تزوجه امرأة زوجين في عقد واحد واحد بهما المزدوج باربع نسف

فانما يكون

فانما يكون زوجة للآخر لانه لم يتحقق الجمع بين رجلين او كانت هي لا تقل لاحدهما انتهى
ولم قلنا الاولى قيده لانها لو علمت بطل نكاح الثانية وله وطئ الاولى لان بطل الثانية
فقد الاولى الى انقضاء عدة الثانية كما لو وطئ اخت امرأة بشبهة حيث يحرم عليه امرأته
ما لم تنقض عدة ذات المشبهة وفي فتح القدير عن اكامل لوزن باحدى الاختين لا يقرب الاخرى
حتى يتحقق الاخرى حقيقة وهذا مشكل انتهى وجه الاشكال على ما في البهارة لا اعتبار بالماء
الزمان ولذا لو تزوج امرأة رجل لم يحرم عليه وجاز له وطئها عقيبا لانه لا فرق بينه وبينها
لان نكاح احدهما باطل قطعا ولا وجه الى التيقن لعدم الاولوية ولا الى تصحيحه في
احدهما لا بعينه لعدم الفاتحة اذ لا يحل القربان للزوج مطلقا ولا تقربهما لبقائهما
بالبل ولا مطلقا فتعين الفرق واذا اراد ان يزوجه احدهما بعد التفرق فله ذلك ان كان
التفرق قبل الدخول وان كان بعد الدخول فليس له ذلك حتى تنقض عدتهما وان انقضت عدة واحدة
دون الاخرى فله ان يزوجه بالمعتقة دون الاخرى كيلا يكون جماعا بينهما وان دخل باحدهما فله
ان يزوجهما دون الاخرى ما لم تنقض عدتهما لان عدتهما تمتع الزوج باختها وان انقضت عدتها
جاز له الزوج ما بينهما شاء لعدم المانع فان قيل ما الفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا طلق
احدى نسائه بعينها ونسبها حيث يؤمر بالتعيين ولا يفارق الكل ولا يؤثر ههنا بالتعيين
لا يفارق كلاهما احجب بامكانه هناك لانه لا فرق بين نكاح من كان متيقن بالشبهة فله
بعدم نكاح من شاء بعينه منه من تمسكا بما كان متيقنا ولم يثبت نكاح واحدة منهما ههنا بعينه
فدعوا ح مستك بالما لا يتحقق بشبهة وهل هذا التفرق طلاقا وضع فتى في القدير الظاهر
انه طلاق حتى يتحقق من طلاق كل منهما مطلقا واحد واعلم ان المراد بالاختين ههنا اعم من
كانتا نسبا وما كانتا رضاعا لما في البهارة من الذخيرة لو وكل رجل ان يزوجه امرأة وكل
رجل آخر بمثل ذلك فزوجه كل واحد منهما امرأة وهما اخوان من الرضاع ووقع العقدان بينهما
ما فهمنا باطلون لان عبارة الوكيل في ايجاب النكاح منقولة الى الموكل فاذا خرج الكلامان
فكأما ركان الموكل فاطلما بالنكاح ما فلو لم يوكلاهما وانما كانا فاضولين وهما معا
فللزواج ان يجهن نكاح احدهما ولو خرج ايجاب الاختين معا بان قالت كل واحدة منهما رجل
زوجت نفسي منك بكذا وخرج الكلام منهما معا فقبل الزوج نكاح احدهما فهو باطل لعدم
الجمع من الزوج وامام من الاختين فلو تزوجت نفسها على صفة ولا ولاية لاحدهما
على صاحبتها حتى ينقل كلام كل الى اخرى ولو بدأ الزوج فقال تزوجتكما كل واحدة منك
فقالتا احدهما رضيت وابت الاخرى فنكاحهما باطل لوجود الجمع في الخطاب بينهما في احدى
شروط العقد انتهى وطئا اي طهما معا فنصف المهر لانه وجب له من نصف المهر لان نكاحهما
صح وقد طلقت قبل الدخول ولكن لم يتعين الاول للجهل بهما فنصف المهر فينصف بينهما
قالوا لا بد ههنا من اربعة قيود احدها ان يكون المهر مسمى في العقد فلو لم يكن مسمى
وجب متعة واحدة لهما بدل نصف المهر والثاني ان يكون مهرهما مسمى وبين ذلك ان كانا
مختلفين جنسا او قديرا فيقتضي لكل واحدة منهما ربع مهرها والثالث ان يكون التفرق
قبل الدخول ذلك ان يكون بعد يجب لكل واحدة منهما المهر كله لانه استقر بالدخول فلا
يسقط منه شيء والرابع ان تدعى كل واحدة منهما انها الاولى ولا يثبت لهما اما اذا
قالا لا تدعى اي النكاحين اقل لا يقتضي لها شيء لان المتقضى له مجهول وهو يقع صحة القضاء

كن قال لرجلين لاخذ كل واحد على الف لا يقضى لاحدهما شيء الا ان يصطلي بان يتفقا على ان
 نصف المهر منه فيقضى لهما به وهذا القيد الرابع واه ابو جعفر الهندواني وهو حسن في
 ما روى عن ابى يوسف انه لا يجب لها شيء لجهالة المفقول وما روى عن محمد ايضا انه يجب لها
 كما ما بينهما نصفين قال في النكاح وكل ما ذكر من الاحكام بين الاثنين فهو الحكم بين من
 لا يجوز جمعه من المحارم والجمع عطف على الجمع السابق اي ويجوز الجمع كما حال او طاهرين
 امرأتين لو فرضت احدهما ذكر يحرم نسبا او رضاعا عليه اي على من يفرض ذكر الاخرى
 يعني يحرم نكاح احدى هاتين المرأتين وعدتها مطلقا كحاح الاخرى منهما ووطئها ملكا
 وكذا يحرم وطئ احدى هاتين المرأتين مع كل واحد منهن نكاحا ووطئها ملكا
 ضلي هذا لا يجوز الجمع بين امرأة وعمتها وخالتها وعمتها وخالها وعمتها وخالها
 ابوها وبناتها وبنات اخوتها ولا بين امرأتين كل منهما عمه والاخرى وخالها ولا بين
 صورة العنتين ان يتزوج كل واحد من الرجلين ام لا فخر قد لكل واحد منهما بنت فكل
 كل واحد من البنين عمه والاخرى وصورة الخاليتين ان يتزوج كل واحد من الرجلين
 بنت الاخرى فكل واحد منهما بنت فتكون كل واحدة منهما طالة للاخرى وقال عثمان بن
 وداد الطاهري يجوز الجمع بين المحارم كلها غير الاثنين لقوله تعالى واحل لكم ما وراء
 ذلكم ولست اماراه مسلم متفرقا والتزم في مجموعا من حديث ابى هريرة مرفوعا لا يجمع المرأة
 على عماتها ولا على خالتهن ولا على ابنة اخيهما ولا على ابنة اخيهما وان النبي عليه السلام
 نهي الجمع بين عمتين وخاليتين ولان الجمع بينهما يفضي الى فضيحة الزعم والكتاب عام
 خص منه بنته وعمته من الرضاع والمشاركة فيجوز تخصيصه بعدم نجس الواحد والآخر
 وقد يقال ان الحديث مشهور لقوله الامه بالقبول فيجوز الزيادة به على الكتاب فان قيل
 ما فانه تكرار الحكم في الحديث حيث الجمع بين المرأة وبين عمتها عمن الجمع بينهما وبين ابنة
 اخيهما وكذلك الجمع بينهما وبين خالتهما عمن الجمع بينهما وبين اخيهما عمن الجمع بينهما وبين ابنة
 من الجانبين لتأكيد التعهد ولا زالة توهم الجواز والعكس لانه لو افترض على قوله لا يجمع المرأة على
 عماتها ولا على خالتهن لتوهم ان العكس جائز لفصلة العمة والخاله عليها كما يجوز اذ قال الحق
 على الامه دون العكس ولا يخفى منعها لان مفهوم الخلاف غير معتبر في الدرايات عندنا
 والحديث في مرض الاستدلال بخلاف الجمع بين امرأة وبنت زوجها لانها اي لاسم تلك
 المرأة بل من غيرها لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر بن ابي ليلى لا يجوز لان ابنة الزعم
 لو فرض ذكر لا يجوز له التزوج بامرأة ابية قلنا امرأة الاب لو فرض ذكر جاز له التزوج
 بهن الابنة والشرط ان يصوبه اليه من كل جانب كما في الاثنين نسبا او رضاعا وقيل
 ان عبد الله بن جعفر جمع بين امرأة على رضى الله عنه وبنته وكذا يجوز الجمع بين امرأة وابنة
 ابنتها لانه لو فرض امرأة الابن ذكر جاز له التزوج بتلك المرأة وهذا ما يتعلق بالجمع ثم اذا
 ان يتيقن ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة فقال والزنا يوجب حرمة المصاهرة وقال الشافعي
 لا يوجبها لانه نعمة فلا يتنازل بالمخطور ولنا ان الوطئ بسبب الجزية بين الواطئ والوطئ
 بسبب الولد لانه جزء لكل واحد من الواطئ والوطئ كذا حتى يضاف الى كل واحد منهما يقال
 ولد فلان وفلان وبواسطته يصير كل منهما جزءا من الآخر فيصير اصولها وفروعها كما في
 وفروعه ويصير اصوله وفروعه كاصولها وفروعها والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع

وفي الوطئ

وهي الموطنة نفسها والوطئ ليس بسبب الحرمة من حيث ذاته حتى حل الوطئ الشرعي ولا من حيث
 انه زنا لانه وصف له بل من حيث انه سبب للولد فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة ولا
 معصية والمسبب الذي هو الولد لعدم انصافه بذلك فكذلك السبب الذي قام مقامه لان
 الشيء اذا قام مقام غيره يعتبر فيه صفة اصله لا صفة نفسه كالتراب في التيمم فلو كان الوطئ
 مخطوفا من هذه الجهة فلا يقال لهما نعمة لا تتنازل بالمخطور وقال في البحر اورد جملة المصاهرة
 للمرات الاربع حرمة المرأة على اصول الزنا وفروعه نسبا او رضاعا وحرمة اصولها على الزنا
 نسبا او رضاعا ويحل لاصول الزنا وفروعه اصول الزنا بها وفروعه انتم فظهر منه
 ان الزنا انما توجب حرمة نكاح الزنا على اصول الزنا وفروعه لا حرمة اصول الزنا
 بها وفروعها على اصول الزنا وفروعه حتى جاز تزوج اصول الزنا وفروعه اصول الزنا بها
 وفروعها وانما يلفظ الزنا الى انه لو اتاها في ذريها لا يثبت حرمة المصاهرة على الختار
 بعض المشايخ وثبت عند بعضهم واختاره الاورقدي والاولا مع ما ذكرنا من ان
 الوطئ سبب للجزية بينهما بسبب الولد وهذا لان الوطئ في الذرية لا يكون سببا للجزية
 حتى قالوا لو وطئها فافضاها لا يحرم عليه امرها وبنتها لعدم تيقن كونه في الفرج الا ان
 جلت ولم كونه منه ثم المراد بالزنا الوطئ الحرام مطلقا وانما خصه بالذكر لانه محل الخلاف
 المذكور لان حرمة المصاهرة ثابت بالاتفاق بوطئ المنكوسة نكاحا قاسدا والجارية
 المشتراة شراء قاسدا والجارية المشتركة والمكاتبه وامته المجوسية وامراته الحائض
 والنفساء او كان محرمات او صائما او مظاهراتها ولا يثبت حرمة المصاهرة بوطئ المرأة
 البتة ولا بوطئ الصغيرة الغير المشتهات لعدم افصانه الى الولد كما في الذرية بخلاف ووطئ
 البجوزة الشوها ولا مكان وقومه كما وقع لبراهيم عليه السلام وذكرنا عليه السلام
 وعن ابى يوسف ثبوته بوطئ الصغرى ايضا اعتبارا بالجمهورية الشوهاه الصبي الذي
 عواين اربع سنين اذا جامع امرأة ابية لا يثبت حرمة المصاهرة على ما في الخلاصة وفي الحاشية
 اذا دخلت المرأة ذكر النائم في فرجها يثبت حرمة المصاهرة وجب الفصل وكذا المتشبهون
 من احد الجانبين من الرجل والمرأة كذا لا بد ان يكونا حيا بلا طائفة حتى لو كانا ميتا حيا
 يمنع وصول واحدة المسوسة لا يثبت الحرمة لما في الخلاصة قال ولو لم يوطئ امرأة مع النائم
 ان كان يمنع وصول الحرارة اليه لا يثبت حرمة المصاهرة وان انشئت له وان كان
 رفيقا لا يمنع ثبوت حرمة المصاهرة وفي الفتاوى الصغرى وافق ذكره بخبره وجامعها
 كذلك ان كانت خرقه لا تمنع وصول الحرارة اليه كراجل يحل المرأة على التبع الاول
 وان كانت تمنع نصير كالمسد بل قد يحل ولو مش شعر امرأة ثبت حرمة المصاهرة وفي هذا
 اذا مش على الراس اما لو مش المسترسل لا يثبت ولو مش ظهرها لم يثبت وكذا انشأها
 ولو عطفها بشهوة يثبت ولو مشته ومكنها يثبت ثم لا بد فيما اذا كان المش من جانب
 المرأة ان يصيد فيها الرجل انها مشته بشهوة لانه لو كذبها ولم يقع في كبر رايه انها
 فعلت ذلك عن شهوة ينبغي ان لا يحرم عليه امرها وبنتها على ما في الفتاوى اطلقه فحل
 المس عدا او سهوا او خطا او كرها على ما في الزيلعي وفي التوير وحرم اصل من يبتدئ وممن
 يشوق ومما سته ولم يذكر القبلة وهي مما توجب حرمة المصاهرة ايضا وفي قاضيات
 لوقيل ام امرأة ثبت الحرمة ما لم يظهر انه قبلها عن غير شهوة وفي المس ما لم يعلم انه كان

عن شهوة لا يثبت الحرمة لأن تقبيل النساء غالبا يكون عن شهوة انتهى هكذا ذكر في الخبر
عن الولولجية ثم قال الآية قال في الذخيرة وظاهرها اطلاق في يوجب العيون يدل على انه
يصدق في القبلة سواء كانت على الفم او على موضع آخر انتهى وقد استفتينا عن رجل
يدام امراته في الاعياد كما هو المعتاد بين اكثر الناس هل يثبت به الحرمة واجبت بانها
دائرة على الشهوة وانه يصدق في قوله والغالب في تقبيل اليد عدم الشهوة وقيل ان
الامام الظهري على ان القبلة ان على الفم والحذوذ لا يصدق في انه لا عن الشهوة
وفي غيره يصدق انتهى ونظروا الى فرضها ونظرها الى ذكره وقال الشافعي لا يثبت الحرمة بالنظر
والنظر مطلقا لانها ليسا في معنى الدخول وهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم ولا طهر
ووجوب الاغتسال فلا يلحقان به ولنا انهما سببان داعيان الى الوطء وضيق مقامه
في موضع الاحتياط اطلق النظر فمثل النظر الى الفرج الداخل والخارج والمقبلة هو الاول
على ما في الهداية والزيلعي ولا يتحقق ذلك الا اذا كانت متكئة حتى قالوا لو نظر الى فرجها
وهي قائمة او قاعه على السنة لا يثبت الحرمة على الصحيح وعن ابي يوسف انظر الى ثياب امر
يكفي لثبوت الحرمة وقال محمد لا يثبت حتى ينظر الى موضع الشئ وهو الاصح على ما في الخلاصة
ولو نظر الى فرجها من الزناج ثبت الحرمة كالوكانت المرأة في الماء فرأى فرجها في الماء شهوة
واغترلها من المرأة لا يثبت الحرمة لأن المرقى منها هو العكس لا الفرج كالوكانت المرأة
قاعه على راس ماء فنظر رجل فرجها في الماء لا يثبت الحرمة على الصحيح لأن المرقى من الماء
هو العكس على ما في الخلاصة وكذا لا يثبت الحرمة بالنظر الى الثبر ولو الى موضع الوطء على ما
اشار اليه بلفظ الفرج ولو نظر الى فرج بنته من غير شهوة فمضى ان يكون له جارية مثلها
فوقعت له الشهوة ان كانت الشهوة على البنت يثبت حرمة المصاهرة وان وقعت الشهوة
على ما تمناها لا يثبت للشهوة عند المش والنظر حتى لو وجد بغير شهوة ثم اشتبه به المترك
لا يثبت الحرمة وحد الشهوة في الشباب ان ينشأ له او تزاد انتشارا ان كانت منهنة
وهو الصحيح على ما في الهداية وفي الشيخ والعين ميل القلب وزيادة على ما في المحيط ووجد
الشهوة من اصددها يكفي واعلم ان حرمة المصاهرة كما يثبت بالوطء ونحوه ثم اذكر كذا
يثبت بالاقرار بها لما في البراذية قيل له ما فعلت بأم امرأتك قال جامعها ثبت حرمة
المصاهرة بهذا الاقرار ولا يصدق في انه كذب في قوله ذلك وبقي بالحرمة مطلقا فيما لا
سئل انه قبل ام امراته بلا قيد بالشهوة كذا اذا اتى عدم الشهوة صدق في رواية لان
فيه عدم الشهوة انتهى وفي الخلاصة ان الاقرار ليس بشرط في الاقرار بحرمة المصاهرة انما
وظهر من هناك انه لو شتم امرأة بوطئ امها لم يحرم امراته عليه لانه شتم لا اقراء بوطئ ام
امرأة ولهذا افنى مشايخ الاسلام في هذه المسئلة يلزم التعزير بالاشتم لا بحرمة زوجته
وهل يرتفع النكاح بثبوت حرمة الرضاع والمصاهرة قالوا لا يرتفع في البراذية وبثبوت حرمة
المصاهرة وحرمة الرضاع لا يرتفع النكاح حتى لا يملك المرأة التزوج بزواج اخر الا بعد
المتاركة وان مضى عليها سنون والوطء فيه لا يكون زنا واشبه عليه ولا انتهى بما
دون تسع سنين غير شتمه وبه يفتي وبثبوت خمس ليس بمشتمة بل بتقصيل وبثبوت
اوسيع او ثمان ان كانت عيلة منقحة قيل انها مشتمة والا فلا ولو اترد مع المش والنظر
لا يثبت الحرمة هو الصحيح على ما اختاره الامام الشافعي وغيره الاسلام وصاحب الهداية

بين بالانزال انه غير مضمّن الى الوطء وهو المحرم وقال الاون جندى انه ثبت الحرمة لان خبره
المشهور يثبت الحرمة فالانزال بعد وان لم يوجب زيادة الحرمة لكنه لا يوجب خلافه
والصحيح هو الاول لما ذكرناه وصح نكاح الكتابية لقوله تعالى والمحصات من الذين اوتوا
الكتاب وعن ابن عمر انه لا يصلح لانهما مشركة لانهم يعبدون المسيح وعن ابي رافع المحصات
على المسلمات منهم قلنا المشركة ليس من اهل الكتاب ولهذا عطف على اهل الكتاب
وفي قوله من اهل الكتاب والمتركن والمراد بالمحصات العائف ولا فرق بين الكتابية
الحرّة والامة على ما سياتي وصح ايضا نكاح الصابية المومنة مبنى المقرة بكتاب اي
بالانفاق لا اي لا يصح نكاح عاتكة كوكب اي بالاتفاق ايضا واتما لا يوافق في ح
وصاحبه في ان الصابية من بمكة الاوثان ام لا فقال ابو حنيفة انهم ليسوا بعبدة الاوثان
واتما يعطون الصوم كتعظيم المسلم الكعبة وقالوا انهم من عبدة الاوثان فليما قرع ابو حنيفة
يجوز نكاحهم بالاجماع وعلى ما افتراه لا يجوز بالاجماع وصح نكاح المحرّ والمجعة وقال الشافعي
لا يجوز لقوله عليه السلام لا يتكح المحرم ولا يتكح رواده مسلم ولنا ما رواه البخاري وسلم
انه عليه السلام تزوج يهودية وهو محرّم فان قيل قد روي انه عليه السلام تزوج يهودية وهو
حلال فصارنا قلنا المراد بالحل وفيه الرواية ليس الحل الاصل لا نقا فقم على انه عليه السلام
ليس في الحل الاصل وقت نكاحه يهودية بل الحل العارض بعد اكرام فرواياه انه محرم ناف
للحل العارض ورواية انه حلال مثبت له والثاني مقدم على ان روى انه محرم عبد الله
ابن عباس ورواية انه حلال يزيد بن الاصم ولا يعدل عبد الله فالترجيح معناه لا يبعد
مداومة والمحرم غير ممنوع عنه وما رواه ضعيف ولو صح فهو محمول على الوطء لانه
الحقيقة اي لا يملك المحرم ولا يمكن الحرمة من الوطء والشاذ كذا باعتبار الشخص وصح ايضا
نكاح الامة المسلمة والكتابية ولو مع طول الحرمة وقال الشافعي لا يجوز للحران تزوج
امه كتابية اصلا ولا امة مسلمة عند القدرة على طول الحرمة لقوله تعالى ومن لم يستطع فكم
طولا ان يكمل المحصات المؤمنات فمن ما ملكك ايمانكم من فتياتكم المؤمنات باح نكاح
الامة بشرطين عدم الطول والمومة فاذا انتفى احدهما انتفى للحل ولان جوان
نكاحهن ضرر ديني لما فيه من تعريض مائة على الارفاق وقد انقضت الضرورة بالقدرة
على التسلمة وعلى طول الحرمة ولنا عموم قوله قلنا فالكحل ما طاب لكم من النساء وما تراه
انما يدل على الوجود عند الوجود لا على العدم عند العدم بل هو ساكت عنه لان المفهوم
غير مقبّر ولان نكاح الامة الكتابية ولو مع طول الحرمة نكاح يملكه العبد فيملكه للحران
كسائر الكحة التي يملكها العبد وقياسنا هذا اقوى تأييدا من ارقاق ما مع الاستغناء
لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح
الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقائص فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق
فاتساع الحل الذي هو من باب اكرامة على العبد وتضييقه على الحر يمنع نكاح الامة
مع طول الحرمة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الاكرامة يزاد بزيادة
الشرف ولان ارقاق الماء دون تضييع المال بالفضل لانه ارفق حقيقة والارفاق
المكون لصفة الحرية مع انه امر ديماري يرضى والله بالعق فاذا اجاز هذا فالارفاق
اول فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب

على وجه يقضي الى الخلاهه قلنا في التزوج امتناع من ايجاد صفة الحرية اذا لم يوجد
بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فزوج الامه امتناع عن مباشرة
سبب وجود الحرية فيمن يخلق بخلق دقيقا لانه ينقل من الحرية الى الرقية ولان اثره
انما هو في تنصيف الطلاق دون تحرير نكاحها وصح ايضا نكاح الحر على الامه لقوله
تنكح الحره على الامه ولا منها من المحلات في جميع الحالات حالة الانفراد وطالة الانصاف لعدم
المنصف في حقها فعمل بالطلاق المتفق عند عدم المانع بخلاف العكس على ما سياتي في قولنا
ارقاق ما نه مع الاستثناء عنه بالقدرة على الحر مع بقاء نكاح الامه قلنا ليس يارقاقا ابتداء
بل بقاء وذلك لا يجوز ان ليس لبقاء ههنا حكم الاستثناء وضع ايضا نكاح اربع فقط للحر
حرارا واماء ولا يجوز اكثر من ذلك لقوله نعم فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع والنكح على العدد بقى الزيادة عليها فان قيل ان عطف ثلاث وبيع بالواو يقتضي
جواز جمع تسع نساء نكاحا على ما ذهب اليه القاسم بن ابراهيم والنعماني قلنا ان الواو يقتضي
فلا يفيد الجمع ضرورة ان القول بهذا الجمع حرق لا دجاج لان الامه اجتمعت على انه لا يجوز
اكثر من اربعة وقال الشافعي لا يجوز تزوج الامه فقاوا صرة لان نكاحا حاضرا وروى
ان رفعت بواحدة منها والحجة عليه ما تلوناه وللعبد ثنتان وقال مالك يجوز له اكثر
من ذلك لانه في حق النكاح بمنزلة الحر منه حتى ملكه بغير اذن المولى ولما ان ارق
منصف في تزوج العبد اثنين والحر اربعا اظهارا لشرف الحرية وصح ايضا نكاح
جلى من ذنا عند ابي ج ومحمد فلا يلاي يوسف قلنا نه فاسد كنكاح الحامل الذي كان
قد ثبت نسب حملها بجامع ان الامتناع في ثابت النسب من الحرمة المحل وهذا المحل
محترم ايضا لانه لا جناية منه ولهذا لم يميز اسقاطه وطهارة من المحلات لقوله تعالى
نكح ما وراء ذلك والامتناع في ثابت النسب ليس لحرمة المحل بل لثبوت صاحب الماولة امره ان
وروى عن ابي ج في ثابت النسب من المحل انه ان كان المحل من حر كان لها جرم والمسيبة يجوز النكاح
لكنه لا يطلها حتى تضع حملها كالحامل من الزنا رواها ابو يوسف عنه واعتمدها الطائفة
والمنع رواية محمد عنه واعتمدها الكوفي وهو الاصح على ما في المذهب ولا يوطأ حتى تضع حملها
كيلا يمسق ماؤه ذرع عزم وفي النهاية ولا يباح وطئها ولا بدوا عيه ولا يجب عليه نفقتها
حتى تضع حملها لان المنع من جانيها وقيل يحل وطئها ويجب عليه نفقتها نصه النكاح
وموطئة سيدها اي مع نكاح امه وطئها سيدها ما لم تكن جلى لانها ليست بفراش
لمولاها حتى لو جاءت بولد لا يثبت النسب بل ودعوة فاذا جاز النكاح لا يجب على الزوج
الا ستبراه بل له ان يطأها قبل الاستبراء وقال محمد لا اجتنابا يطأها قبل الاستبراء
لاحتمال اشغالها بماء المولى فوجب التبرع صيانة لما في الشراء وطهارة المحل
يجوز ان نكاح امارة الفراغ بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل اوزان حل
نكاح امرأة وطئها وجب بالزنا وله ان يطأها قبل الاستبراء عندها وعند محمد يجب
عليه الاستبراء والوجه من الجاهلين ما ذكرناه في الامه الموطأة ولو تزوج امرأتين
بعقد واحد واحدهما محرمة عليه بالنسب والارضاع او عن الغير ونكاحه كزوج امرأة
في عدة اخيه من طلاق باين او ثلث او في نكاحها وفي الخلاصة ولو جمع بين الامه
والحره في عقد واحد صح نكاح الحر وبطل نكاح الامه وهذا اذا كان يصح نكاح الحره

فان لم يصح

فان لم يصح ضمها الى الامه لا يجب بطلان نكاح الامه صح نكاح الاخرى لان البطل
في احدهما دون الاخرى بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع لانه مما يبطل بالشروط
الفاسد وقبول العقد في الحر شرط فيه فيبطل العقد بسببه على ما سياتي في المسنى
كله لها اي الاخرى عند ابي ج وعندهما يقسم على مهر مثلها يعني اذا كان المسنى الفاسد
ينظر الى مهر مثلها ويقسم المسنى عليها فاذا اصاب حصته التي لا عمل سقط عن الزوج وما
اصاب حصته الاخرى ثبت عليه وذلك لانه قابل المسنى باليقضيين وكل ما كان مقابلا
شئين فاما يلزم اذا سلم لمن قابل ولم يسلم ههنا الا احدها فلا يلزمه الا حصته كما
لو طاب امرتين بالنكاح على الف فاجابته احدهما دون الاخرى ولا يبيح ان ضم ما لا
يجل الى ما يحل كضم الجدار الى المرأة في ان كل واحد منهما ليس يحل للنكاح ولو فعل ذلك
وسمى كان المسنى كله للمرأة فكذلك ههنا لم يحل بخلاف ما اذا اخطبها بالنكاح لانها
قد استوت في الايجاب حتى لو اجابته صح نكاحهما جميعا فثبت انقسام الف بالمساوات
في الايجاب فان قيل اذا لم يكن محله للنكاح ولما قل تحت العقد ينبغي ان يجد ان ذلك
ولا يجد عنه قلنا انما لم يجد لشبهة صورة العقد فان قيل ان لا يولد فلهما يلزمه
مهر مثلها ولا يجاوز به حصتها من المسنى على ما نص عليه في الزيادات ونقتضي هذا
كونها داخلة تحت العقد محله للنكاح والا لوجب مهر مثلها بالغاما بلغ قلنا
في وجوب مهر مثلها روايات احدهما رواية الزيادات وهو قولها والاخرى
رواية المبسوط وهو الاصح على ما في الزيلعي انه يجب مهر مثلها بالغاما بلغ وفي الزيلعي
بعد تسليم رواية الزيادات ان المنع من مجاوزة حصتها من المسنى يحل بمجرم التسمية
ومرضائها بالعقد المسنى لا بانقضاء العقد عليها ودخولها عنه وذلك موجود في التي
لا عمل نكاحها ولا يصح تزوج امته اوسيدته للاجماع على بطلانه ولان النكاح للشرع
الاستمرات مشتركة بين المتناكحين يوجب له عليها التمكن من نفسها وقولها
في بيته وخومته داخل البيت ويوجب لها عليه المهر والنفقة والكسوة والسكنى
والقسم والملوكية من كل وجه شافا للملكية فيمتنع رتبة الثمرة المشتركة عليه فله
الشرع لغوات الحق منه ولان الحق من النكاح النوال والاحتشاش والحق من الرق الاسماء
والفهر فثبتا فيان واعلم انه اشار بلفظ لا يصح الى ان هذه الانكحة باطلة على ما
صرح به في النهاية حيث قال نقلا عن مبسوط فخر الاسلام المراد من الفاسد ههنا
الباطل لان بنبوت الملك في باب نكاح مع المنافي وانما يثبت الملك ضرورة تحقق
المقاصد من حل لا ستمتع للنوال والتاسل فلا حاجة الى عقد لا يقتضي المقاصد
ولا يثبت الملك وهو الفاسد فان قيل فاذا كان الانكحة باطلة في باب نكاح فلم
حكم في الهداية وغيرها على بعض الانكحة بانه فاسد كنكاح الحامل من الشجر من الزنا
وعلى بعضها بانه باطل كنكاح ام الولد الحامل اجيب عنه بان كل نكاح باطل اختلقت
الرواية في صحته وبطلانه والمختار بطلانه عبرة عنه بالفاسد وان كان باطلا
كنكاح الباطل من الزنا فانه صحيح على رواية وباطل على اخرى وكنكاح المسيبة صحيح
على رواية الحسن عن ابي ج باطل على غيرها وكل نكاح لا رواية في صحته عبرة عنه
الباطل تنبيهها على ذلك المتفاوت هذا الجواب هو المفهوم من النهاية لكتبته ذكر

في حصول الاستدلال في نكاح المحارم قبل فاسد فيرتب عليه الاحكام وقيل باطل
فلا يرتب عليه الاحكام فظهر منه الفرق بين النكاح الفاسد والباطل كما في البيع
والباطل لا يرتب عليه الاحكام اصد وهو مخالف لما ذكر في التوضيح والتلويح من
ان النكاح بغير مهر باطل كبيع المضامين والمدق مع ذلك يرتب عليه بعض
الاحكام من سقوط المهر وشبوت النسب وجوب العتق والمهر لثبته العقد وهو في
صورته الاصلية النكاح قال في المضمرات والمراد بقوله ولا يجوز للمولى ان يزوجه
امته عدم النكاح بعد العتق ووقع الطلاق عليها وعجزه للشأما اذا تزوجها تزواها
عن وطئها خراما على سبيل احتمال حسن لانه ان يكون حرمة او معتقة الغير او حلو
عليها بعتقها وقد حثت الحالفات في هذا ما يتعلق بالخامس من انواع النكاح المارة
ثم اشار الى السادس بقوله او بحسبة لقوله عليه السلام ستونهم سنة اهل النكاح
غيرنا كحيثما هم ولا اكل ذبايحهم اى عاملوهم معاملة اهل الكتاب في اعطاه الامان ووقية
لقوله نعم ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن وكذا لا يجوز وطئها بملك ايمى على ما في التلويح
لما دونناه وتلويحنا لان النكاح حقيقة في الوطئ او قول هو في موضع النفي فيستدل
الوطئ والعقد ولا يصح ايضا نكاح طامة في عتق وابنة ايمانها بواحد او اكثر حتى
تتقضى عندها لقيام حق النكاح قبل انقضائها هذا للحر واما العبد فلا يجوز الثالثة
في عمره الثانية وفيه اشارة الى ما في الخلاصة لو كان له اربع نسوة ماتت احدى
فتزوج بالخامسة بعد يوم جاز نكاحها ثم شرع في بيان النكاح السابع بقوله ولا
على حره حر كان الزوج او عبدا برضى الحره او لما ذكر محمد بن عثمان عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لا تنكح الامه على الحره وهو باطل لا حجة على المتأخر في قوله يجوز نكاح
الامه على الحره العبد مستد لا بان منع الحره لما منع اوراق ما منع الاستفاد
وهذا لا يوجد في العبد لانه دقيق بجميع اجزائه وعلى مالك ايضا في قوله يجوز في
رضى الحره مستد لا بان المنع لحق الحره وقد اسقطته برضاها وذلك لان الرأى
في مقابلة النص غير معتبر لان الرق اثر في تنصيف النعمة فثبتنا الحل في حالة
عنى الحره دون حالة الانضمام اليها يعنى ان الحل الذي يبنى عليه النكاح فحة في المأين
ويتنصف تلك النعمة في طرف الرجل برقية الزوج حتى ينكح العبد شتى نصف ادم
ويتنصف ايضا في طرف النساء برقية المرأة لكن لا يمكن اظها لان تنصيف في
تنصيفا لعدد لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد من الرجال فيظهر التنصيف
باعتبار الحال والاحوال ثلاثة حال التقدم على الحره وحال التأخر عنها والمقارنة
معها في عقد واحد فيصح نكاحها مطلقا حال التقدم ولا يصح مطلقا حال التأخر عنها
واتر حال المقارنة فيعمل الصحة الحاقا لها بحال التقدم ويجعل عدم الصحة الحاقا
لها بحال التأخر فالحقنا حال التأخر تنصيبا لحرمة وقد يقال ههنا وللحقيقة حال
حالة الاخر اذا عني حالة التقدم على الحره وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة وانما
فثبتنا الحل حالة الانضمام دون حالة الانضمام وفي الجرح عن المحيط لوزوج امه
بغير اذن مولاهم ولم يدخل بها ثم تزوج حره ثم اجاز المولى لم يجر نكاح امه لان
نكاحها ارتفع بنكاح الحره لان الملك والحل انما يثبت عند اجازة فكان الاجابة

حكم انشاء العقد فيصير متزوجا امه على حره وهذا لا يجوز ثم المنع ههنا هو نكاح
الامه على الحره لا رجعتها لان رجعتها على الحره صحيح على ما صرح به في ربيعة الزيلعي
وقد نكحها اى عتق الحره من ملاقى رجعتى او باين عند ايج خلا فلهما فيما اذا كانت
عتق البايين لان هذا ليس بتزوج على الحره وهو المحرم حتى لو طفت لا يتزوج عليها
لا بحث بهذا التزوج ولا يجر ان نكاح الحره باق من وجه بقاء بعض الاحكام فبقى المنع
احياها بخلاف ايمى لان المولى لا يدرى غيرها في قسمها ولم يدخل فلا بحث والفرق
لما بين ههنا المسئلة وبين المسئلة المتقدمة من ان اذا تزوج امه امرأة في عتقها
من ملاقى باين لا يجوز عندهم بالاتفاق ان المحرم ههنا لك الجمع بينهما في نكاح
على امر ههنا ليس الجمع بل ادخال ناقصة الحال على كاملة الحال وهذا لا يوجد
بعد الطلاق البايين بخلاف الجمع في النكاح فان حقوق النكاح قائمة مادامت في العتق
ولا ما من سبى اى مالم يضع حملها لانه ثابت النسب من زوجها لان النسب ثبت
في ادم كما ثبت في دارنا وكذا المهاجرة الى دارنا اذا كانت حاملا ليس لها ان تزوج
مالم تضع حملها لانه ثابت النسب وروى الحسن عن ابي ج في السبية والمهاجرة انها
لو تزوجت جاز النكاح ولكن لا يقربها زوجها حتى يضع حملها لما ذكرنا وان لم تكن
حاملا يجوز نكاح نكاح لوقع الفرقة باختلاف الدارين او طامل ثبت نسب حملها
بالاجماع لاحتلام صاحب الماء بخلاف الزاني اذ لا حرمة لما في نكاح المزنه
والجلى ولو كان الحل من سيدها يعنى اذا وقع رجل ام ولد وهو حامل منه فالنكاح
فاسد لانها قرأش لولاها حيث ثبت نسب ولدها منه من غير دعوى فلو صح النكاح
لحل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينشأ الولد بالنفي بد لكان فلم يعتبر
هذا الفراش مانعا مالم يتأكد بالحل ويجزى الاقدام على النكاح لا يكون نفيا للنسب
الثابت منه لان كلاهما فيما علم بثبوت النسب منه لان الدلالة لا يعمل في مقابلة الصحيح
والنكاح المتعة وهو ان يقول لامرأة اتمت بك كذا امه بكذا من المال او يقول خذوه
العشرة لا تمتع بك بذكر المدة وقال مالك نكاح المتعة جائز لانه كالمباح فيبقى الى ان
يظهرنا منه قلنا ثبتنا نسخ الاجماع الصحابة على ان النبي عليه السلام نكح نكاح المتعة
بعد احواله عام الفقه وروى ثورثة اشياء نكحت مرتين المتعة ولحور الحره اهلية التوجه
الى بيت المقدس في الصلوة وقال بعض مشايخنا ان المتعة نكحت بقوله نعم والذين
لفرجهم حافظون الا على اذ واجهم او ما ملكت ايمانهم وذلك لان تلك المرأة ليست
من الاذواج بدليل استقاء حكم النكاح عنها واستقاء شرطه من وجوب النفقة والسكنى
والطلاق والعتق والادب وصحة الايلاء والظهار والشهود ولا هي تمام ملكة الايمان
فيجب حفظ الفرج واستباعتها اذ هي ليست من المستحيات وروى مسلم انه عليه السلام
قال كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيمة ولا نكاح
الموقت منع مطلوبة او لبيسة في قولها رواية وعن الحسن اذا وقتا بما يعلم انها لا يبيضا
اليه كان النكاح صحيحا لانه في معنى انسابه وقال ذكر النكاح الموقت صحيح مطلقا
لان التوقيت شرط فاسد والنكاح بما لا يبطل بالشرط الفاسد كما لو قال لبنت ان
دخلت الدار وجئتك فلا نكاح وقال فلون تزوجت او قال لها وهو في رمضان تزوجتك فلا نكاح

في شوال وقال فلان تزوجتها فانكاح صحيح في صورتين والشرط والامانة الى المستقبل فاسد
قلنا انما انما بمعنى المتعة بلفظ النكاح والعصة في العقود للمان دون اللفاظ والقصور وهذا
جعلت الكفالة بشرط براءة الاصيل بحالة والمحوالة بشرط مطابقة الاصيل بحالة بخلاف التعليق
بالشرط والامانة الى المستقبل لهما مختلفان بالاسقاطات المحضة كالطلاق والعاق والبيع
لا يتقبلان اصلا فيطلقون في اصل النكاح قال في النهاية والفرق بين النكاح الموقت والمتعة
ان يذكر لفظ التزوج او النكاح في الموقت مع ذكر التوقيت ولفظ المتعة في نكاح المتعة انتهى وذكر
في النهاية فرقا اخر قال ان الموقت يكون بحضرة الشهود ويذكر فيه من معتقة بخلاف المتعة وهو يقع
النكاح على الشرط بان قار تزوجتك على شرط كذا فيه تفصيل في اصل النكاح على الشرط من نكاح قاضي
حيث قال رجل تزوج امرأة على انها طالق او على ان امها في الطلاق بيدها ذكر محمد في الجامع الصغير
انه يجوز النكاح والطلاق باطل ولا يكون الامر بيدها وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زيد ان تزوج
امرأة على انها طالق الى عشرة ايام او على ان يكون الامر بيدها بعد عشرة ايام ان النكاح جائز
والطلاق باطل ولا يملك امرها قال الفقيه ابو الليث هذا اذا تزوج فقال تزوجتك على ان
طالق وان استبدت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على ان طالق او على ان يكون الامر بيدي
اطلق نفسي متى شئت فقال الزوج قبلت جاز النكاح ويقع الطلاق ويكون الامر بيدها
لان البداية اذا كانت من الزوج كان الطلاق والتفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا
كانت امة من قبل المرأة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المرأة
قبلت والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال صار كانه قال قبلت على انك طالق او على ان يكون
الامر بيدي فيصير مقوضا بعد النكاح وكذا اذا تزوج المولى امته من عبد ان بدأ العبد
فقال زوجني امك هذه على انك على ان امرها بيدي اطلقها كلما شئت فزوجها منه
يجوز النكاح ولا يكون الامر بيد المولى ولو ابتدأ المولى فقال زوجتك امي هذه على ان امرها
بيدي فقال العبد قبلت جاز النكاح ويكون الامر بيد المولى انتهى وهكذا في الفضل الذي
من نكاح الخلاصة وبيان جملة ما لا يصح تعليقه بالشرط ويبطل بالشرط الفاسد وما لا
به سيا في قيل كتاب الصرف **باب الاولياء والاكتفاء** اخر بيانها عن المهرات
وان كانا من شرط النكاح لان كل محل النكاح شرط جوازه بالاتفاق بخلافهما والمثقب
اول بالقديم فقد نكح حرة اى صح ذلك ويرتب عليه احكامه في ظاهر الرواية عن ابي
وابي يوسف الا انه يمكن دفعه فالتاخذ اعم من التزم فانه لا يمكن دفعه واختر من
الصحيح وللتعقد فان نكاح الفضولي صحيح منعقد وليس بناقض والمهر العظم من الك
والثيب واختر من عن الامة فان نكاحها موقوف على ان مولاهما كنكاح الصغير
والجنانة على ان المولى على ما في قاضيهان مكلفه اى عاقلة بالغة اذا تزوجت منها
برضاها اختر من عن الصغيرة والمجنونة بل مولى ولو لم يغير كفو في ظاهر الرواية وله
اى المولى عصية او غيرها محرما او غير محرما على ما في العمادى والخلاصة الاعتراض الى ذلك
الى القاضي ليعض على ما في شرح النقاية وفيه ايضا ولورضى واحد من الاولياء ليس ينافي
درجته او اسفل اعتراض واما الاقرب فله ذلك وقال ابو يوسف للباقي الاعتراض
مطلقا كافي الاختيار وفي طلاقه اشادة الى ان له الاعتراض وان ولدت اولادا
كما قيل وقال بعضهم لا اعتراض ان ولدت ولدا ثلثه يصنع الولد بلا مهرب في غير الكف

وروى الحسن عن الامام عدم جوازه في غير الكفو وانما يجوز في الكفو وعليه فتوى قاضيهان
وقال الامام الشافعي وهو اقرب الى الاحتياط اذ ليس كل ولي يحسن المرافعة ولا كل قاض يعيد
فكان الاحوط تسديد باب التزوج عليها من غير كفو وقال صدر الاسودم لوزوجت المطلقة
ثلاثة ثمانية من غير كفو ودخل بها الزوج ثم طلقها لا تحل للزوج الا قول على المختار وفي البحر
عن الحاقق هذا مما يجب حفظه ككثرة وقوعه وعند محمد ينعقد موقفا على اجازة المولى اذا كان
نقد وان رد بطل ولو لم يرد كفو الا انه اذا كان الزوج كفوا كان للقاضي ان يجده النكاح اذا
ابى المولى ان يزوجه كذا في النهاية وهذا رواية ابي حنيفة عن محمد وفي رواية ابي سليمان عنه
انه باطل مطلقا عنه وفي رواية عن ابي يوسف الاحوط ان يجعل العقد موقفا على اجازة
المولى الا ان الزوج اذا لم يكن كفوا يصح ضم المولى وان كان كفوا لا يصح فتحه فان كان الزوج
طلقها قبل المرافعة الى القاضي وهو كفوف طلاقه عليها وكذا الايداء والظهار وان اتمها
بثوان وان وعي قول محمد لا يكون ذلك طلاقا بل ساركة حتى لو اجاز المولى بعد ذلك نكاح المرأة
لا يصح اجازته لكن لا تحرم المرأة بهذا الطلاق عنه ويكره له ان يزوجه بعد اشد قبل التزوج
بزوج اخر على ما في قاضيهان ولو ضله لم يفرق بينهما عنه وقال مالك والشافعي لا ينعقد النكاح
بعبارة النساء اصلا لان النكاح انما يراد لمقاصد والتفويض اليهن محل بها لانهن
نيات الاختيار الا ان محمد يقول يرتفع المثل باجازه المولى ووجه الجواز انها تقرت في
طاعتها وهي من اهله كونها مكلفة ولهذا كان لها التصرف في الاموال ولها اختيار
الازواج وانما نظر المولى بالتزويج كيد تنسب الى الوقاحة لما شرحتها بنفسها لهذا العقد
ولا يجبر ولي بالغة اى ليس له ولاية تزويج المرأة البالغة ولو كفوف وهي ساقطة عن الرضا
ولو كانت البالغة بركا هو في عرف الشارع امرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط وقيل لم يجامع
بنكاح ولا يبرء وهذا قولها والاول قوله والعصم ان الاول قول الكل كما في شرح النقاية
فقد عن الظهيرية وفيه ايضا ان المولى لا يجبر المراهق البالغ بالطريق الاول وكذا لا يجبر المكاتب
والكاتبه ولو صغيران كما في المنظر وقال الشافعي المولى اجبا ربالغة اعتبارا لها بالصغيرة
جاء انهما جاهلة لا امر النكاح لعدم تجزئتهما وهذه البيضة الاب صدقتها بغير امرها
قلنا انها حرة مخاطبة مكلفة فلا يكون الغير عليها ولاية والولاية على الصغيرة لقصور عقلها
وقد كل بالبلوغ بدليل بوجه الخطاب اليها ضاها كالنكاح في مالها وكالفلاهم يجوز
اجباره قبل البلوغ وبعد لا وانما يملك الاب قبض صداق رضاها دلالة على ان لا يملك
على نفسها لان الدلالة تبطل بصريح مخالفتها وقد صرح من حديث ابن جارية بكرات
التي عليه السلام فذكرت ان اباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي عليه السلام
وفي النهاية ان الجدة كالاب في قبض المهر اى عند عدم الاب على ما في الفضولين وفي البحر
عن جماعة الفقه انه جعل القاضي مثل الاب في قبض المهر وفي المبسوط بخلاف
سائر الاولياء فانه ليس له حق قبض مهرها بدون امرها وفي الأخيرة الاب الخاصة
على الزوج في مهر ابكرها بالغة كما له ان يقبضه ولا بشرط احضاها ولا يستعاض عنها
فلا فالعرفان قال الزوج للقاضي ما لا يقبض المهر مني وليس الجارية اى فان القاضي
يقول قبض المهر وادفعها اليه فان امتنع الاب من ذلك ليس على الزوج دفعه اليه وان
قال الاب لست في منزلي ولا اعرف مكانها فليس على الزوج دفعه ايضا وان قال لا اجد

فمنزلي وانما قبض المهر واجتهادها به وسلمها اليه فالقاضي امر الزوج بالدفع اليه فان طلب
الزوج كفيلا بالمهر فالقاضي امر الاب بكفيل بالمهر فاذا انكفيل امر الزوج بدفع المهر وان
سلم البنت براء الكفيل وفي الظاهر رجل تزوج بكرا بالغة على مهر مسمى ودفع اليها المهر
منبعة فلما بلغها الخبر قالت لا ارضى بما فعل الاب ينظر ان كان في بلد لم يجز العقار بدفع
المنبعة في المهر لم يجز لان هذا شراء والبلد قاطع للولاية فيه وان كان في بلد جرى العقار
بذلك جاز لان هذا قبض المهر وان كانت البنت صغيرة فاقطع الاب مكان المهر منبعة لان
المهر فان كان في بلد جرى العقار بذلك جاز لان هذا قبض المهر والاقطاع انتهى وفي
البحر عن الزبيرة وعليه الفتوى فان استاذن الولي ابكر ابالغة سواء كان قبل النكاح او بعده
والسنة ان يستاذنها قبله وفي الحواشي ويسكت الولي عند الاستاذان ان يدنو اليها
ويقول بحيث سمع وتفقهم ان فلا نأيد ذلك ويسمى الزوج فسكت او فسكت او فسكت
وفي الزبيرة عن المغيث ان دمعها ان كان بارد يكون رضى وان كان حار لا يكون رضى انتهى
وكذا الورق وجهها عندها ففعلت هذه الافعال المذكورة فهو اى كل واحد من هذه المذكورة
اذن لنكاح الورق ومع الفتوى رد اما السكوت فلو في السب من حديث ابي هريرة ان النبي
عليه السلام قال لا تنكح ابكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله كيف اذنها قال ان تسكت ولان
جنبه الرضا فيه راحة لانها تستحي عن اظهار الرغبة لاعتق الرق واما الفسخ فلانه لا
يكون عن سرور وخرج فيكون اذ على الرضا واما البكاء فعن ابي يوسف فيه روايات
في رواية يكون رضا وهو قول محمد لانه غالباً يكون عن حزن والمختار انه ان كان مع الفسخ
يكون دليل على الرق ولا يكون دليل على الرضا ذكر في الفصولين ان السكوت رضى في مسائل
كالنطق منها سكوت ابكر عند استاذان الولي قبل التزويج وبعد ومنها سكوتها عند
قبض الاب والجد مهرها ومنها سكوت الصبية اذا بلغت بكرا وبطل خيار بلوغها للولاية
ثيباً ومنها بكروفت ان لا تزوج نفسها فزوجها ابوها فلبكت حنة في بينها وزم
النكاح ومنها تصديق على انسان فسكت المصدق عليه فسكونه قبول ثبت له الملك لا المهر
له فان سكوت ليس بقبول كذا في الاشياء ومنها سكوت المالك عند قبض الموهوب له
او المصدق عليه فهو اذن له ومنها سكوت المدين عند ابراء ذمته قبول ويرتبه
ومنها سكوت المقر له قبول ويرتبه وده ومنها سكوت الوكيل قبول ويرتبه وده ومنها
سكوت الموصى اليه قبول للتفويض وله دده ومنها سكوت الموقوف عليه قبول وله
قبل يبطل وقيل لا ومنها سكوت احد المتبايعين في بيع النخلة اى قوامها على نخلة ثم قال
احدهما لصاحبه قد بدلى انا جعله بيعاً صحيحاً ثم سكت الآخر ثم يتبايعا مع البيع وليس
للساكت ابطال ومنها سكوت المالك القديم حين قسم ماله بين القاتنين رضى ومنها سكوت
المشتري بالخيار حين رأى العبد يبيع ويشترى فيسقط الخيار ومنها سكوت البائع الذي
له حق حبس البيع حين رأى المشتري قبض البيع اذ قبضه ومنها سكوت الشفعين حين
علم بالبيع ومنها سكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى اذن في التجارة ومنها سكوت
المولى لا ياذن له فراه فسكت حث في ظاهر الرواية ومنها سكوت القن والقبض
عند بيعه او رهنه او دفعه بجنابة اقرار برقه ان كان يعقل قال في البرزانية سكوت
بجهول السب عند البيع اقرار منه بالرق وكذا اذا قيل له قم مع مولك فقام ساكتاً كان

اقرار بالرق حتى لا يسمع دعوى الرق بعد منه بل وثيقة بخلافه اذا لم يسبقه الانقياد
حيث لا يحتاج مدعى الرق عليه الى ايشانة انتهى وهكذا في الخلاصة قلت مرادهم بالسكوت
عند البيع هو السكوت عند البيع والتسليم الى المشتري واما سكوت عند البيع بدون التسليم
فليس اقرار منه بالرق كما في الفصل الرابعين من العارية ومنها لو حلف لا ينزل فلان في داره
وهو نازل فيها فسكت حث لا لوقاله اخرج فلم يخرج فسكت ومنها سكوت الزوج عند ولادة
المرأة ونهشته اقرار به فلا يملك نفقة ومنها سكوت المولى عند ولادة ام ولده اقرار به
ومنها السكوت قبل البيع عند الاختيار بالقبض فهو رضى بالبائع ومنها سكوت البكر عند
اخبارها تزويج الولي ومنها سكوت زوجته او ولده او قريبه عند بيع العقار على ما صح
به في قاضيهان قبيل باب الرق احيث قال فيه رجل باع عقاراً وسلم وامرته او ولده او
قريبه حاضر ولم يقل شيئاً ثم ادعى على المشتري من كان حاضراً وقت البيع ان العقار له
اختلف المشايخ فيه قال مشايخ سمرقند لا يسمع دعواه وقال مشايخنا يسمع دعواه
فينظر المفتي في ذلك ان كان في رواية انه لا يسمع هذه الدعوى وافق بذلك كان حسناً
سد الباب التزوير وان لم يكن له رأى في ذلك يعني بقول مشايخنا لان الفضول في ابيع
مال الغير وصاحب المال حاضر ولم يقل شيئاً لم يكن سكوتة اجازة وهذا ان المالك السلطان
استثنى في تقليد القاضي سماع هذه الدعوى انتهى وهكذا ذكر في العارضة والقبضين
والبرزانية وذكر قاضيهان في باب ما يبطل دعوى المدعى الفسخ ان دعواه مسبوقة كما
انتهى مشايخنا هذا في سكوت زوجة البائع وقريبه وهل هو كذلك في سكوت الاجنبي عند
البيع قال في آخر دعوى البرزانية قبيل باب الاستحقاق ان سكوت الاجنبي عند البيع
لم يكن اقراراً منه ان المبيع ملك البائع كنه قال في الاشياء نقله عن الفصولين راه يبيع
عمرها او داراً فصرف فيه المشتري ذملاً وهو ساكت سقط دعواه انتهى في ظاهر من ان
سكوت الاجنبي عند البيع اقرار منه بان المبيع ملك البائع مثل سكوت القريب اللهم الا ان
يعرف بينهما ويقال ان سكوت الاجنبي مع انضمام تصرف المشتري اقرار بخلاف سكوت القريب فانه
اقرار بطلاناً وبخلاف ما اذا اقرض ارضه الا يبره الى رجل وراه شخص وسكت ثم ادعى ان ذلك
الارض له يسمع وبخلاف ما اذا رأى شخصاً يبيع ملكه وسكت ولم ينفه عن البيع لم يكن سكوت
توكيده بالبيع الا عند ابن ابي بل ومنها احد شركي العنان قال الاخران اشترى هذه الامنة
لشخصاً فسكت الشريك يكون للمشتري كما في الاشياء لكن المذكور في العارضة والقبضين
لا يكون له ما لم يقل الشريك نعم بل يكون لها ومنها سكوت الموكل حين قال له الوكيل اشتراء
عنني اقرار بدله لنفسه فراه كانه له ومنها سكوت ولي الصبي العاقل اذا رآه يبيع ويشترى
اذن له ومنها سكوتة عند رؤية غيره يشق ذمته حتى سالها فيه ومنها سكوت الخائف
لا يستخدم مملوكه فلان ثم ضمه بلا امر ولم ينفه حث ومنها انها دفعت لبنها في مجتمعتها
اشياء من امتعة الاب وهو ساكت فليس له الارقاء ومنها انفق الام في جهاز ابنها
ما هو معناه فسكت الاب لم يقم الام ومنها باع عارية وعليها حلي وقرطان فلم يشترط
ذلك المشتري لكن سلم الحارية وذهب بها والبائع ساكت كان سكوتة بمنزلة التسليم فكأن
الحلي للمشتري ومنها سكوت الراهن عند قبض المرتهن الرهن اذن لم يخلف مال الراهن
المرتهن الراهن يبيع الرهن وسكت لا يبطل الرهن بسكونه ولا يكون رضى في رواية كذا في الاشياء

وكذا لو زوجها قبلها للزنى لو زوج الولى البكر البالغة قبلها خبر النكاح فسكت
او فسكت او كتبت بلا صوت فهو اذن على امر وعين محمد بن مقاتل انه اذا استاذنها قبل العقد
فسكت فهو اذن منها اما اذا زوجها وبلغها الخبر فسكت فليس باذن لان الحاجة بعد
الى الاجازة والسكوت ليس باجازة والمختار هو الاول اعتبارا بالسكوت قبل العقد ومن
ابى يوسف سكتها بعد العقد رد ثم المختار ان كان فصوليا يشترط فيه العدد او العدالة
عند البيع خلافا لما لو كان رسول لا يشترط اجماعا له ان هذا الاخبار مما فيه الزم
من رجه دون وجه وكل ما كان كذلك يشترط فيه العدد او العدالة عند كالتفريع
اذا اخرج بيع المشفع والوكيل بالعرض والعبد الماذون له في التجارة بالبحر والموالجات
عبد فصرف فيه بالعتق والبيع بعد الاخبار والمسلم الذي لم يهاجر اليها من الشرايع
وقالا ان هذا المختار ليس مما فيه الزام اصدوكا لولاء والمضادات والرسالة في الهدايا
والاذن في التجارات وكل ما كان كذلك لا يشترط فيه العدد او العدالة بل انما يشترط فيه
ان يكون المختار مائة سواء كان عملا او لا وفي الخلاصة عن المخط البكر اذا بلغها الخبر فسكت
ثم قالت رضى لانكاح بينهما وعن هذا السحق مشايخنا نجد العقد عند الزمان
لان البكر عسى يظهر الرقة عند الشماع واذا نزع البكر وليان كل واحد من رجل آخرها
في الدرجة سواء قبلها العقدان قاجازتهما بطلوا وسكت ولم يظهر منها رضاء
بطلا في رواية وفي رواية الامر موقوف ليس ردة ولا اجازة انتهى فلم منه ان كون
سكوتها رضى فيما لو زوجها الولى الواحد وشرط فيها امر في الاستيذان وبلوغ الخبر فسمى
الزوج على وجه يحصل لها بذلك المعرفة ليظهر رغبتهما فيه حتى لو قال اريد ان ازوجك
من رجل واحد جيرانى او احدى بنى عمى او بنى عمى فسكت لا يكون سكوتها رضى لان الرضاء
بالجهول لا يتصور واما لو قال لها اريد ان ازوجك فلهذا اوفدنا فذكر كجائته
فسكتها اذن فلولى ان يزوجهما المهر هو الصحيح كذا في شرح الجامع الصغير للامام فخر الدين
وهم جماعة يصفون والا فلهذا المهر هو الصحيح كذا في شرح الجامع الصغير للامام فخر الدين
واختاره في الهداية والخلاصة معللا بان تسمية العقد في النكاح ليس بشرط فكذا في
الاستيذان وفي الدخيرة وهو المذهب وقيل بشرط ذكر المهر لان رغبتهما يختلف
باختلاف الصدقات في العلة والكثرة وفي الدخيرة وهو قول المتأخرين وقيل ان كانت
المرزوق ابا او جد لا يشترط تسمية المهر بل يكفي تسمية الزوج وان كان غيرهما يشترط
وصحى في الكافي والمعراج وفي البحر وكان سهو وقع عن قائله لان التفرقة بين الاب والجد
وبين غيرهما انما هو في تزويج الصغيرة بحكم اللبر والكلام هنا في الكبيرة التي يجب مشاورتها
والاب في ذلك كالاجنى لا يفعل شيئا الا برضاها وقيل ان قال ازوجك رجلا كان
سكوتها ردة تسمية الزوج ولو قال ازوجك لا يجوز حتى يسمى الزوج والصحيح ان الاخبار
كالاستيذان في شرط تسمية الزوج على ما في الكفاية ولو استاذنها اى البكر البالغة
غير الولى الاقرب اى مع وجود الاقرب سواء كان غير الاقرب قريبا لها كالاخ او ابنتها
او قريب لها لكنه لا ولاية له عليها بان كان كافرا او عبدا او مكاتباً فلهذا من القول الله
على الرضاء صريحا لان هذا السكوت يجوز ان يكون لعله الالتفات الى كلامه فلم يقع
دلالة على الرضاء الا ان يكون المستاذن رسول الولى الاقرب لانه قائم مقامه ومن الكوفي

مطلب مهم

ان سكوتها

ان سكوتها عند استيذان غير الولى الاقرب اذن لانها يستحي منه اكثر مما يستحي من
الولى الاقرب والاصح هو الاول لان جعل السكوت رضاء ضرورى وقد انقضت الضرورة
بجعله رضى في حق الاولياء القريب كذا في الزيلعي وكذا اى لا بد من القبول لو استاذن
الولى الاقرب الثيب لقوله عليه السلام الثيب تشاور من المعاملة يقتضى العقل من
الجانين وقد وجد النطق من الولى فلا بد من الجواب الاخر ايضا والنطق لا يعد عيبا من
الثيب لعله للحياء منها بكرة الممارسة فلا مانع من النطق مع وجود مقتضى ظن
منه كذا قالوا وتعبه في الزيلعي وقال وليس في هذا الحديث دلالة على اشتراط النطق
لثيب فان البكر تشاور ايضا مع انه لا يشترط النطق لها فكذا لا يشترط في حق الثيب
ايضا بل رضاءها قد يتحقق تارة بالقول كقولها رضى او قبلت او اصدت او بارك
الله لك اولنا ونحوها وتارة بالدلالة كطلب مهرها ونفقها او تمكينا من الولى
وقبول التهنئة والضحك بالسرور من غير استهزاء فثبت بهذا انه لا فرق بينهما
في اشتراط الاستيذان والرضاء وان رضاءها قد يكون صريحا وقد يكون دلالة غير ذلك
السكوت من البكر رضى دلالة دون الثيب لعله جباها انتهى ومن زات بكارتها
بوثة او حيضة او جراحة او عتيس عنست المرأة لنفس من ابى عنها طال كتمها
في منزلها اهلهما بعد ادراكها ولم تنزوج حتى خرجت من اعداء الابكار كذا في المصباح
في بكارى لها حكم الابكار في ان سكوتها رضى في الاستيذان وبلوغ الخبر في الولى الاقرب
وقال الشافعي من ثيب لان البكر اسم لامرأة عذرتها قائمة والثيب من زات عذرتها
وهذه قد زات عذرتها فيكون ثيبا ولهذا واشترى امه على انها بكر يردّها اذا وجب
بهن الصفة قلنا ان البكر من يكون مصيبتها اول مصيبتها ومنه البكره لا اول النهار
والباكره لا اول النمار ولهذا يدخل في الوصية لا بكار بنى فزون ومثله رد الجارية
فقد قيل لا يردّها الا اذا اقر المشتري بذلك قلنا ان يمنع ذلك ولو سلم ذلك لكن يردّها
ليس تكونها غير بكر بل لغوات وصف مرغوب فيه داخل في العقد وهو العذرة ولات
النطق بما يسقط للماء وهو موجود في حقه لانها ستمى لعدم الممارسة وكذا البكر
لورالت بكارتها برضاها ان لا يظهر زناها باقامة الحد عليها وان لا يكون الزنا
عادة لها بالترك وهذا عند ابي حنيفة خلافا لما هو قول الشافعي اى لا يكفي بسكوتها عند
لانها ثيب حقيقة لان مصيبتها عايد اليها وهو مشتق من ثاب اذا رجع ومنه المتوبة
اى الثواب والمثابة اى الوضع الذي يرجع اليه والتوبة اى الاعود بعد الاثم اذا
كانت ثيبا وجب مشورتها بالنطق على ما روينا ولا يخفى ان سكوت البكر انما جعل اذنا
لعلة منصوص عليها لان عائشة رضي الله عنها قالت ان البكر تسقى فقال النبي عليه السلام
سكوتها رضاءها والكلام اذا خرج مخرج الجواب يتفهم اعاده السؤال فكانه عليه السلام
قال سكوتها رضاءها لانها تسقى وعلة المياه موجودة ههنا لانها ابتليت بالزنا
كرها او من فطر الشبق فلهذا بنى وجباها بل يرداد لان الناس يعرفونها بكر فاذا
وجدت العلة يترتب عليها حكمها فيمنع عن النطق ويكتفى بسكوتها ولا حاجة طهر في
حديث المشورة لانه خص منه الامة والمجتهدة والعمل بالعلة المنصوصة او من العمل
بالنطق المنصوص منه البعض بخلاف من وطئت بشبهة او نكاح فاسد حيث لا يكتفى

بكونها عدم الحياء هنا لان الشرح اظهر حيث علق به احكام من لزوم العتق والمهر والشب
النسب فلم يبق الحياء حتى لو اظهرنا اننا بلحدا او العادة لا يكتفى بسكونها ايضا علمنا ذكرناه
وفي الزيلعي ولو خلد بها زوجها ثم طلقها قبل الترخيل بها او فرق بينهما بعنة او جبر تزوج كما
تزوج الابكار وان وجبت عليها العدة لانها بكر حقيقة والحياء فيها موجود ولو قال لها
اي لك يا لغة التي لم يدخل بها الزوج سكت حين بلغك خبر النكاح او حين الاستبذان قال
المرأة ردوت ولا يثبت له فاقول لها وقال زفر القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد
عارض فكان الظاهر شاهد له فساد كالمشروط له الحياء اذا ادعى الرد بعد مضي المدة حيث
لا يقبل قوله وكذا اذا ادعى مشروها بالشرط او بايع فاقول لصاحبه لما قلنا وكذا اذا
زوجها الولي وهي صغيرة ثم ادركت وادعت انها ردت النكاح حين بلغت وكذا الزوج
كان القول له قلنا انه يدعي عليها لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تنكح بغيرها والقول للمكره
كالمدع اذا ادعى رد الوديعة فاقول للمكره بخلاف مسألة الحياء لان العقد لازم بمضي
الحياء ولم يظهر الزوم هنا بخلاف دعوى خيار الشرط لانه عارض والاصل عدمه وبخلاف
ما اذا زوجها الولي وهي صغيرة لان العقد نفذ عليها في حالة الصغر والظاهر بقاءه
وهي بغيرها الفسخ تريد ابطاله فلا يقبل قولها لا بجهة وهذا لان الشئ اذا ثبت في وقت
فالظاهر بقاءه فلا يقبل منها استناد الفسخ الى وقت لا ذلك حتى لو قالت عند القاضي
ادركت لان وضحت صبح لان القولح قولها هذا اذا لم يكن لها بينة على ما اشار اليه لفظه
واثر ان اقام ايها بينة قبلت بئنه وان اقامها معا فالبينة بئنه المرأة لانها تثبت
خلافه لاصل وهو الرد لان الاصل هو السكوت والبيانات شرعت لاثبات خلافه لاصل
كالمدع اذا ادعى رد الوديعة فاقول قوله والبينة بئنه كذا في الزيلعي ثم ذكر في
ان الزوج اذا اقام بئنه على انها اجازت النكاح حين اجبرت وقامت هي على انها ردت
حين اجبرت كانت البينة بئنه الزوج لانها بئنه الزوم في تحت بخلاف الاول لان
بئنه الزوج قامت فيه على امر عدتي وهو السكوت انتهى فيه ان البينة على السكوت ليست
على عدم بل على الوجود لانه عبارة عن ضم الشفتين ويلزمه عدم الكلام على ما في البحر
عن المخرج وكذا في البراءة ولو سلم ذلك تكن البينة على النفي مقبولة عند طاعة علم
الشاهد به كالوادعت ان زوجها تكلم بكلمة الكفر في مجلس واقام الزوج واقام الزوج
على عدم التكلم فيه فانه تقبل بئنه ثم ما ذكره عن الخصال مخالفا لما في الخلاصة عن الخصال
في هذه المسئلة حيث قال ولو اقام الزوج او الاب البينة على الاجازة والمرأة على الرد فبئنها
اولى من بئنه ثم ذكر فيها عن الجاسع الكبير القول قولها والبينة بئنها قيدنا بعدم الزوج
بها لانه لو كان دخل بها طوعا فانها لا تصدق في دعوى الرد بخلاف ما اذا كان زواجا
فانها تصدق كذا في البحر عن الخاتبة ومختلفا لزوجة عند عدم بئنه الزوج عندها
لا عند الامام وهذا بناء على ان طاعة البين القضاء بالنكول وهو بدل عنه واقراد
عندها ونحو الخلاف فظهر في كل موضع لا يصح فيه البذل وهي المسائل الست التي
سياق بيانها في كتاب الدعوى وفي الزيلعي عز والى الغاية ان رجلا لو ادعى على الاب
ابنه زوجه ابنته الصغيرة فانكر الاب يحلف عند ابيح وفي الكبيرة لا يحلف عنه اعني
بالاقرار فيها قال وهذا مشكل جدا على قوله لان امتناع البين عنه لا امتناع البذل

لا امتناع الاقرار الا ترى ان المرة لواقرت لرجل بالنكاح نفذ اقرارها ومع هذا لا يحلف
والاشبه ان يكون هذا قولها انتهى وصرح في العادي كونه قولها والولي وهو العصبة على
ترتيب الارث فاقربا الاوليا الابن وابنا الابن وان سفل ثم الاب وان علو ثم الاخ لاب
وام ثم ثم الاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب ثم ثم العم لاب وام ثم ثم العم لاب
ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ثم اعمام الجد ثم مولى العتاقة ثم عصبة مولى العتاقة
وفي البحر ثم المعتق وان كان امرأة ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبة من النسب على ترتيب
عصبات النسبية كذا في فتح القدير وغيره انتهى لكن هذا الترتيب لا يتصور في الصغير
والصغير لانه ليس لها ابن بل المقصور لها هو الترتيب بعد الاب الى اخي العصبات
والترتيب المذكور انما هو في المجنون والمجنونة والمعتوق والمعتوقة والنكاح المحجوز
والمجنون والصغيرة والصغيرة ولو اقر الولي نكاحها عند القاضي لم يصدق عند ابيح
لان اقراره على الغير الا ان يشهد الشهود على النكاح او يصدق الصغير والصغيرة بعد
بلوغها وقال يصدق مطلقا وكذا الخلاف في وكيل رجل وامرأة ومولى العبد بخلاف
مولى الأمة فانه يصدق مطلقا كقاي صورة ان يدعي عند القاضي حل على اب الصغيرة انه
زوجها منه واقوال البين بين يدى القاضي فانه لا يقضي بالنكاح ما لم يأت الزوج ببينة يشهد
على اذاعه بنصب لقاضي انما عن الصغيرة حتى ينكر النكاح فيقيم البينة عليه او
يدرك الصغيرة ففسد الرجل والاب في يقضي بالنكاح ولو وصلت ما ولو كانت الصغيرة
ثيبا وقال مالك لا يجوز لغير الاب من العصبات المذكورة لان الولاية على المهر باعتبار
الحاجة ولا حاجة في الصغيرة والصغيرة لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا على
خلاف القياس وللمدعي ليس في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح
يفترض المصالح من التماسل والازدواج وقضاء الشهوة ولا تتوفر الا بين متكافئين مادة
ولا يتحقق الكفو في كل زمان فابنت الولاية في حال الصغر حراما للكفو لكل من يتاقي منه
الاثران باو غير وقال الشافعي لا يجوز لغير الاب والمجد اذا كانت الصغيرة بكر وان كانت
ثيبا فاد ولاية لها عليها اصلا لان الولاية نظرية ولا يتم النظر بالمقتضى الى غير الاب
والمجد لقصور الشفقة وبعده القرابة ولهذا لا يملك النصف في المال مع انه ادنى رتبة
فلان لا يملك في النفس اول ولان الثبابة سبب لحدوث الرأى لوجود المحارسة فادرا
الحكم عليها تسميها قلنا ان القرابة داعية الى النقل كما في الاب والجد وما فيه من القسوة
اظهره في سلب ولاية الا لزام بخلاف النصف في المال لانه يكره بيع الولي ثم المشتري
ثم ومن فلا يمكن تدارك النقل فلا يفيد الولاية الا لمزمة ومع القصور لا يثبت ولاية
الا لزام وان مقتضى الولاية النظرية هو الحاجة وقد تحققت الصغيرة ولو ثيبا وما منع
قصور الشفقة فماتق لان الشفقة من الاب والجد متوافقة وعند وجود مقتضى
وانقضاء المانع يجب تحقق الحكم وحصول الرأى الصغيرة الثيب ممنوع والمراد بالمجنون
هنا المجنون المطبق على ما صرح به في البحر ثم قال عزير الى الولي الجلي الربط اذا كانت
يجزى بها ويصير او اقل من ذلك لا يثبت وفي الثانية رجل زوج ابنة البالغ بغير
اذنه فمن الابن قبل الاجازة قالوا ينبغي ان يثبت ان يقول اجزت النكاح على ابني
لان الاب يملك انشاء النكاح عليه بعد المجنون فيملك اجازته وفي الخلاصة ولاية الآ

على الابن في ماله بالبيع والشراء وفي نفسه بالنكاح اذا بلغ مجتزا او محتوها يتقيد ولو بلغ
ثم حرم او عنه على كل حال قال الفقيه ابو الليث عند ابى يوسف لا نفوذ وعند محمد بن نفوذ
وقال الامام الميمني عند الثلاثة لا نفوذ والآباء ذابح اوعته على قول الكلي لا يثبت الابن
الولاية في مال الاب وهل يثبت ولاية الزوج الابن قال في القوي وليتها ابنا لا ابوها
عند ابى يوسف وعند محمد الابن اولي وفي المحط الابن اولي عند ابى ج واحد والرايين
عند ابى يوسف وعند محمد الابن اولي وكذا الاختلاف في الجدة مع الابن والجدة اولي من الدم
عند ابى ج وعند محمد سواء وآبوح لم يورث في الموقوف المطبق في رواية وفي اخرى عنه
قدح ليسمى ويقتضى على ما في النزاع وقال ابو يوسف مقدر بأكثر السنة وفي رواية عنه
انه مقدر بأكثر من يوم وليلة وقال محمد مقدر بستة كاملة وفي رواية عنه بستة أشهر
فان كان بين وبين يفتى بشفقة فله طاعة الاقامة ولا يثبت عليه ولاية امد لو كان زوجة
يوما او يومين كذا في النزاع فان كان الولي المرحوم اباً او جدّاً اى اباً الاب لم يورث
لانها كما ملأ الراي تام الشفقة فله ما عدا على الصغير كما اذا باشره برضاها بعد البلوغ
ولو بين فاحش عند ابى ج وليس لها خيار بالبلوغ وكذا الحال في تزويجها المجنون والمجنونة وليس
لها خيار بعد الاقامة ولو زوجها الابن فذلك بل هو اولي بناء على ما ذكرناه من التجرد والجدة
من ان وليها ابنا وكان في قاضيها غير الاب والجدة زوج الصغيرة قالوا الاحوط ان يزويها
مترتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لوجهين احدهما انه لو كان في التسمية نقصان فاحش لم
يصح النكاح الاول يصح الثاني بمهر المثل والثاني ان الزوج لو كان طفلاً بطلاق امرأة ثم
بطلت ان تزوج امرأة اخرى فله طاعة او بطلت كل امرأة تزوجها حتى طلقها فاذا تزوجها بغير
بالنكاح الاول ويقع عليها الطلاق فيحل بالنكاح الثاني وان كان المرحوم هو الاب والجدة
ينبغي ان يشار النكاح على هذا الوجه مرتين عند ابى يوسف ومحمد لما ذكرناه من الوجهين لان
عندهما الاب والجدة لا يملكان النكاح باقل من مهر المثل نقصا فاحشا كما لا يملك غير الاب
والجدة عند الكل واما عند ابى ج فما يملكان النكاح باقل من مهر المثل فيبشر النكاح مرتين
على هذين الوجهين احتياطاً الوجه الثاني واما يشار النكاح الثاني بغير تسمية لانه يثبت
المهر في النكاح الثاني وعند البعض ان الرجل اذا جدد النكاح في المنكحة يلزم مهران فربما
يرفع الامر الى قاضي يرى ذلك فيقتضي عليه بمهرين انتهى والاختلاف بينه وبين حاجبه في جواز
المهر باقل من مهر المثل في الصالح لا في السكران لما في الخلاصة عز ما في مجموع التوارد اسكران
اذا زوج بنته الصغيرة ونقص عن مهر مثلها او زاد على مهر الابن لا يصح بالاجماع والطلاق
الصالح انتهى ولو عرف منه سوء الاختيار لطعمه او سقمه لا يصح التناقص وفي القنية زعم
بنته الصغيرة من رجل ظنه مصلي لا يشرب الخمر واخبر الناس بذلك فوجد شراباً من
ان لم يعلم الاب شرباً وكان غلبة اهل بيته الصلوح فالتكاح باطل بالاتفاق انتهى وفي
الطلاق الاب والجدة وقيدوا شارحون وغيرهم بان لا يكون معروفاً بسوء الاختيار حتى لو كان
معروفاً بذلك بحجته او فسقاً فالحق فاسد على الصحيح انتهى وان كان الزوج الصغير يتزوجها
اى غير الاب والجدة ولو كان اما او قاضياً على ما سياتي ذكرها وفي الخلاصة غير الاب والجدة
اذا زوج الصغيرة من رجل كان جنوناً معتقاً فهو مكره وكان للصغيرة آباء احراراً فامرت الصغيرة
واجازت النكاح لا يجوز وكذلك لو كان جنوناً كافراً ثم اسلم حتى تزوج امرأة بالغة وغاب

فزوج

فزوجت المرأة بأخر فخصم الصبي وقد بلغ فاجاز النكاح ان تزوجت قبل بلوغ الصبي جاز
لان اقرارها على النكاح ضريح الاول وبعد بلوغه واجازته ان كان النكاح بمهر المثل او ما
يتقارب الناس فيه لا يجوز النكاح الثاني وان كان بمهر لا يتقارب الناس فيه ان كان الصغير
اباً وجدة جاز نكاحه لان له مجيزاً فيسقط وان لم يكن لا يتوقف فاذا تزوجت جازاً انتهى
فظهر منه ان جواز نكاح غير الاب والجدة للصغيرين مفيد بكونه الكفو وان المراد بالغير ههنا
انهم من سائر الاولياء الذين لهم ولاية النكاح ومن نفس الصغير فلهما اى للصغير والصغيرة الخيار
اى خيار الفسخ بالزام القاضي لان في خيار البلوغ لا يقع الفرقة ما لم يفسخ القاضي العقد فان
كان ذلك قبل الدخول لم يسقط كل المهر سواء كان ذلك من قبل الرجل او من قبل المرأة لانه ليس
بطلاق وان كان بعد الدخول ولو سكت كل المهر سواء كان ذلك من قبل الرجل او من قبل المرأة لانه ليس
لا يقال النكاح لا يثبت الفسخ فلا تستقيم جعله فسخاً لاننا نقول المعنى بقولنا لا يثبت الفسخ
انه لا يثبت له بعد التمام وهو النكاح الصحيح المتأخر الملائم واما قبل التمام فيجوز الفسخ
تزوج الاخر والعلم صحيح نافذ كونه غير لازم فيقبل الفسخ ثم قال ويرد عليه ارتداد احدهما
فانه فسخ وهو بعد التمام وكذا املاك احد الزوجين صاحبه فالحق انه يقبل الفسخ مطلقاً
اذا وجد ما يقتضيه شرعاً انتهى قال في بقدر الفتاوى ولا مهر لها في الفرقة بخلاف ما في البلوغ ان
لم يزوجها وهذا قائم كون الفرقة فسخاً وقائمة اخرى لو تزوجها بعد الفرقة بملك بثلاث
وان دخل بها قلها المسمى وكذا الواحدة لا نفوذ قبل الدخول لا مهر عليه انتهى واختلف في
وقت دخول الصغيرة في الخلاصة اذا كانت بنت خمس سنين لا يدخل وان كانت تسع سنين
يدخلها وفي الست والسبع والثمان ان كانت خفوة سميعة فيحل الوطء يدخل بها وان كانت
مهرولة لا وأكثر المشايخ على انه لا عبرة للسق واما العبرة بالطاقة كما في ختان الصبي والتم
ان الفرق اربعة عشرة فرقة سبعة منها يحتاج الى القضاء الفرقة الحالف وبالعة وباباء الزوج
عن الاسلام وبالبهائم وبخيار البلوغ وبعد الكفو وينقصان المهر والاربعة الاولى طلاق
والثلاثة الاخيرة فسخ وكذا آباء المرأة عن الاسلام فسخ على ما في البحر وسبعة منها لا يحتاج
فيها الى القضاء الفرقة بخلاف العتق والايلاء وبالردة وبجبر الزوج وبقيام الزاوين
وبملك احد الزوجين صاحبه ويكون النكاح فاسداً ولا صلح فيه ان كل فرقة يثبت على
فسخ يحتاج فيها الى القضاء كما في السبعة المذكورة وكل فرقة يثبت على سبب ظاهر كما
في السبعة الثانية لا يحتاج فيها الى القضاء كذا في البحر واذا رأت الصغيرة الدم في الليل
تقول فسخ النكاح وتشهد اذا أصبحت وتقول انما رأت الدم الآن لانها لا تصدق
وان تقول رأت الدم في الليل فسخت ويسمعها ان تقول هكذا وان كان كذا بالان كذب
في بعض المواضع مباح كذا في الخلاصة اذا بلغنا وقد كانا عاليتين بالنكاح قبل البلوغ اد
عنه او علماً بالنكاح بعد البلوغ خلافاً لابي حنيفة لان النكاح عقد لازم وقد صدر
عن المولى فلا يفسخ كما في نكاح الاب والجدة ولها ان العقد صدر من هو ظاهر الشفقة
ثبتت لها الخيار اذا ملكا انفسهما علماً بالدليل يعني ان اصل الشفقة يعمل في جواز العقد
الصالح عنهم وصورها يعمل في اثبات الخيار فعلنا بالدليلين بخلاف الاب والجدة
لا تصور في سقمتهما املاً والمجنونة والمجنون لها خيار الفسخ اذا عقلت في تزويج غير الاب
والجدة كذا في البحر وسكوت البكر رضى اى سكوتها عند البلوغ رضى ان عقلت النكاح وان

لم فصل النكاح فذكر فيها عند العلم به بعد البلوغ رضى ولا يمتد خيارها الى البكر الاخر المجلوس
اي مجلس البلوغ او مجلس العلم بل يبطل فورا بمجرد السكوت حتى لو سالت عن اسم الزوج والمهر
او سلمت على الشهود بطلت خياريها على ما في كمال الدرر والبوليت في المجلد تحتار بلسانها
وتقول نقضت النكاح وتشهد ان امكن ولا تقبل قولها مع التبيين على ما في شرح الفتاوى وقد
ذكرنا عن الخلاصة انه ينبغي ان نقول راي الدم الآن وان كان كذبا ولو اختارت وانهدت
ولم تقدم الى القاضي بشهرين ففي خيارها كخيار العيب على ما في التبيين وان جهلت ان
لها الخيار لان المجلوس بالخيار ليس يذود في حقها في دار الاسلام لانها تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وعن محمد ان العلم بالخيار شرط كالعلم بنفس النكاح قلنا انما شرط العلم باصل
النكاح لانها لا يتمكن من التصرف بالقبول او الفسخ ما لم يعلم النكاح بخلاف العلم بالخيار
والدار دار الاسلام بخلاف المعتقة المتكوسة سواء كانت قنة او مدبرة او مكاتبه او
ام ولد وسواء كان قبل الدخول او بعد خراكاك وزوجها او عبدا فانها معذورة بالمجلوس
بالخيار لانها لم تتفرغ لعل الاحكام من مذمة المولى فيمتد خيارها الى اخر المجلس ويبطل
بقيامها عنه وبخلاف المخرج ايضا فان خيارها يمتد الى اخر المجلس ويبطل بقيامها عنه
والفرق بين خيار البلوغ وخيار العتق ان الاول يحتاج الى القضاء وبثبوت الغلام و
الجارية وان الثاني لا يحتاج الى الحقيقة ولا يحتاج الى القضاء وخيار بلوغ الغلام
الصغير والشيخ المرقع او الامة لا يبطل بالشكوت وكو وصلية قاض من المجلس لان
خيارها امر على ما في البحر اهر صريحا بان يقول وصيت او قبلت او لاله بان
فضل فلا يدل على الرضا كاعطاء المهر والتقبيل وطلب النفقة من الزوج لا اكلاها
من طعامه وخدمته لاله على ما في الخلاصة ولا الخلوة بلا مش على ما في شرح الفتاوى وهذا
لان خيارها ثبت بعدم الرضا لتوهم الحلل فيبطل بالرضا صريحا او لاله لوجود التمسك
دون غيرها لعدم المناقاة بشرط القضاء والفسخ في خيار البلوغ من الغلام والشيخ
والبكر والجارية وفيه اشارة الى ان هذه الفرقة ضح لاحلاق وقد ذكرناه وهل
يشترط حصول الزوج في القضاء بالتفريق قلت نعم ففي البحر لو بليت واختارت نفسها
والزوج غائب لا يفرق بينهما ما لم يحضر الغائب ولو كان الزوج صغيرا لا ينتظر كبره ويفرق
بينهما بحضرة والدهن او وصيه انتهى وفي جامع الاستر وبنى زوجت حبيبة من صبي فاذكر
قبل بلوغه فاختارت الفرقة فالحكم لا يفرق بينهما الا بحضرة الخصم من جانيه من اب او وصيه
فان لم يكونا فالجدة او وصيه خصم فان لم يوجد احداهما ينصب القاضي وصيا خاصا عنه
فيحضر ويبطل منه ثم للصغير بطل دعوى الفرقة من بينه على رضاها بالنكاح بعد البلوغ
اذ اخبرها طلب الفرقة فان لم يظهر الخصم واراد تخليفها بملفها فان طفت بفرق الحاكم
بينهما بحضرة الخصم بلا انتظار الى بلوغه بخلاف خيار المخرج فانه لا يوقع كونه
من جانب الزوج ولا يحتاج الى القضاء لا في خيار العتق لان الفسخ في خيار العتق
لدفع مزرع على وهو زيادة الملك عليها فلا يحتاج فيه الى القضاء بخلاف الفسخ في
خيار البلوغ فانه لدفع مزرع خفي وهو يمكن الحلل بسبب صدور شفقة المزوج حتى قال
الذكر والاني فيحتاج فيه الى القضاء على ما اصلناه فان مات احداهما اي احد الزوجين
الذين كلاهما صغيرين او احدهما صغير والاخر كبير قبل التفريق من طرف القاضي لان الفرقة

بينهما لا يقع الا بقضاء القاضي على امر ورثة الاخر لان النكاح صحيح والملك به ثابت
فاذا مات احدهما فقد انتهى النكاح سواء مات قبل البلوغ او بعد لما ذكرناه من ان الفرقة
لا يقع الا بالقضاء فيتوارثان ويجب المهر كله وان مات قبل الدخول كما لو وجد الاخر اضرع
الكنانة فان مات احدهما قبل القضاء بالفسخ ولهذا حل له الوطى قبل التفريق بالقضاء بخلاف
النكاح الفاسد لان اصل الملك لم يكن ثابتا فلا يثبت حل الوطى والتوارث وبخلاف النكاح
النكاح الفضولي لان النكاح ثمة موقوف لا نافذ فيبطل بالموت قبل الاجازة لاسمته بلغا
اولا لما ذكرناه ولما اجل الولى شرع في تفصيله فقال والولى هو العصبه نسبيا او سببا على
ترتيب الاولاد على ما ذكرناه وابن المجنونة اي كلبية مقدم على ابها عند اجتماعهما وهذا عند
خلاف المذهب والزوج معه في رواية وله ان الاب اشفق من الابن ولان الاب والابن في المال
والنفس وليس الابن ولاية في المال فكان الاب اولى وطها انه عليه السلام جعل ولاية
النكاح الى العصبات على ترتيبهم في الميراث فيقدم الابن عليه لان هذه الولاية مثبتة على
العصبة وزيادة الشفقة غير معتبرة كالباتم مع ابن الاخ فان ابن الاخ مقدم عليه
ولا فرق بين المجنون الاصلي والطاوي لوجود اهرن خذوا فان فرقة قال لا يرزجها احد في
الطاوي لان الولاية قد زالت ببلوغها عاقلة فلا تعود بعون قلنا مناط ثبوت الولاية
عليها وجود البهر وقد وجد ذلك فتعود كذا في الزيلعي وفي البحر التقييد بالمجنونة اتفاق
لان الحكم في المجنون كذلك قال في البرازية والخلاصة ولاية الاب على الابن المجنون ثابتة
اذ بلغ مجنونا او معقوبا ولو بلغ عاقله ثم جن او عته قال الفقيه ابو الليث عند ابو يوسف
لا تعود وعند محمد تعود وقال الامام الميهدي في تعود الولاية عند اشدثة خذوا فان فرقة قال
القطان عند قاضي الزيلعي منطبق على رواية الميهدي وعن ابو يوسف ان كلام من الابن الابن
وليان فائهما زوج صح وعند محمد يقدّم الاب تعظيما له ولو كان مكان الاب الجد
مع الابن فعلى هذا القول لانه كالاب عليها في الزيلعي ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون
اي على انفسهم ولا على غيرهم لان معنى الولاية على النظر ولا نظر طر حتى احتاجوا الى ولاية الغير
عليهم ولا كافر على ولى المسلم ولا على المرأة مسلمة ارادت التزوج لقول الله عز وجل ولا تجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا حتى لا يقبل شهادته عليه ولا يتوارثان وكذا الولاية لمسلم
على كافر لا خلاص فيها دين الا ان يكون المسلم سيده امة كافر او سلطانا وكذا الولاية
لوصي في نكاح الصغير بحق وصايته على ما في الحاوي فان لم يكن اي ان لم توجد عصبة
على الترتيب الذي ذكرناه الى مولى العتاقة وعصبة فلازم ثم لبنت ثم لبنت الابن
ثم لبنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت وان سفل وانما لم يذكرها بل انتقل
من الام الى الاخت لانه لا يتمشي في الصغير والصغيرة وانما يختص بالمجنون والمجنونة كذا
في البحر ثم للاخت لابوين ثم للاخت لآب وفيه اشارة الى ان حق التقدم في تزويج
الصغير والصغيرة للام عند عدم العصبات النسبية والعصبية التي ذكرناه على ترتيبهم وقد
اختلفوا فيه حتى القينة معلومة قاضي البديع ام الاب اولى بتزويج الصغيرة من الام ثم قال
بعلامة المحيط والنوازح عن حطاه السقدي الاخت لآب وام اولاد اولى من الام في
تزوج الصغيرة ثم قال والنساء التواق من تقدم الابن طوى ولاية التزويج عند عدم العصبات
اياع بين صاحبنا وهي الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم فانما الام والنساء التواق

من قبل الامم فلهن ولاية عند ابيح وابيوسف خلافا لحد ثم نقل عن البرهان المحيط وما ذكر
شيخ الاسلام عطاء السعدي من الاجتماع فيستقيم في الاخوت لافي العدة لانهما من ذوى الارواح
انتهى كلام القسبة يعني ان محمد المير ولاية النكاح الصغيرة لذوى الارحام وذكر في الخلاصة
البرازية مثله حيث قال الاخوت مقدم على الامم حال عدم العصبية لانها من ذوات الارواح
قاله قال شمس الائمة الشخصى نكاح الاخوت والعمة وبنات الاخ وبنات العمة والتي من ذوات الارواح
يجوز بالاجماع وانما الخلاف في الام والحالة ونحوها فقد سلم ما ذكره على السعدي من الاجماع
وسكت عليه صاحب الخلاصة ورواه في البرازية حيث قال دعواه الاجتماع يصح في الاخوت
لا في العمة وبنات العمة لان ثبوت الولاية لذوى الارحام مختلف فيه وقال في شرح الطحاوي
جعل الخلاف في الكل لا في الام والحالة فقط حيث قال ان لم يكن لها من العصبية احد ولو
العلاقة فذوى الارحام الاقرب فالاقرب وعن محمد بن ابي ذر ذوى الارحام ولاية وفيه
المشافي الاقرب من ذوى الارحام الام ثم البنت ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن
ثم الاخوت لاب وام ثم لاب ثم لام ثم اولادهم ثم العتقات ثم الاخوات ثم الخالات ثم بنات
الاعمام قال وينبغي بما في شرح الساقى ان الام مقدم على الاخوت وعليه اكثر المتأخرين
لان الام اقرب من الاخوت وولاية النكاح على القرابة الباعثة على الشفقة ولهذا اختلف
ومرآهم بن ذوى الارحام ههنا ليس ما ذكر في الفرائض من انه اقرب ليس بنى سيم وعصبية
بل مرآهم ذات قرابة غير العصبية بقرينة مقابلته بالعصبية ولاد عالم الام والبنت بن
ههنا مع انها من اصحاب الفروض على ما بين في الفرائض وقد مر جمع ذوى الارحام بهذا
المعنى في خصائص البرهان ثم لولدا الام اى الاخ والاخت لام ذكوره وانا ثم سواء ثم لذوى
الارحام من اولاد ولد الام ثم العتقات ثم الاخوات ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم اولاد العتقات
والاخوات والخالات والمراد بن ذوى الارحام في كلام المصنف ما ذكر في الفرائض لانه صرح ذكر
اصحاب الفروض بعد العصبية من الام ونحوها ولم يصرح ما يدرى تحت ذوى الارحام الاقرب
ليس بنى سيم ولا عصبية بخلافه فان ذكرناه من شرح المشافي وشرح الطحاوي على ما عرف
الاقرب فالاقرب على ما ذكرناه التزوج مبتداه خبر مقدم عليه من قوله فلام عند الاعمام
والجهد الفاسد اولى من الاخوت عن علي في قاضيان والخلاصة والبرازية والظاهر ان
عكسه لانه من ذوى الارحام خلافا لحد قال ولانه نكاح الصغيرة الى العصبية الى بول العتقات
وعصبية ثم الى القاضى وليس ان ذوى الارحام اى غير العصبية ولاية النكاح لقوله عليه السلام
النكاح الى العصبية والام للجنس اذ لا عهد فيعنه صرح بنى النكاح في جنس العصبية ولا
العلاقة عصبية ولا يجرى ان ولاية النكاح نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو الحق
بالقرابة الباعثة على الشفقة والام ونحوها مما ذكره محققها وما رواه محمد بن ابي جعفر
العصبية فلا ينفى ثبوت الولاية لغيرها عند علمها وابيوسف مع محمد في الاشهر وقاها
والخلاصة قول ابي يوسف مضطرب ثم لولدى المولات وهو من الاعيان على انه انجى ذوات
عليه وانما ثبت فيراثة له لانه مؤخر في الارث عن ذوى الارحام فكذلك في النكاح ثم القاضى
في منشور اى في مكتوبه الذى اعطاه من السلطان ذلك اى تدبج الصغار لقوله عليه السلام
السلطان ولى من لا ولى له والقاضى نائب السلطان ولهذا احتاج الى الصريح الاذنى في ذلك
حتى لو لم يكن ذلك في منشور فزوج صغير ثم اذ ناله السلطان بذلك فاجاز ذلك النكاح

لا يجوز

لا يجوز كذا في الخلاصة عن الفتاوى ثم قال قال السيد الشهيد الصحيح عندى انه يجوز كما اذا
امر الرجل بغيره ان يتزوج وقد كان العبد تزوج قبل ذلك فاجاز ذلك النكاح جازا احتقانا
وقه اشارة الى ان الوصى ليس له ولاية تزويج الصغيرة والصغيرة فيه تفصيل فافهم
والوصى لا يملك نكاح الصغيرة والصغيرة اوصى اليه الاب بذلك او لم يوصى وروى هشام عن
ابح وهو قول مالك النكاح اوصى اليه الاب جاز تزويج الصغيرة والصغيرة وقال ابن ابي ليلى هو ولى
والوصى انتهى وفيه القدر ليس لوصى الصغيرة ولاية تزويجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح
الا اذا كان الموصى عتق رجلا في حياته فزوجها الوصى به كالوكل في حياته فزوجها الوصى
تزوجها وان لم يعتق لم يزوجها لانه اذا نكح الوصى فزوجها الوصى لا يزوجها الوصى
وهي المقيمة من ابنه لا يجوز كالوكل مطلقا اذا زوج موكلته من ابنه بخلاف ما ذكره اولا
لان لفظة القاضى حكم منه وحكم لابنه لا يجوز بخلافه فزوج الولى كذا في فتح القدير والاصح
من الاولياء التزوج اذا كان الاقرب غائبا بحيث لا يتصل بالحق الخاطب اى الطالب
للتزوج جوابه اى جواب الاقرب وقال في رد المحتار لا يجوز تزويج الاب بعد لانه ولاية
الاقرب قائمة لانها ثبتت حقالة ميانة للقرابة فلا يسقط بغيره حتى لو زوجها فيما كان من
المكان جاز بالاتفاق قلنا ان هذه الولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا يتنفع
بها فهو ضار الى الابعد وهو مقدم على السلطان عندنا كما اذا كان الاقرب محضرا او
رفيقا او كافرا او صغيرا فان الابعد مقدم على السلطان ههنا فكذلك عند غيبته ولو زوجها
الاقرب فيما كان من المكان فخواره ممنوع ولو سلم فلا بد بعد القرابة وقرب التدبير والاقرب
عكس ذلك فمركز منزلة ولتين متساويين فايها عقد نفذ ولا يرد وهذا الخلاف فيها
اذا غاب الاقرب وانما اذا منع الاقرب عن التزوج بالحق الخاطب فولاية النكاح تنقل
الى الابعد بالاتفاق على ما في الخلاصة والبرازية وفي فتاوى مشايخ الاسلام اذا تزوج الام
الصغيرة بغير إذن وليها الاقرب اعنى العم وهو في مسافة يوم فللمم فسخ النكاح وتزوج
الصغيرة الى غير وقيل في تفسير الغيبة مسافة سفر وقيل بحيث لا يصل القوافل اليه فانه
الامر واختاره القدرى واصح هو الاول واختاره الامام الشخصى ومحمد بن الفضل لانه
لا نظر في بقاء ولاية حين غاب غيبة منقطعة لعدم الاستعانة به ولهذا قال لو كان
الاقرب مخفيا في البلدة لا توقف عليه لعدم الفائق في الوقت ولا يبطل ما علق الابد
بموه اى عود الاقرب لمصالح المصلحة تامة وانما يبطل بعوده ولاية الابعد ولو زوجها
وليان متساويان كاخوين او عتيقين لاب وام فالعبرة بالسبق لا بولادة المولى بولاية
تامة وفي الحاوى القدسي واذا كان وليان في درجة كالاخوين والعتيقين فكل واحد منهما
ان يستقل بنفسه في العقد فان زوجها كل واحد منهما من رجل ولا يدرى ايها اسبق
فسخ النكاح وان علم الاول جاز ذلك ولحق الثاني في ذلك اولا وهذا اذا كان تزويجها
بامرهما فان كان بغير امرها واذا نكحها ان تحتار اى اسكاحين شادت وان كانا عتقا
ساكرا واحد منهما من رجل آخر ولا يعلم ايها اقل بطلان العقدان لعدم امكان تفويضهما
معا ولا لاحدهما لعدم المرحم ويصح كون المرأة وكيلة في النكاح لانها اهل العقد
اذا كانت كمن لا يزوج نفسها لموكلها لما في وكالة الخلاصة ولو وكل الرجل
امراة بان تزوجه امرأة فزوجت نفسها منه لم يجرى في قولهم جميعا كالموكلت امرأة فلا

بان تزوجها من رجل فزوجه من نفسه او من ابنه صغير لا يجوز وفيها ايضا رجل وكل
 رجل بان يزوجه امرأة فزوجه بنته ان كانت صغيرة لا يجوز وان كانت كبيرة فكذلك
 فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما يجوز وكذا كل من لا يقبل شهادته لها على هذا الخلاف وكذا
 لو زوج موكلته من ابنه بالغ او ابوه ففعل هذا الخلاف **فصل في بيان الكفاءة**
 وقد ذكرنا ان الفرق الحاصلة بعد ما فسخ لاطلاق ويحتاج فيه الى توضيح العاقل حتى لو لم
 يدخل بها لاشي لها من المهر وان دخل بها فلها المهر والعقد وحسب الاعراض في الفسخ
 الى الولي محارم او لا على الصحيح كذا في الخلاصة ويدل على ان حق الاعراض الى الاولياء ما
 ذكره في الخلاصة امرأة زوجت نفسها من رجل ولم يعلم انه عبد او حر فاذا هو عبد ما دون
 له في النكاح ليس لها الخيار وانما الخيار للاولياء ولو تزوجها الاولياء برضاها لم يلزم
 ان يخرجوا عبد ثم علموا لاحدا ولا حدم ولو اخبر الزوج انخر والمصلحة بحالها كذا في الخيار
تعتبر الكفاءة اي عند ابتداء العقد حتى لو زالت الكفاءة بوجه بعد العقد لا يضر لانقاده
 صحيحا نانا فذا في النكاح لقوله عليه السلام لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن
 الا من الكفاءة رواه جابر ولا في مصالح النكاح لا ينظم الابن المتكافئين عادة لان
 الشريعة تاتي ان تكون فراشا للتمسك فلا بد من اعتبارها من جانبها بخلاف جانبها لان
 الزوج مستغنى فلا يفيظه دناءة الفراش وفي الجوز من الجارية الصحيح ان الكفاءة غير
 من جانبها عند الكل **نسبا** لا يقع به التقاخر وفيه خلاف مالك والثوري لقوله عليه
 الناس مواسية لا فضل العربي على عجمي انما الفضل بالتقوى قلنا ذلك في حكم الاخرة
 والنكاح من احكام الدنيا والعرب يتفاضلون بالنسب ففرق بين وهو النكاح كناية وقوله
 فخير من مالك بعضهم اكفاء بعض كيف كانوا حتى ان القرشي الذي ليس بها شيء يكون اكفا
 لها شيء منهم لان النبي عليه السلام زوج ابنة عثمان وكان قرشي مولى لها شيء وكان
 رسول الله قرشيها شيء وما روي عن محمد انه لو تزوجت قريشية من اولاد الخلفاء
 قريشيا ليس من اولادهم فلا وليا حتى الرد محمول على تقطيع الرل للاقفة لا على اعدام اصل
 الكفاءة وغيرهم اي غير القرشي من العرب ليسوا اكفاء لهم بل بعضهم اي العرب غير القرشي
 اكفاء بعض لقوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن بطن والعرب بعضهم
 اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل والمراد بالموال استقام
 والاعراب وانما سمي بهم موال لان بلادهم فتح عنوة بايدي العرب وكان العرب يستقامون
 فاذا تركوهم احرارا فكانهم اعنقوهم ولم يعتبر القفاصل بين قرشي وبعضها مع بعض وعربي
 بعضها مع بعض الا نصارى والمهاجرى سواء وانما قال في الموال رجل برجل اشارة الى
 ان النسب غير معتبر فيهم لانهم ضيعوا نسبهم وانما التقاخر فيهم بالاسلام والحرية
 وهو باهله بن قيس بن سعد بن عجلون من العرب ليسوا كفوع غيرهم من العرب لشهرتهم
 عند العرب بالخفاصة والدنائة وتعتبر اي الكفاءة في العجم اسلوما وحرية لانها
 لانهم يقتضون بها دون النسب لانهم ضيعوا نسبهم فلا يكون كفوعا العرب الا
 الا ان يكون عالما او جيبها على ما في شرح النفاية عن المصنفات وفي الخلاصة الكفاءة
 بين الموالى تعتبر بالاسلام لا بالنسب ومارده بالموال غير العرب كما ان المراد بالجم
 ههنا غير العرب قبل بنفسه او حر بنفسه ابو اي ابو كل منهما كما في قوله في قوله

لنظها اباء لما ذكرناه من ان الاكثر من الاثنين ليس بغيره وتعتبر ديانة عندهما لانها من اعلى
 المفاخرة والمرأة تعتبر بنفس الزوج فوق ما تعتبر بصفة النسب فكانت الديانة اولى بالاغتيا
 من النسب فلو طلقه لان الديانة من امور الاخرة فلا يثبت عليها احكام الدنيا الا اذا
 كان يضرب على حقها بعرض الكف ولا يسخ منه او يخرج الى الاسواق مسكرا فيلعب به
 الصبي في لا يكون كفوا الصالحة وعن ابو يوسف انه ان كان مملوكا بالفسق فيكون كفوا وان
 كان مشرفا فهو كفوا فليس فاسقا كفوا لبنت صالح وان لم يعلم فسقه في اختيار الفضلي
 وفي النزاهة رجل زوج بنته من رجل طلقه مضطرا لا يشرب مسكرا فاذا هو من
 فقلت البنت بعد الكبر لا رضى بالنكاح ان لم يكن ابوها يشرب المسكر ولا عرف به
 وغلبة اهل بيته صالحون فانكاح باطل بالاتفاق والمختلف فيه بين الامام ومات
 ما اذا علم الاب عدم الكفاءة ومع ذلك تزوجها منه ثم قال امرأة زوجت نفسها باء
 اشتراط الكفاءة ولم تعلم انه كفوا املا ثم بان انه ليس بكفو ليس لها الفسخ والاولياء
 طلب الفسخ مالم تلام منه ولا يتصل حتى الاولياء بالسكوت وان طال وتزوجها الاولياء
 برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة ثم علموا لاحدا ولا حدم اذا اخبرها بالكفاءة او شرطوا
 ذلك ثم علم بعدم الكفاءة لم الخيار انتهى واختلفوا في اعتبار الكفاءة بالعقل كذا في
 الخلاصة ويعتبر مالا وهو ان يكون مائلا للمهر والمنفعة في ظاهر الرواية حتى ان
 لا يملكها واحدها لا يكون كفوا اما المهر فادته بدل البضع فلا بد من ابقائه واما
 النفقة فلا تروا الا زواج ودوامها وفي الجوز نقلا عن المجتبى والصبي كفو
 بغناء ابوه وهو الاصح يعني بالنسبة الى المهر واما في النفقة فلا يقدح في بغناء
 ابوه لان العادة ان الابناء يحملون المهر عن الاباء ولا يحملون النفقة وفي نقلا
 عن المجتبى ايضا والصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا لها
 وقد اختلفت الصحيح والصحيح المجتبى اظهر انتهى والمراد بالمهر قدر ما تقدره على التحمل واليه
 اشار بقوله فالعاجز عن المهر المجمل والنفقة وحكم العاجز عن كلاهما علم منه بطريق
 الاول والمراد بالنفقة ان يكسب كايوم قدر النفقة وقدر ما يحتاج اليه من الكسوة
 وقيل نفقة شهر وقيل ستة اشهر وانما تعتبر القدرة على النفقة اذا كانت المرة كبيرة
 او صغيرة تصلح للجماع اما اذا كانت لا تصلح لا تعتبر القدرة على النفقة كذا في الخلاصة
 وفيها ايضا اذا كان يجد نفقة المرأة ولا يجد نفقة نفسه فهو كفوا لها غير كفو للفقيرة
 والقادر عليها كفوا لذات اموال عظام عند ابو يوسف وهو الصحيح خلافا لها في غير
 رواية الاموال قال ان من ملك النفقة ليس كفوا للفاقة في المال لان الناس يتفاضلون
 بالمال ويعيرون بالفقر ووجه الصحيح ان المال لا ثبات له لانه عاود وارجح وقيل ان
 كان ذاجاه كالسلطان والعالم يكون كفوا وان لم يملك الا النفقة لان الخلق يجبر به
 لان شرف العلم اقوى وارفع وهذا قالوا الفقيه الجهمي يكون كفوا للعربي الجاهل وفي
 الخلاصة البكر اذا زوجت نفسها من صبي ورضي وليها ولكن الصبي ليس له طاعة للمهر
 ولكن قبل ابوه النكاح وهو غي جاز النكاح والزواج كفوها وتعتبر حرفة اي صنفه
 عندها وعن الامام ابي حنيفة في رواية انه لا يعتبر وهو الظاهر حتى يكون البطل
 كفوا لغيره وفي رواية قال الموالى بعضهم اكفاء لبعض الا الحالك والجحام وعن ابو يوسف

في رواية اخرى انه لا يعتد بالانقضاح كالحجاء والمالك والداغ ووجهها ان انما يتقرر
بشرط الحرف ويتغيرون بدلتها ووجه القول الاخر ان الرقة ليست بلازمة ويمكن
القول من القسيسة الى القسيسة وفي الخلاصة عن المحيط الكفاءة بين الزوجين لا يقتضي
وليس للولي ان يطالبه بالتفريق الا ان كانت بنت حلال قد عدها حلالا او كما يعرف
لا لاقدام الكفاءة بل لتسكين الفتنة فحالتك او حجام او كما هو ووجهه غير كفاية
او صراف او وزن وبه يبقى اقل من ثلثي المهر ولو تزوجت المرأة للمكافاة نفسها
من غير كفو بلا ولي فلولي واختلف في الولي ههنا قيل المراد به الحارم وقيل انتم
الحارم وغيرها وهو الصحيح على ما في قاضيهان وللخلاصة ان يفريق بينهما قبل الدخول
وبعد ما لم تدم منه على الصحيح ولكنه لا بد ان يكون التفريق عند القاضي لانه لا يفسخ
طلاقا على ما ذكرناه فلو كان التفريق قبل الدخول والخلو يسقط كل المهر ولا حاجة
عليها وان كان بعد الخلو كان عليه كل المهر ونفقة العون ولو طلقها قبل الدخول
القاضي والدخول بها كان لها نصف المهر المستمى بناء على ان هذا النكاح انقذ
صحيحا في حق احكامه من ارض وطلاق الى ان يفريق القاضي بينهما والفرقة لا يكون
طلاقا كذا في الزيلعي وهو جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن انه لا يعتد بها
وعليه فتوى قاضيهان على ما صرح به في اول الفصل وفي الخلاصة عن النظم تزوجت
المرأة غير كفو وفريق بينهما بعد الدخول والزمة المهر والزمة العقد ثم تزوجت
في العدة كان عليه المهر ثانيا كاملا وعليها عتق مستقبله عندها خلافا لمراتب
على ان الدخول في النكاح الاول دخول في النكاح الثاني عندها خلافا لما فيها
بقية العدة الاولى عنده وفي الخلاصة ايضا المرأة اذا زوجت نفسها غير كفو
هل لها ان تمنع نفسها حتى ترضى الاولياء اقل القسيسة ابو الليث ان لها ذلك وان
كان خلاف الرواية وكثير من مشايخنا اختلفوا بظاهر الرواية انه ليس لها ان تمنع
نفسها وعلى فتوى القسيسة مشي قاضيهان وكذا لو نقصت عن مهرها فيما اذا
تزوجت نفسها كفوها بلا ولي له اي للولي ان يفريق عند القاضي ما لم تدم منه دفع
العاد عن نفسه ان لم يتم اي الزوج مهرها هذا عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
ههنا حتى لا اعتراض لانها تفرقت في حق نفسها لا في حق الولي باعتبار عدم انتقامه
عن مهر المثل لانه يعتبر بنقصانه عنه فصا وكعدم الكفاءة فاذا فارقها قبل الدخول
فلا مهر لها وان فارقها بعد فلها المستمى وكذا اذا ماتت ارضاها قبل التفريق وبه
اي قبضت الولي المهر وبجهيزته وطلبه اي طلبها الولي الزوج بالنفقة او المهر
في تزويجها غير كفو ونقصا للمهر لا سكونا عن المطالبة بالتفريق وان طلق ذلك
الى ان تدم منه وان رضى احد الاولياء فليس يفترق من الاولياء ممن هو في درجة او
اسفل منه الا اعتراضا في المرافعة الى القاضي ليفسخ واما من فرقته من الاولياء
في الولاية فله حق الاعتراض على ما في شرح التتائية فصل في تزويج الفضولي
ووقف تزويج فضولي من احد الجانبين او فضولين من الجانبين والفضولي من ادب
النكاح او قبله لغيره بغير اذنه او نفسه وليس اهله فيه نكاح العبد والاعوان
بغير اذن المولى ان قلنا انه فضولي والا فهو ملحق به في حكمه والاصل ههنا ان كل

عقد مد من الفضولي وله مخير بين العقد انقذ موقوفا وما لا يجيز له بطل في الحال
كما اذا كان تحت حرة ووجه الفضولي امة او اخت امرأة او كانت تحت اربع نسوة
فتزوجه الفضولي خامسة فان العقد فاسد وهذه المواضع وقع باطلا ولا يتوقف على اجابة
احد حتى لو زال المانع بان ماتت امراته واجاز العقد لا يجوز وكذا الزوج حرة خمس وعقد
واحد ليس له ان يميز في بعضهن وعلى هذا الوباغ القسبي ماله بغير فاحش ونقض الفضولي
في حق القسبي والمجنون او زوج المكاتب عديم كان باطلا ولا يتوقف على اجابة احد
حتى لو بلغ القسبي او عتق المكاتب ووافق المجنون فاجازه لم يجز لعدم المجزء عند العقد
فلان المكاتب اذا فككت بملك ثم عتق او وكل رجلا بعتق عديم ثم اجاز هذه الوكالة
بعد العتق او اوصى بعين ماله ثم عتق فاجاز الوصية فانه يقع كل من الكفالة والوكالة
والوصية وان لم يكن لها مجزء حال وقوعها وهذا لان كفالته بائنة في حق نفسه نافذة
عليه لانها التزام المال في الذمة وذمته مملوكة له قابلة للالتزام وانما لا يظهر في
الحال الحق المولى فاذا زال المانع بالعتق ظهر مرجيه واما التوكيل والوصية فلا اجازة
فيها انشاء عقد لانها ينفذ بلفظ الاجازة والانشاء لا يستدعي عقد اسبقا الا ان
انه لو قال لرجل اجرت ان تطلق امراتي او تعتق عبدي وان يكون وكيل في ذلك كان
توكيلا صحيحا ثم هذا عندنا وقال اشافني ان يقرقات الفضولي كلها باطلة لا تتوقف
على الاجازة لان المباشر لا يقدر على اثبات حكم العقد وهو الملك لعدم الولاية فيلغو
لعدم الفاعل ولما ادوى بود او ادان النجاشي زوج ام جيبية النبي عليه السلام ففوض
وامهرها عنه اربعة الاف درهم وبها بيع شرجيل فقبل النبي عليه السلام ولان هذا
عقد صدر من اهله وهو عاقل بالغ مصافا لمحل وهو ابي من بنات آدم ليست بحرم ولا
معتقة ولا مشركة ولا ذميمة على الاربع وكل عقد كذلك يجوز الا ان يتوقف على الاجازة
ثم عقد عنه فلا يلحقه الضرر فاذا اجازته بالقول والفعل كطلب المهر قبوله وطلب النفقة
قبولها والتكليف له بخلاف قبول الهدية فانه ليس باجازة وكقولها اجرت ونعم صنعت
وبارك الله لنا والاجازة بالفعل بسوق المهر اليها ولو بعث اليها هدية او عطية لم يكن
لعدم اختصاصها بالنكاح بخلاف سوق المهر وكعبت الزوج شيئا من المهر الى ابالقة
او الى الولي واختلف في اشتراط وصوله اليها فقد من اول العقد بطريق الاستناد وهل
يملك الفضولي فسخ العقد قبل الاجازة في الرابع والعشرين من العادى ان الفضولي في نكاح
النكاح لا يملك فسخ النكاح قبل الاجازة بخلاف ابي حنيفة فان الفضولي في نكاح ابي حنيفة يملك
فسخه قبل الاجازة والفرق ان في ابي حنيفة يملكه المهر فثبت له حق الرجوع كيلا يتقرر بخلاف
النكاح فان الموقوف فيه يرجع الى الموقوف له لا الى الفضولي فلا يملك الرجوع انتهى قلت
هذا في الفسخ قصدا واما الفسخ من غير قصد الفضولي ففي قاضيهان العاقدون في الفسخ
اربعة عاقد لا يملك الفسخ لابل الفعل ولا بالقول وهو الفضولي اذا زوج رجلا امرأته بغير
امر ثم قال ففسخ لا يفسخ وكذا الزوج حرة اخت تلك المرأة يتوقف الثاني ولا يكون فسخا
للاول وعاقده يفسخ بالقول ولا يفسخ بالفعل وهو الوكيل رجل وكل رجلا لزوجته امرأته
بغيرها فزوجته تلك المرأة وفاطمة عنها فضولي فان هذا الوكيل يملك الفسخ بالقول
ولزوجته اخت تلك المرأة لا يفسخ العقد الاول وعاقده يملك الفسخ بالفعل ولا يملك

بالقول مسودة رجل زوج رجل امرأة بعين امرأة ثم ان الزوج وكله ان يزوجه امرأة بعينها
 فزوجته اخت تلك المرأة ينفسخ نكاح المرأة الاولى ولو فسخ ذلك العقد بالقول لا يصح
 فسخه وعاقده بملك الضحك بالقول والفعل جميعا مسودة رجل وكل رجل يزوجه امرأة بعين
 عينها فزوجته امرأة وخاطب عنها ففوضوا فان فسخ الوكيل ذلك العقد صح فسخه ولو زوج
 اخت تلك المرأة ينفسخ العقد الاول انتهى ويتولى طرف النكاح وهما الايجاب والقبول واحد
 غير فوضوا بان كان وليا من الجانبين كمن زوج ابن ابنه بنت ابنه الاخران يقولون زوجة
 فلان فان فلو لم يزوجها الى كماله بالقبول او وكيلها منها كمن وكله رجل بالزوج ووكله
 امرأة به ايضا فزوج احدهما بالاخر او وليا واصيلا كمن زوج بنت عمه الصغيرة من نفسه
 او وليا من جانب ووكيل من جانب آخر كمن وكله رجل بان يزوجه ابنته فزوجها بها او
 وكلته امرأة ان تزوجها من ابنه او وكيله واصيلا كمن وكلته امرأة بان يزوجه من
 نفسه فزوجها انما قلنا من نفسه لانها لو وكلته بالنكاح مطلقا لا يملك التزوج من
 نفسه كما في نكاح قاضيهان وقال زفر والشافعي لا يتولى واحد طرف النكاح اصلا كما
 لا يتولى طرف البيع قلنا ان العاقد في النكاح لغيره ومعه حتى لا يرجع حقوق النكاح اليه
 والواحد يصلح مبرا عن الجانبين والعاقد في البيع اصل حتى يرجع حقوق البيع اليه
 والواحد لا يصلح اصيلا من الجانبين لتباين الحقوق لان كون الواحد مطا لباين
 يكون مطا لبا ومسلما ومتسلما ولا يتولاها ففوضوا ولو من جانب اى لا يتولى واحد
 ففوضوا طرف النكاح بان كان فوضوليا من الجانبين كمن قال ففوضوا زوجة فلانة من
 فلان وها غايبان او كان ففوضوليا من جانب اصيلا او وكيله او وليا من جانب
 كمن قال ففوضوا اشهدوا اني قد تزوجت من فلانة او لابني او لوكلي او المرأة تط
 اشهدوا اني تزوجت من فلان وفلان غائب فاذا سمع الغائب وقبل لم ينفذ ولكن
 هذا فيما اذا تكلم ففوضوا بكلام واحد واذا تكلم بكلامين بان قال ففوضوا زوجة
 فلانة من فلان او من نفسي وقبلت منه ففاز موقوفا بالا شقاق على ما صرح في فتح
 الوقاية لعلاء الدين الاسود عن الكافي وكذا يجوز موقوفا بالا جماع فيما اذا قبله
 ففوضوا آخر على ما في النهاية والعناية لان الفوضوليين يتولى طرفي النكاح بالا جماع
 على ما صرح به الامام المحبوبي كما اذا قال ففوضوا زوجة فلانة من فلان وقبل ففوضوا
 آخر وهذا عند ابي وعبد خلافا لابي يوسف قال الفوضول الواحد يتولى طرفي النكاح
 لانه لو كان مأمورا بالنكاح من الجانبين نفذ عقده فاذا كان ففوضوليا منها جاز
 ايضا موقوفا لان كلام الواحد عقد تام في النكاح باعتبار اذن ابتداء كذا باعتبار
 الاجازة انتهاء لان الاجازة الاصة كالوكالة السابقة كما في المثلع والطلاق الاعتناف
 على مال فان الزوج اذا قال طالعنا ماري على كذا وهي غايبة فبلغها الخبر قبلت في مجلسها
 جاز بلا شقاق وكذا الطلاق ولا عتاق على مال ولها ان الوجود بشرط العقد لا بشرط
 حالة الضرر حتى ملك الزوج قبل قبول الاخر وبطل بالقيام قبل قبول الاخر ولو كان
 عقدا تاما لم يكن كذلك فكذا حالة الغيبة لان الدال على ذلك المعنى هو الصيغة وهي
 لم تختلف وبشرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع فبطل عقد ولم ينفذ
 بخلاف ما مر من الجانبين فانه ينتقل كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفوضوليين عقد

ولو امر ان يزوجه امرأة بلا تعيين لانه لو عينها وخالف الوكيل امره لا يجوز بالاتفاق
 الخالفه فزوجته امة اى امة الغير لانه لو تزوجه امة نفسه لا يجوز بالا جماع للتمتع لا يصح
 عندها الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهذا الزوج بالكفا كذا في
 الزيلعي وهو الاستحسان وعند الامام يصح وعلى هذا الخلاف لو تزوجه عيما او مقطوعة
 اليدين او رققاء او مغلوقة او مجتنة لها ان لفظ امرأة مطلق والمطلق ينصرف الى المتعارف
 كما في التوكيل بشراء النعم والجديت بتقيد بايامه وكالتوكيل بشراء النعم حيث يتقيد بالتي
 للقيم وبالمطبخ للمساخر ولا يباح ان العرف مشترك فان الانسان يتزوج الكفو وغيره
 طلبا لتحقيق المرأة فلا يجوز تعيينه وابطال اطلاقه او هو عرف على ان يصلح مقيدا
 لاطلاق اللفظ كما اذا طلع لا يلبس ثوبا او لا ياكل لحما فليس حراما واكل لحم خنزير او طعم
 انسان يحث لاطلاق اللفظ وتناوله اياه لغة وان كان العمل بخلافه بخلاف ما
 لو طلع لا يركب دابة وكبا ناسا فانه لا يحث لان لفظ الدابة في العرف لا يتناول
 الانسان فيصلح مقيدا لاطلاقا لكونه عرفا لفظا ولفظ المرأة يتناول المرأة والامة على
 سواء حتى لو طلع لا يتزوج امرأة فزوج امة يحث والعرف في التوكيل بشراء النعم والجدي
 والنعم مستمر وفي المرأة مشترك واما لو تزوجه صغيرة لا يباح مع مثلها او زوجة اخته الكبيرة
 فيجوز بالا جماع على الصحيح لتناول اسم المرأة عليها ولجريان العرف في تزوجها ولا تهم فيه
 ولو تزوجه ابنته الكبيرة لا يجوز عند ابي حنيفة لانه في تزوجها كذا في الزيلعي وفيه
 عن المنقذ انه وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوج ابنته الصغيرة او بنت اخته الصغيرة
 وهو وليها لم يجر للثمة وكذا وكل رجل امرأة ان تزوجه امرأة فزوجته نفسها لم يجر
 وكذا لو وكلت رجلا ان يزوجهها فزوجها من نفسه للثمة والحاصل ان المطلق مقيد
 بغير مواضع التهم عنده لامرهما وكذا وكله يتزوج امرأة بعينها يجوز تزوجه تلك المرأة
 بغير يسير بالا جماع لعدم التهمة وجريان العرف وكذا بالعين الفاحش عند ابي حنيفة
 التهمة خلافا لما لان المطلق مقيد عندهما بالعرف ولا عرف ههنا ولو امر ان يزوجه
 سوداء فزوجته بيضاء او بالعكس لا يجوز للخالفه وكذا لا يجوز لو امر بالحرقة فزوجه
 امة او بالعكس للخالفه على ما في البحر بخلاف ما لو امر ان يزوجه عيما فزوجته بصيرة
 فانه يجوز لان الخالفه الى الغير الذي لا بد منه فلا يبعد مخالفا والعرف جار فيه والتمتع
 مستقبة ومعنى لا يجوز ههنا لا ينفذ النكاح في الحال الا ان يجيزه قال في قاضيهان و
 الوكيل من قبل المرأة اذا زوجها من ابنه او ابنه يجوز في قول ابي حنيفة واذا زوجها من
 ليس بكفو طحا قال بعضهم لا يصح عند الكل وهو الصحيح وان كان كفوا الا انه اعمى
 او مقعد او صبي او معتوه فهو جائز وكذا اذا كان خفيا او عينا ثم قال في امرأة
 وكلت رجلا بالتصرف في امورها فزوجها من نفسه لا يجوز لانها لو وكلته بالنكاح
 لا يملك التزوج من نفسه ففوضوا اولي واذا وكل رجلا ان يزوجه فلانة بالقدوم
 فزوجها اياه بالعين ان اجاز الزوج جاز وان رد بطل وان لم يعلم الزوج بذلك
 حتى دخل بها فالحياء باق ان اجاز كان عليه المستحب لا عين وان رد بطل النكاح
 ويجب مهر المثل ان كان اقل من المسمى والايجاب المسمى انتهى وكذا الحال فيما اذا
 وكلت المرأة بالنكاح باغت فزوجها باقل من الف وفي فتح البكر لو كانت المرأة

هي الموكلة وسميت لفراؤها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجك بدينار
وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لم يوكله بدينار في الخيار ان شاءت اجاز
النكاح بدينار وان شاءت ردتته ولها مهر مثلها بالغا ما بلغ ولا نفقة علق لها
وان كذبها الزوج فالقول قولها مع يمينها فان ردتت جنا في الجواب بحاله انتهى وهكذا
في المضيقان والخلصة ولو تزوج امرأتين في عقد لا يلزم واحدة منهما لان ففوق
فيما لم يلقه امر ولا وجه الى تنفيذها غير عين للجهالة وعدم الفائدة اذ لا ينفذ
حل الوطع ما لم يتعين ولا الى تعيين احدها لعدم الاولوية فاما ان يختار التزويج او
يجوز نكاحهما او نكاح احدهما ايتهما شاء لانه يجوز الجمع بينهما غير انه لا ينفذ بغير
رضاهما لانه كذا في التزويج وكان ابو يوسف يقول او لا يصح نكاح احدهما
بغير عينها والبيان الى الزوج لان المأمور قد امثل امر في احدهما ولا يبعد ان يكون
احدهما منكوحا والاخرى غير منكوحه كما لو طلق احدى امرأتين بغير عينها ثلثا وقال
شمس لائمة وهذا ضعيف لانه انما ثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط وما لا
يحتمل التعليق بالشرط لا يثبت في المجهول لانه تعليق بالبيان والنكاح لا يحتمل بخلاف
الطلاق ثم رجع عن هذا الى قولها وعلى قوله الاول ان مات الزوج قبل ان يختار احدهما
كان الميراث ومهر احدهما بينهما لهما وعليهما عدة الوفاة وانما قد يقع لانه
لو تزوجها بعقدتين فالاول نافذ والثاني موقوف كما لو امر ان يزوجه فادته فزوجه
واخرى معها في عقد واحد فانه جائز نكاح فادته للامره ونكاح الاخرى موقوف على اجازة
لكونه فضوليا فيه ولو تزوج الاب والجد الصغیر والصغيرة بعين فاحش في المهر ومن
غير كفوفهما ما عند ابي حنيفة فانه لا يفي بزوج الاب والجد عند عدم الاب الصغير
بزيادة المهر فاحشا او الصغيرة بنقصان مهرها فاحشا جائز عند القريب القرابة وهو
النظر والحكم بما دل على الدليل وفي النكاح مقاصد يزيد على المهر والكفاة من حسن الخلق
وكرم العشرة ولطافة الصحبة الى غير ذلك ولا يجوز عندها لاث ولايتها مقيدة بالنظر
فند فواء يبطل العقد ولا نظير في زيادة المهر وحطه فاحشا والختار قوله على ما
ذكره وكذا الحال في مسألة الكفو وليس ذلك في التزويج بعين فاحش ومن غير كفوف
غير الاب والجد اي من الاولياء لعدم قرب القرابة وهو دليل النظر والذي ظهر منه ان
تزويج غير الاب والجد الصغيرة الصغيرة بعين فاحش او من غير كفوف لا يصح بل يبطل منه وعندها
جميعا وقد وقع في كثير من الكتب في هذه المسئلة ان النكاح باطل والظاهر منه ان يبطل
وقال شيخه صدر الشريعة في هذه المسئلة لو فعل الاب والجد ذلك لا يكون للصغيرة الصغيرة
حق الفسخ بعد البلوغ وان فعل غيرها فلمهما ان يفسخا بعد البلوغ انتهى والذي ظهر
ان تزويج غيرهما الصغيرة الصغيرة بعين فاحش او من غير كفوف صحيح ولكن يثبت لها جازا
الفسخ بعد البلوغ ويرد في اصلاح الايضاح وقال انه وهم ويؤيد ما ذكره صدر الشريعة
ما في الظاهرية حيث قال يفرق بينهما ولم يقل ان التزويج باطل وفسرها صاحب الدرر في
في هذه المسئلة ان النكاح باطل بقوله اي يبطل وقال في الجوهري هو الحق اي ما ظهر من صحة
الشريعة والظاهرية والذخيرة وهو الحق وفي القهستان يصح تزويج غير الاب والجد
بعين فاحش على ما في الجواهر وبغير الكفو على ما في الجامع قد يصح قول الشارحين انه لا يصح اصلا

وانه باطل

وانه باطل وكذا قال في التلويح انه لم يوجد رواية اصلا لصحة النكاح في هاتين الصورتين
فانه غير صحيح لوجود الرواية على صحته والمآصل انهم اختلفوا في هذه المسئلة قال بعضهم
ان العقد صحيح ولها جازا والبلوغ والزيادة والنقصان فاسد فيرجع الى مهر المثل وقال
بعضهم ان العقد باطل واخاره الامام الشافعي في غير الاسلام وصاحب الهداية **باب المهر**
وهو من احكام النكاح لانه يجب بالعقد الصحيح وما يجب بالشئ ويرتبه عليه يكون له حكمه
ويقال له الصداق والعقار ايضا انما قلنا بالعقد الصحيح لانه في العقد الفاسد لا يجب
بنفس العقد ولا بالخلوة والى بل انما يجب بالجماع في القبل لافي التبرع على ما صرح به
في الخلاصة يصح النكاح بلون كونه بالاتفاق اي بلا ذكر المهر ومع نفقة وفيه خلاف ذلك
قال لا يصح مع نفقة لانه عقد معاوضة ملك المتعة بالمهر فيفسد بشرط نفق عوضه
كايصع بشرط ان لا يثنى قلنا النكاح عقد انضمام وازدواج على ما يدل عليه معناه
اللفظي فيتم بالمستأنفين مطلقا لقوله نعم فأنكحوا ما طاب لكم فلو شرطنا التسمية
وذكر المهر زدنا على النص ولا يجوز وانما وجب في النكاح لاطهار شرف المحل
لصحة النكاح لقوله نعم لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تستوهن او
تقرضوهن فريضة ومثوقه فان حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون
الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك ذكره لا يمنع صحة النكاح وكذا نفقه
بخلاف ابيع فان الثمن فيه داخل في صلب العقد فلا يصح بدونه واقله عشرة
درهم وزن سبعة مثاقيل مضروبة اولا وقال الشافعي كل ما جاز ان يكون ثمن
في ابيع جاز ان يكون مهر في النكاح لما في الصحيحين انه عليه السلام قال انتمى
ولو قاتما من جديد ولما في الترمذي انه عليه السلام اجاز نكاح امرأة بغلين ولانه
حقها فيكون التقدير ايها ولنا حديث جابر رضي الله عنه قال لا مهر اقل من عشرة دراهم
ولانه حق الشرع حيث وجب شرعا لاطهار شرف المحل فيستقدر بما له خصل وهو عشرة
كما في نصاب السرقه فان قيل هذا خبر واحد لا يجوز الزيادة به على طلاق وقوله نعم
ان يتفقوا بما موافق قلنا زدنا عليه باشارة قوله نعم قد علمنا ما فرضنا عليهم في الزيادة
لان الغرض يعني التقدير فكان المراد بما موافق ما لا مطلقا والحديث بين مقداره
ومارواه محمود على المهر المثل فلو سمي ونها لزم عشرة وقال في لزم مهر المثل
لان تسمية ما لا يصح مهر كما تقدمه كما في تسمية الخنزير قلنا ان فساد هذه
التسمية لحق الشرع وقد صار مقصدا بالعشرة وهي لا تجزى في كونها مهر او ذكر
بعضها لا تجزى كذا ذكره وآما ما زاد على العشرة من حقها فقد رضيت بسقوط
لان الرضى بما دون العشرة رضى بالعشرة ولا معتبر بانعدام التسمية لانها قد رضى
بالتسليم من غير عوض كترما ونفقته ولا ترضى فيه بالعوض اليسير لانهما المنة
فلا يكون انعدام التسمية ذليلا على الرضا بالعشرة فلذلك لم تجب العشرة فيه وانما يجب
مهر المثل فلا يصح قياسه على انعدامه وان سماها اي العشرة او اكثر لزم المسمى بالذخول
والثبوت الصحيحة بمنزلة الوطء والدخول في ايجاب كمال المهر على ما في الخلاصة و
الزيادة والزيادة انما لم يذكرها لانها فيه ما بعد او موت احدكما انما بالدخول في
الدخول يحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البذل وهو المهر كالتسليم المبيع يتأكد به

وجوب الثمن وكذا بالخلوة الصحيحة وأما بالموت فلا تنكح بنته بالموت لأن الموت
لا يبطل وإن شئ بانتهائه يتقرر ويتأكد بجميع مواجبه الممكنة كالادب والعقود والمهر
والنسب وفي النكاح المهر يجب بالعقد ويتأكد بأحدى ثلاث الوطى والدخول
الموت وينبغي أن يزداد راجع وهو وجوب العقد عليها منه فإنه كإساق في العقد ولو طلقها
بأينا بعد الدخول ثم تزوجها ثانيا في العقد وجب كمال المهر الثاني بدو الخلوة والدخول
لأن وجوب العقد عليها فرق الخلوة وينبغي أن يزداد خامس وهو ما لو كان بكارتها
عجز ونحوه فإن لها كمال المهر انتهى ولزم تصفة أى نصف المستحق مجزأ وموطلو بالطلاق
قبل الدخول والخلوة الصحيحة سواء كانت الزوجة صغيرة أو كبيرة وسواء كان المني
عشر أو زائدا عليها أو أقل منها أما في العشرة والزائد عليها فلا تنكح وفي الأقل
خلافه قال بجبا المتعة إذا سمي أقل من عشرة بناء على ما تقدم من منجبه أنه كاف
وقد ترجمناه ثم الأصل ههنا قوله فت وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم وقد تعارض القياسان قياس يقتضي سقوط كل مهر لا بالطلاق
قبل الدخول يعود المعقود عليه سالما إليها فيجب أن يسقط كل البذل كما إذا تباين
أقلا وقياس آخر يقتضي وجوب كل مهر لأن الزوج فوت ما ملكه باختياره وذلك يقتضي
وجوب كل مهر كالمشترى إذا تلفت المبيع قبل القبض في يد البائع وعند تعارض القيسين
رجح المصير إلى النقص وهو ما تواتر أن قيل قد تقررت في الأصول أن عند تعارض الجين
يصار إلى ما بعدهما لاما فوقهما والنقص فوق القياس فكيف يصار إليه بعد التعارض
قلنا هذا النقص خض منه صورة الطلاق بعد الخلوة وتسمية المهر ونحوها لأن الواجب
في الأول كل المهر وفي الثاني المتعة ولا خلاف في أن القياس يعارض مثل هذا النقص
وأما الخلاف في جواز الاحتجاج به بعد التخصيص وقد وجدنا القياس المعارض لهذا
النقص معارضا مثله أيضا فتركنا ورجعنا إلى النقص الذي يقتضي التخصيص وهذا
في الحقيقة عمل بكل واحد من القياسين من وجه في التخصيص فإن القياس المقتضى لوجوب
الكل يعمل به في إيجاب النقص والقياس المقتضى لسقوط الكل يعمل به في إسقاط النقص
وهو مقتضى النقص أيضا وأعلم أن الخلوة الصحيحة توجب كمال المهر والعقد والنسب
والمتعة والمكسب في هذه العقد وحرمة نكاح اختها وأربع سواها والأمة مادامت العتق
ومراعات وقت الطلاق في حقها ألا الاحتجاج والحلل للزوج الأول وفي ترجم البنت عليه
بعد الخلوة الصحيحة بالأم اختلفوا فلا بد من معرفة ما به تكون الخلوة صحيحة ففي الخلا
والبنزانية أن خدمها وهو محرر أو صا ثم عن رمضان ثم طلقها أن تزوج بنتها
عندها خلافه لا يوجب لعدم صحة الخلوة عندها وصحتها عنده قال القدرى
الصحيح أن صوم النفل والنذر والقضاء لا يمنع الخلوة ولا تصح طلاق الغلام
لا يجامع مثله ولا الصغيرة التي لا يجامع مثلهما صغير بقدر وعلى الأبواج ولكن ليس له
شهوة زفت إليه امرأته وهي صغيرة يجامع مثلهما دخل بها لا يجب كمال المهر كالمريض
إذا لم يشته ولو كان معها ثالث لا يصح الخلوة إلا أن يكون الثالث ممن لا يشتر
كصغير جذا أو المعنى عليه أذ دخلها في عتيق وفيه عشر جوارله تصح الخلوة ولو كانت
جارتها فكذا في الصحيح وإن كانت امرأة الأخرى هي الجارية سواء وعمل الولي

مطلب
في مسائل الخلوة
الصحيحة

بخصه الضرة كذا أفق محمد ثم رجع وقال لا يحل ولو كان معها بحقوق مطبق أو منى
عليه أن كان في النهار لا تصح الخلوة وإن في الليل تصح وكذا الأعمى في الأصح ولا تصح
في الطريق إلا عظم وأن معها ثا ثم صحت في الليل والشهاد والكلب العقور يمنع الخلق
وإن لم يكن عقورا قيل أن كان للمرأة منع وإن للزوج لا يمنع وأن خدمها في المسجد
أو الحمام أن يلاصق منع وإن نهارا لا وظلوة المجنونة صحيحة عند أبي حنيفة خلافا لما لو كان
الخلوة بالرفقاء فوجب العقد وكال مهر لأنه يتمكن من الوطى بالفتق وكذا خلوة
المجبوب والعنين لأنهما يتمكنان بالصحق كذا في البنزانية وفيها أيضا الخلوة الصحيحة
في النكاح الفاسد لا توجب العقد ولا كمال المهر وكذا الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح
إن كان المانع حسيئا كالمريض المدنف أو صغيرا أو صغيرا أحدهما وإن كان المانع
فيها شريفا كالمصور والمجنون والاحرام توجب العقد وقيل على الزوج وهو ثا ثم
صحت الخلوة علم أولم يعلم والخلوة ليس لها حكم الوطى في المراجعة فلا يصير مزا
بها ولا في الميراث حتى لو طلقها ومات وهي في عتق الخلوة لا تراث واختلفوا
فإن هل يقع عليها طلاق آخر في عتق الخلوة وقيل نعم وقيل لا وفي البنزانية والخيار
أن يقع وإن سكت عنه أي عن ذكر المهر أو نكاحه أي عن العقد لزم مهر المثل
أي قدره في الدخلة وأما نفس وجوبه فيثبت بيمين العقد بلا توقف إلى زمان الدخول
أو الموت على ما في بحث الخاص من الأصول بالدخول أو الموت أي موت أحدهما
وقال الشافعي لا يجب ثمن في الموت لأنه أن المهر ضا الصحتها فتتمكن من نفية ابتداء
كأن تمكن من إسقاط انتهائه قلنا أن المهر وجب حقا للشرع على ما قدرناه وأما يصير حقا
في حالة البقاء فقلنا لا لبراء دون النفي وبالمطلوق آخره من العتق المجاملة من جانب
المرة بردها أو قبلها ابن زوجها بالمهر أو رضا عنها زوجته الصغيرة واختيارها
الفسخ بالبلوغ والاعتاق فإنها لا يجب لها المتعة فيها قبل الدخول والخلوة متعة
لقوله تعالى ومنتهون على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والأصل في الأمر المطلوق الوجوب
فكون المتعة واجبة وقال مالك هي مستحبة لأن الله تعالى سماها إحسانا وقوله حقا
على الحسين قلنا ذلك مصروف إلى التي لها مهر أو نصف مهر كيد يعارض الأمر المني
على الحسين الذين يقيمون الواجب ويبردون على ذلك إحسانا منهم معتبر بحاله
أي مجال الزوج في الصحيح اختاره أبو بكر الرازي عملا بنقص قوله تعالى على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره وقال لا تخرجه معتبرة بمجالها لقيامها مقام نصف المهر وجه الصحيح
أن الرأي لا يعمل به في مقابلة النقص ولا ينقص أي المتعة عن خمسة دراهم ولا يتراد
على نصف مهر المثل وذلك لأن المتعة أما أن تكون زائفة على نصف مهر المثل أولا
فإن كانت زائفة فلها نصف مهر المثل لأن مهر المثل هو العوض الأصلي ولكن
تقدر تنصيفه لجأته فيصير إلى خلقه وهو المتعة فلا يزداد على نصف مهر المثل
وإن لم تكن زائفة فاما أن تكون مساوية له أولا فإن كانت مساوية فلها المتعة
اتباعا لنقص المتعة وإن لم تكن فاما أن تكون أقل من خمسة دراهم أولا فإن كانت
أقل فلها الخمسة لأن المهر هو الأصل والمتعة ظف ولا مهر أقل من عشرة دراهم
فلا متعة أقل من خمسة دراهم وإن لم تكن أقل فلها المتعة بالنقص فإن قيل نقص المتعة

مطلق عن هذه التفصيل فيها تقييده وهو نسخ اجيب بان قوله نعم قد علمنا ان
عليهم فاذا وجههم دل على ان المهر مقدّر بشرها لان الفرض بمعنى التقدير وقوله عليه
ولاسمها قبل من عشرة داهم والايجاب بالتسمية في مهر من يعتبر بمهر المثل
لذلك المقدّر الجمل فكان معارضا لنقل المتعة والتفصيل المذكور كان توفيقا بينها
كذا في العارية وهي اى المتعة دية وخار ومحفظة عليها وروى عن عائشة وابن عباس
لانها تصلي في ثلثة اشواب وتخرج فيها عادة وكذا الحكم اى يجب مهر المثل بالدخول
والموت والمتعة بالطلاق قبل الدخول لو تزوجها بغيرها وخبر لان المسمى ليس بمالك
مستقيم ونحو المسلم فكان شرط قبوله شرطا فاسدا الا ان النكاح لما لم يبطل بالشرط
الفاسد صح النكاح ولغا الشرط وجوب مهر المثل بخلاف البيع بهما حيث يبطل
لان ما يفسد بالشرط الفاسد وهذا سحجة على ما لك في قوله انكاح فاسد ولا يجب
شئ اعتبارا له بالبيع وبخلاف ما اذا تزوج على عبد الغير بعينه فانه يجب قيمته عليه
لامه المثل لصحة التسمية وكونه ملكا الغير لا يمنع صحة التسمية لقيام المالية حتى لو
الزوج بشره او هبة او ارض قبل القضاء بالقيمة يجب عليه تسليمه وتحرير المرأة على
القبول كونه عين المسمى بالعقد حقيقة ولو اعتقه او كاتبه او باعه قبل التسليم
نقض لان مصادف ملكه ولو اعتقه المرأة او باعه قبل التسليم والقبض لا ينفذ لان
يبقى للملك الى الزوج من المالك تبدل عين المسمى حكما فكان غير المسمى حكما فلم يملك
المرأة قبل القبض ولم ينفذ تصرفاتها قبل القبض ولم ينفذ تصرفاتها قبل القبض
واقرا لو ملكه الزوج بعد القضاء بالقيمة وتزويجها بالقبض فلم يبعد حقها الى العبد فلا يجبر على قبول
لان حقها نقل من العين الى القيمة وتزويجها بالقبض فلم يبعد حقها الى العبد فلا يجبر على قبول
عين وهو ابن المرأة او ابوها فاستحق ذلك العبد فانه يجب عليه قيمته لصحة التسمية
ايضا حتى لو ملكه من المستحق شئ من اسباب الملك وجب عليه تسليمه على ما ذكرناه
او بهذا الذن من الخلل فاذا هو خسر خلدها او بهذا العبد فاذا هو خسر خلدها لا يوجب
يعني يجب مهر المثل في المسلمتين عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجب مثل ذلك من المثل
وقيمة الخلو كان عبدا ومحمد مع ابي حنيفة في العبد ومع ابي يوسف في الخلو وجه ابي يوسف
انه اطعمها ما لا يجز عن تسليمه فيجب قيمته في القيمة ومثله في المثل كما اذا تزوجها
على عبده واستحق او هلك قبل القبض ولا يوجب ان الاشارة قد اجتمعت على التسمية
الاشارة لكونها ابلغ في الحق وهو التعريف لانها بمنزلة وضع اليد على المصارف والديانة
تزوج على خرا وخريعتينها ولعمدانه متى اجتمعت التسمية والاشارة فان كان المسمى
المشارا اليه من جنس واحد كان المعتبر هو المشارا اليه ويتعلق العقد به لان التسمية
هناك لا تدل على ماهية اخرى غير ما يدل عليه الاشارة وانما تدل على الصفة
تتبع الموصوف في الاستحقاق وعدمه والموصوف اى المسمى موجود في المشارا اليه
لان هو المشارا اليه لولا الصفة ولم تعتبر الصفة ليعينتها وان كانا من جنسين فالمعتبر
هو المسمى ويتعلق العقد به لا المشارا اليه لان التسمية تدل على ماهية اخرى غير
المشارا اليه لاختلاف الجنس فيكون المسمى مثل المشارا اليه في استحقاق ان يكون
ولا يكون تابعا له والتسمية ابلغ في التعريف اذا كانا من جنسين من حيث انهما تعاقبا

في المسمى

من حيث هي ولا اشارة انما تعرف اذا اشار الىه من غير دلالة على حقيقة الاتيان
من الشري باقوا احرفا فاذا هو اصغر بغير العقد لا اتحاد الجنس ولونين ان زواج لا ينفذ
لاختلاف الجنس وفيما نحن فيه المهر العبد واحد لقلة التقاوت بينهما في المنافع فان
صفة كونه عبدا لو ارتفعت عاده حرا لعدم الواسطة كما في الميتة والركبة والذكور
الاثنى بخلاف الخلل مع الحر فانها جنسان للجنس التقاوت بينهما من حيث الاسم والصفة
كالخوصة والخلل والحرقة في الحر والمعتق كالاسكار وعدمه فالخلل المسمى مال متفق وتعلق
به العقد ولم يقدر تسليمه فيجب مثل الحر منه والمشارا اليه ليس بمال فيجب مهر المثل
وذكر في النهاية والعناية ان اصل عندهم ان المعتبر هو الاشارة عند ابي حنيفة في الفصول كلها
وعند محمد في الجنس الواحد يعتبر الاشارة وفي الجنسين يعتبر التسمية وعند ابي يوسف
يعتبر التسمية في الفصول كلها وفيه بحث لما ثبت ان المعتبر عند اختلاف الجنس المسمى
وعند اتحاده المشارا اليه في جميع العقود من النكاح والبيع والابارة فالاولى ان يقال
على ما ذكره في الايضاح انه لا خلاف بينهم في ان المعتبر المشارا اليه اذا كان المسمى من جنس واحد
كان من خلاف جنسه فالمعتبر المسمى على ما ذكرنا في وجه محمد وانما الخلاف في التعزيم وهو ان
المرء والعبد وكذا الخلو والحر من جنس واحد عند ابي حنيفة فيعتبر الاشارة فيها وعند ابي يوسف
المرء والعبد جنسان وكذا الخلو والحر جنسان لان المسمى بصلح مهر والمشارا اليه لا يصلح
فيتعلق العقد بالمسمى وعند محمد العبد مع الحر جنس واحد والخلل مع الحر جنسان على اتم
وهذا اصل متفق عليه في العقود كلها او ثوبا ودرية لم يبين جنسها بان ذكر الثوب والدرية
او الحيوان ولم يرد عليه من الاوصاف كالغريسة والحارية والعقطن والكنان والابريس ووجه
ان الثوب والحيوان اجناس مختلفة والجهالة في الجنس متفاحش فلا يصح التسمية فيجب المثل
او بقليل القرآن او بخدمة الزوج المرقيد بالحر لان حكم خدمة الزوج العبد سياق في صرح
طاسنة هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد طاسنة الخدمة لان المسمى اى الخدمة مال
عن الاخذ بغير عن التسليم لكان المناقضة لان عقد النكاح يقتضي ان يكون المرأة طاسنة
والزوج يحذ وما لقوله عليه السلام النكاح رقة وفي جعل خدمة الزوج المهر لها على ذلك
بخلاف الزوج العبد فصار كالزوجة على عبد الغير وفيه قيمة المسمى فكذلك هذا ولها ان
المشروع انما هو الابتداء بالمال لقوله نعم ان يتفقوا باموالكم وتقليم القرآن وخدمة العبد
ليس بمال لان التملك يعتمد البقاء ودرماين والخدمة عرض والعرض لا يبقى درماين بل يتجدد
بالامثال على المشهور ولان خدمة الزوج الحر لا يستحق بعقد النكاح لاستلزامه قلب
الموضوع على ما ذكرنا فاذا الركن ما لا وجب مهر المثل كما في تسمية الحر والخنزير وقال الشافعي
طاسنة القرآن وخدمة الزوج كما في الزوج العبد لان ما يصلح اخذ المهر عنه بالشرط
يصلح مهر عند لان بذلك يتحقق المعاوضة والتقليم والخدمة كذلك كما في صورة
الابارة فصار كما اذا تزوجها على خدمة خرا وقد رضيه او على رعي عنهما قلنا خد
الزوج العبد ابتداء بالمال لتضمنه تسليم رقبته وكذلك خدمة خرا من عدم المنافع
والمناقضة فيه كما في الزوج الحر فيجبون ولها عين خدمة الحر على ما في قاضية الخديعة
وقيمة الخدمة على الزوج على ما في التبيين عن الغاية وروي الغنم من بالبيع على حقوق
الزوجية فلا منافضة ايضا وكذا يجب مهر المثل في الشغار من الشفود وهو الرقي

والأخلاق وسمى به هذا العقد لأنها بهذا الشرط كأنها رضا المهر وظلما البضع عنه
وهو أن يزوجه بنته أو اخته على شرط أن يزوجه بنته أو اخته معاوضة بالعقدين وقال
الشافعي بطل العقدان لما رواه مسلم أنه عليه السلام قال لا شغار في الإسلام ولا تزجل
نصف البضع مهرا ونصف الآخر منكوكا لأنه لما جمل ابنته منكوكة الآخر ومهر ابنته
أقضى في ذلك انقسام منافع بضعها عليهما نصفين نصفه للزوج بحكم النكاح ونصفه لبنته
بحكم المهر فيلزم الاشتراك ولا اشتراك في النكاح قلنا هذا من قبيل الشروط الفاسدة
في النكاح تكون تسمية لما ليس بمال والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة وما رواه من
الشيء محمول على الأخلاء عن تسمية المهر واكتفاءه بذلك من غير أن يجب فيه شيء آخر من المال
على ما كانت عليه عادتهم في الجاهلية أو محمول على الكراهة والاشتراك في البضع إنما يلزم
لو صلح البضع مهر المرأة أخرى وكلت لم يصلح فبقي شرطا فاسدا فلا يفسد به النكاح
ولو تزوج أي باذن سيده على خدمته لها سنة وهو أي الزوج عبد فلها للخدمة لأنه
ابتغاء بالمال على ما مر ولا مانع فيه لعدم المناقضة لوجود إذن مولاه على ما هو المفروض
ولو اعتق أمته على شرط أن يزوجه ففوتها صدقها عند أبي يوسف وعندهما لها المهر المثل
بناء على أن العتق ما لم يملكه وليس بمال عندهما فإذا لم يكن ما لا عندهما لم يضر البضحية فلها
مهر المثل هذا إذا قبلت حين قال اعتقتك على أن تزوجني نفسك ولو ابت أن تزوجه
فعلينا قيمتها له أي المولى أجماعا لأنها غرة على العتق وكذا أم الولد لكن لا قيمة لها عليها
عند أبيها من التزوج ولو قالت لعبدها اعتقتك على أن تزوجني بالف فقبل عتق
وعليه قيمته لها أن أبي أن يزوجهها والآن قسم الالف على قيمة نفسه وعلى مهر مثلها
فما أصاب رقبته فهو قيمته وما أصاب المهر فهو مهرها وتينصت بالطلاق قبل
الدخول والمفوضة من التقويض وهو التسليم وترك المنازعة وهو بكسر الواو
المرأة التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها
كذلك وقد روي بفتح الواو على أن الولي فوضها تزوجه بلا مهر وكذا الأمة
إذا زوجها سيدها بلا مهر وكذا المرأة التي نكحت نفسها بلا ولي بلا مهر على ما
في التلويح ما فرض لها بعد العقد بأن تراخيا بعد العقد على تسمية وإن لم يترافيا
على شيء أصلا فلها مهر المثل بمجرد العقد عندنا على ما في الأصول أن دخل بها أو مات
أصدها لأنه لا بد له من المهر ولو مات يتأكد النكاح والمعة تراخيا على تسمية أو لم يترافيا
أن يطلق بها قبل الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى وإذا طلقتم النساء ما له
تستوهن (وتفرضوا لهن فريضة) ومتعوهن هذا عند أبي حنيفة ومحمد وأبي يوسف
نصف ما فرض وهو قول الشافعي أنه مفروض فينصف بمقتضى قوله تعالى فنصف ما
فرضتم ولها أن هذا الفرض يقيين الواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا ينصف
فكذلك ما هو بمنزلة والمراد بالاية الفرض عند العقد لأنه المتعارف وإن زاد في مهرها
بعد العقد لم يمتد الزيادة وقال زفر الشافعي لا يجوز تلك الزيادة لأن الزوج قد ملك
البضع بالمهر المسمى عند العقد فكانت الزيادة عوضا ملكه فلا يصح فيكون هبة فتشترط
فيها شرط الهبة ولما قلناه في وجوبها عليكم فيما تراخيتن من بعد الفريضة ولأن
ما بعد العقد زمن لفرض المهر حتى ياز فرضه فيه إذا لم يفرض عند العقد فكان حالة

الزيادة لحالة العقد فيستند في الحالة العقد ومن فروع صحة هذه الزيادة مسائل
الأول ما ذكره في فاضلنا رجل طلق امرأته طلاقا رجعيًا ثم راجعها وقال لها زوت
في مهرك لم يصح نكاحها بمجملته ولو قال راجعتك بمهر الف درهم فأن قبلت لم يمتد
الزيادة ولا فلا لأن هذه الزيادة في المهر فيوقف على قبولها انتهى فظهر منه لزوم العقدين
في كلام المصنفين كون الزيادة معلومة والثاني قول المرأة والمسئلة الثانية ما ذكره
في فاضلنا من الخلاف في تزوج امرأة بالف درهم ثم جدد النكاح بالف درهم واختلف
فيه ذكر الامام خواهر زاده على أن قول أبي حنيفة ومحمد لا يلزمه الالف الثانية ومهرها
الف درهم وعلى قول أبي يوسف يلزمه الالف الثانية وبعضهم ذكر الخلاف على عكس
هذا وذكر عصام أن عليه الفدين ولم يذكر فيه خلافا وذكر شمس الأمان في الخلاصة أن النكاح
في المنكوسة روي عن أبي حنيفة يلزمه المهر الثاني ويكون زيادة في المهر قال مولانا رضي الله عنه
وينبغي أن لا يلزمه الالف الثانية لأنها ليست بزيادة لفظا ولو ثبتت الزيادة إنما ثبتت
في ضمن النكاح فإذا لم يصح النكاح الثاني لم يثبت ما في ضمنه ولهذا الوباغ شيئا بالف
ثم باعه بالف وخمسائة كان البيع الثاني فصحا للبيع الأول والزيادة في الثمن وفي المهر
سواء ولو لم يكن النكاح الثاني في زيادة في المهر لجعل البيع الثاني زيادة أيضا لا
ولهذا لو كان النكاح الأول بالف والثاني بالف لا يجعل المال الثاني زيادة في المهر
وقال العقبة أبو الليث إذا جدد العقد يجب كلا العقدين وقوى القاضي لا ما روي الأول
على أنه لا يجب بالعقد الثاني شيء إلا إذا عتق الزيادة في المهر فيجب المهر الثاني والثالث
ما ذكره في الخلاصة من مسألة المواضعة رجل تزوج امرأة على مهر في الشروع ثم في العلانية
بكثر من ذلك أن تراضعا في السر على مهر وتعاقد في العلانية بأكثر فالمهر مهر العلانية ألا
أن يكون الزوج أشهد عليها أو وليها الذي زوجها منه أن المهر هو الذي في السر والعلانية
سمعة في المهر مهر السر والامام خواهر زاده جعل هذه المسئلة على وجهين أما أن اتفقا
على أن العلانية هذه أو اختلفا فإذا اتفقا لا يجب العلانية والمهر مهر السر وإن اختلفا
فادعى الزوج المواضعة وأكثر المرأة فالقول قولها وفي البيع المسمى ما قلناه عليه في العلانية
اتفقا على المواضعة أو اختلفا عند أبي حنيفة هذا اتفاقا لا يوجب ما تراضعا عليه ولكن بأكثر مما
إذا اتفقا على خلاف جبنس ما تراضعا عليه فانه ينقد النكاح بمهر المثل أن اتفقا على
المواضعة هذا إذا تراضعا في السر وتعاقد في العلانية بأكثر وأن تعاقد في السر
بالف وأظهرا في العلانية الفدين ثم ان اتفقا على المواضعة فالمهر ما تعاقدوا عليه
في السر طعن اختلفا فالقول قول المرأة في دعوى الهد فأن أقام الرجل عليها البيعة
أو على وليها ثبت ما ادعاه ولو عتقا في السر بالف ثم عتقا في العلانية بالفين
وإن أشهد أن العلانية سمعة فالسر وإن لم يشهد قال الصدوق الشهيد عن أبي حنيفة
المهر مهر السر وعند محمد مهر العلانية وسببا في هذا زيادة تفصيل أن شاء الله تعالى
في بيان جواز النكاح بالهزل وسقط تلك الزيادة بالطلاق قبل الدخول عند أبي حنيفة
ومحمد وعند أبي يوسف وهو قوله الأول نصف تلك الزيادة أيضا أي كالأصل
وذلك لأن النصف في النقص المذكور يختص بالمفروض عند العقد عند محمد وعند
أبي يوسف المفروض بعد كالمفروض في العقد وإن حطت المرأة عنه من المهر صح

حلقها لأن المهر بقاء حقها والحكم بلا فيه مالة البقاء ثم شرع في بيان الحلو العيني
 وقد ذكرناها في أوائل الباب وإذا أخذ بها بلا مانع من الوطئ أي من أحد المجانين حتى
 أو شراً أو طبعا كمن في أحدهما يمنع الوطئ وهذا نظير المانع للشيء ويدخل فيه ما يلحق
 الزوج ضرر من الوطئ وورق وقرق وصفر لا يمكن معه الجماع ولو كان يشتهي وتحرل
 الله قال شرف الأئمة ينبغي أن يجب كالمهر وصوم رمضان وأحرام فرض الحج أو
 عمر أو نقل هذه التذكرة نظير المانع الشرعي لأن الوطئ فيما يوجب القضاء والكفارة
 وكذا صلاة الفرض على أسياق وحيف ونحوه نظير المانع الطبيعي والشرعي
 لأنه تمام المهر لصحة الحلو فيها وقال الشافعي في الجديد يجب نصف المهر بقوله
 وإن طلقتهن من قبل أن تشوهن الآية ولأن المهر عليه إنما يصير مستوفى
 بالوطئ فلا يترك المهر منه ولنا قوله عليه السلام من كسفت خمار امرأة ونظر
 إليها وجب الصداق دخلها أو لم يدخل رواه الدارقطني ولأنها سلمت المهر لحيث
 رقت الموانع وذلك وسعها فتأكد صحتها في البذل اعتبارا بالبيع فإن تحكية البيع
 بوضع الموانع مستلزم له ويجب به تسليم الثمن وماله عام خفف منه البعض على ما
 ذكرناه فيجوز تخصيصه بعد بيان رويناه ويجوز أن يكون المراد بالمش الحلو
 بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ولو كان الزوج حصيا أي مقطوع الاثنين
 أو عينا أي لا يقدّر على الجماع أصلا أو على جماع البكر أو على جماع امرأة مقينة وكذا
 لو كان مجنونا أي مقطوع الذكروا الاثنين معا هذا العقد إجماع فلا فالحق في الحب
 لها أن المحبوب أعجز من المريض لعدم آله فيه أصلا وقد يجامع بخلاف العنين
 فإن الوطئ على حقيقة العنة متعذر وسلامة آله وجودا سبب إلى الوطئ
 إذا أصل السلامة في الوصف أيضا فإدراك الحكم عليه وكذا في المفقود ولا يجز
 أن المستحق عليها التسليم في حق المستحق وقد أتت به وصوم قضاء أي قضاء
 رمضان وغير غيرها منع عن الحلو في الصحيح لعدم وجوب الكفارة بالافساد
 وكذا أي غير مانع صوم التذكرة في رواية قال القدر روى الصحيح أن صوم التطوع
 والقضاء لا يندرج ولا يمنع الحلو وكذا صوم الكفارات إذا لم يلزم الكفارة بأشياء
 وفي رواية عن إجماع أن صوم التطوع يمنع صحة الحلو لأنه يمنع عن الوطئ شرعا
 لصيانة المؤدّي عن البطالة وفرض الصلوة مانع بخلاف نقلها اعتبارا بالآثار
 والعقد يجب بالحلو صحيحة أولا على ما أشاء إليه بقوله ولو منع المانع من
 الموانع المذكورة احتياطا لقوم الشغل ولأن العدة حق الشرع والولد ولهذا
 لا يملك الزوجان إبطالها ويجرى فيها المدخل وحق العبد لا يتدخل وأما أنه
 حق الولد فلقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين أبا
 ذر عير والمؤمن رعايته نسب الولد فلا يصدق الزوج في قوله لم أطاها ولا
 المرأة في قولها لم يطا في بخلاف المهر فانه لا يجب بالحلو الفاسد لأنه مال لا يملك
 في إيجابه وعن شرح القدر روى أن المانع أن كان شرعا يجب العدة بثبوت النكح
 حقيقة وإن كان حقيقيا كالمريض والضرر لا يجب العدة لعدم التمكن حقيقة فكان
 كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل كما في فتح القدير ويؤيد

ما قاله

ما قاله في ضيقان وإن كان عاجزا عن الجماع حقيقة لا يجب العدة انتهى وأعلم أن وجوب العدة
 وتام المهر بالحلو مطلقا صحيحة أو فاسدة إنما هو في النكاح الصحيح وأما النكاح الفاسد
 فلا يجب فيه العدة ولا تمام المهر بالحلو مطلقا ما لم يدخل بها حقيقة كذا في الخلاصة
 وغيرها والمتعة واجبة لطلقة قبل الدخول لم يسم لها مهر وقد مر هذا في الفتنة ونجدة
 لطلقة بعد الدخول سمي لها مهر ولم يسم على ما في العناية وغيره من مطلقه قبله أي قبل
 الدخول سمي لها مهر لأن نصف المهر في حقها قام مقام المتعة وقال الشافعي يجب المتعة
 للدخول بها لأن ما سلم لها من جميع المهر في مقابلة البضع لا في مقابلة العقد والطلاق
 ولأنه أحسنها بالطلاق فيجب دفع اللوحشة غير أن التي لم يدخل بها وقد سمي لها مهر
 وجب لها نصف المهر بطريق المتعة ولا يجب لها ثانيا قلنا أن المتعة خلفت عن مهر
 المثل في المقبوضة فلا يجامع ولا شيئا متصا به وهو المسمى وبعبارة المهر كله وجب
 بالعقد حتى إن لها أن تطالبه بالجميع قبل الدخول بها والدخول إنما يتقرب به ما وجب العقد
 فما سلم لها لم يكن في مقابلة البضع على ما زعمه الشافعي بل وجب بالعقد والاحتياط
 ليس بجارية له لأن الطلاق مشروع ولا جارية في فعل المشروع ولو سمي لها الفاء وقبضته
 أي لالت كله ثم وهبت أي المقبوض كله له ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه
 خمائة درهم لأنه يجب عليها أن تزد نصف المهر إلى الزوج بالطلاق قبل الدخول بها
 ولم يصل إليه بالهبة عين ما يستحقه لأن الدرهم لا يمتثل باليقين في العقد و
 الفسخ فكانت هبة هذه الاله كهيبة الفسخ فإذ لم يصل إليه عين ما يستحقه
 فله الرجوع وكذا كل من يكمل وموزون غير معينين سمي مهر فقبضتها ثم وهبت ثم
 طلقها قبل الدخول يرجع عليها بالنصف لأنها كانت غير معينين صادرا في الذمة
 والديون لم يتعين باليقين حتى لا يجب عليها رد عين ما قبضته منه فكانت هبة كهيبة
 آخر فلم يصل إليه عين ما يستحقه فله الرجوع وأما إذا كانا معينين فله حكم العرن
 على ما في فتح القدير وسيأتي حكم العرن ولو قبضت النصف أي نصف المسمى من الدرهم
 أو المكيك أو الموزون ثم وهبت الكل أي المقبوض وغير المقبوض أو وهبت الباقي من
 المقبوض ثم طلقها قبل الدخول لا يرجع وأما ما ذكرناه على صاحبه شيء عند إجماع فلا فالحق
 لها فلا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا بالبعض بالكل ولأن هبة البعض الذي
 في ذمته حذ وهو يلحق بأصل العقد ويخرج من أن يكون مهر فإذا كان المقبوض هو كل المهر
 حكما ولا يرجع أن مقبوض الزوج وهو سلامة نصف المهر بأدعوى من قد حصل قبل الطلاق
 فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحكم إنما يلحق بأصل العقد إذا كان العقد عتقه
 منافية محتاج إلى دفع العين عن أحد المجانين بالزيادة أو المحل والنكاح ليس كذلك
 ولهذا لم يلحق الزيادة في المهر بعد العقد بأصل العقد لا ينصف الزيادة مع الأصل
 بالاتفاق بالطلاق قبل الدخول ولو وهبت أقل من النصف وقبضت الباقي رجع عليها
 التام المقبوض عند إجماع وعندنا بنصف المقبوض مثلا إذا تزوج على ألف فوهبت
 مائتين وقبضت الباقي ففقدت يرجع عليها بثلاثمائة وعندنا بأربعة لأنه اعتبر ما سلم
 للزوج وهما اعتبار المقبوض فكانت تزوجها على ما قبضت فينصف المقبوض ولو لم يقبض
 شيئا المسمى فوهبت كله لا يرجع أحدهما على الآخر شيء فيما طلقها قبل الدخول

والقياس ان يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر لانه سلم له المهر بكبره فلا يكون
عين ما يستحقه بالطلاق وهو براءة ذمتها عما عليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول
فلا تبرأ الزوجة عما يستحقه الزوج وجه الاستحسان ان ما يستحقه الزوج بالطلاق
هو براءة ذمتها عن نصف المهر وقد وصل اليه ذلك بغير سبب اخر ولا يابى باضافه
الاسباب عند حصول الحق وكذا لو كان المهر عوضا فوجبه قبل القبض او بعد فطلبها
قبل الدخول لا يرجع احداهما على الاخر بشئ واستحسانا وفي القياس وهو قول زفر يرجع عليها
بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما من قبل ووجه الاستحسان
ان حقها عند الطلاق سدومة نصف عين المقبوض من مهرتها وقد وصل اليه ولهذا
لم يكن لها ان تدفع شيئا اخر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينيا فذمتها على ما في المسئلة
الاولى وان تزوجها بالالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان لا يتزوج عليها فان في
بالشرط فلها الالف لانه صلح مهرها وقد تم رضاها به والالف المثل لانها اتمت
رضيتها بتفويض المسمى عن مهر المثل فيما اذا كان لها فيه نفع كما في الشرطين فعند
فواته يقدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما اذا سمي مع الالف ان يكونها ولا يكتفينا
الاعمال الشاقة وما يتعيب به وان يهديها هدية مع الالف ولو تزوجها على الف ان
اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام فلها الالف والا فمهر المثل لا يتراد على الفين
ولا ينقص عن الالف عندنا في وجهها لها الفان ان اخرجها لانت الشرطان جائزان
عندها وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر المثل لا يتراد على الفين ولا
ينقص عن الالف ووجه زفر انه ذكر في مقابلة شئ واحد وهو البضع بدلين مختلفين
على سبيل النقل وهما الف والالف فتفسد التسمية للجهالة ويجب مهر المثل ولا يرجع
ان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة فيه فيستعلق العقد به ثم لم يصح الثاني لان جهالة
نكحات منه ولم يفسد النكاح بالشرط القاسد وطوليب بالفرق بين هذه المسئلة
وبين ما اذا تزوجها على الفين ان كانت جملة وعلى الف ان كانت قبضة حيث يصح
فيها الشرطان جميعا بالاتفاق واجيب بان في الاولى وجدت المخاطرة في التسمية
الثانية لانه لا يدري ان الزوج يخرجها او لا وفي المسئلة الثانية لا تخاطرة لان جهالة
اما جملة في نفس الامر واما قبضة غير ان الزوج لا يعرفها وجهه بعينها لا يتعيب
المخاطرة فيصح الشرطان جميعا وكذا فيما اذا تزوجها على انها ان كانت حرة الاصل
على الفين والا فلي الف او على الفين ان كانت له امرأة وعلى الفان لم تكن له امرأة
لعدم المخاطرة في الشرط ولو تزوجها بهذا العبد او بهذا العبد فلها الاصل ان كان
الا على مثل مهر مثلها وهو ظاهر اقل من مهر مثلها لانها رضىت بالاقل منه والله
ان كان الادنى مثله وهو ظاهر ايضا او اكثر من مهر مثلها لانها ما رضىت الاقل
من ادنى ما سمي لها ومهر مثلها ان كان مهر مثلها بينهما اي بين الاعلى والادنى هذا
عندنا في وجه وعندها لها الادنى بكل حال وان طلقها قبل الدخول فلها نصف ادى
في الصور كلها اجماعا لها ان المصير الى مهر المثل بعد زواجها المسمى لان الفات
الاصل عندها هو المسمى وقد امكن ايجاب الادنى لبقائه كما في الخلع والاعتاق
على ما ان على هذا الوجه فان الادنى في ذلك متعين فلا يصار الى مهر المثل مع امكان الفات

الاصل ولا يرجع ان الموجب الاصل عن مهر المثل اذ هو الاصل وانما يعدل عنه عند
حقبة التسمية وقد ضدت لكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق على ما لا موجب له
والبدل وانما يجزى العبد فيها بالتسمية ان مهر المثل اذا كان اكثر من الاصل فالمرأة كانت
راضية بالحل وان كان انقص من الاصل فالزوج قد رضى بالزيادة وانما وجب نصف الاصل
دون الاصل فيما اذا طلقها قبل الدخول لان الواجب في الطلاق قبل الدخول فيما يكون التسمية
قاسدة للثقة ونصف الادنى يزيد عليها عادة فوجب الاعتراف بالزيادة وان تزوجها
بهذين العبدين واذا احدهما خالفها العبد وان تزوجها بهذين العبدين واذا احدهما
خالفها العبد فقط عند الامام ان ساوى عشرة لانه مسمى وجوب المسمى وان قل يمنع
وجوب المهر المثل لقدر اجتماعها فان قيل وجوب المسمى يقتضي حقبة التسمية وقد فسدت
بساد جزئها قلنا المعتمد عند الاشارة والاشارة الى الجزئ من العقد فكان
التسمية ابتداء على العبد وعندنا في يوسف العبد مع قيمة الخمر لو كان الخمر عبد الاثر المسمى
سلامة العبدين ويجوز عن تسليم احدهما فيجب قيمته وعند محمد العبد وتام مهر المثل
ان هو اى قيمة العبد اقل منه اى من مهر المثل لانها لو كانا خرين يجب تمام مهر المثل عنده
فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد وتام مهر المثل وان تزوج على فريس او حمار وهذا شروع
في بيان حكم العقد على ما بين جنسه من الحيوان والثوب بعد ان يبين حكم العقد على ما بين
جنسه او ثوب عروى بالغ في وصفه بحيث وصل الى حد يجوز فيه عقد السلم او لا
يبالغ في وصفه خير بين دفع الوسط من الفرس والثوب او قيمته اى قيمة الوسط لان
لكل من الوسط والقيمة جهة اصالة القيمة في حق الايقاع لان ايقاع الوسط يتوقف
على معرفته ومعرفته على قيمته ضاربت اصلا والوسط في حق التسمية لان التسمية
وقفت عليه فيجب بينهما فتجب المرأة على القبول بايتها الى الزوج وفي رواية عن ابي
وهو قول زفر ان الزوج يجبر على تسليم الوسط ولا خيار له فيما اذا بالغ في وصفه
لانه بالمبالغة فيه يلحق بذوات الامثال ولهذا يجوز فيه السلم والجواب منع كونها
مزة واثا لامثال بدليل ان مستهلكها لا يضمن المثل طهارت كالقيد وكذا اى يخير الزوج
بين الوسط والقيمة ولو تزوجها على كيل او موزون بين جنسه لاصفته مثل ان يقول
تزوجتك على كذا حفصة او من زعفران ولم يزد على ذلك والوجه فيه ما مر سابقا وان بين
صفته من الوسط او الزردى ايضا اى كايين جنسه وجب هو اى الوسط لا قيمته
لان الموصوف من كل منهما ثبتت في الذمة بتوقفا صحيحا طال او مؤقلا ولهذا جاز استقراء
والسلم فيه وقيل الثوب مثله اى يجبر الزوج فيه ايضا على الوسط ان يوفى في وصفه
وجهه ما مر آنفا في وجه قول زفر والجواب هو الجواب ولو تزوجها بشرط البكارة
فوجدتها ثيبا لزمه كل المهر لان البكارة لا تسحق بالنكاح على ما في المحيط وكذا الشرط
انها شابة جميلة فوجدتها عجوزا مشوها والمكاد بكل المهر جميع مهر المثل بلا تسمية
وجميع المسمى بلا نقصان مع التسمية فلو قول البكارة شئ زائد على مهر المثل لزم الزيادة
فلو اعطاه الزوج اياها لم يرجع عليها كذا في شرح النفاية وقال في العمدانية تزوج امرأة
على انها بكر فاذا هي غير بكر فقد اعطاها المثل هل له ان يرجع عليها ثم اذ ادعى ضمان
مثلها ضل قياسي ما اختاره صدق الاسلام البردوى ومن وافقه من مشايخ بخارى

في مسألة المهر ان ينعى ان يكون له ذلك وكذلك على قياس ما ذكر من الفوائد المسبوعة من صاحب
المحيط تزوج امرأة على انها بكر على زيادة مهر مثلها فوجدنا اثباتا هل يجب تلك الزيادة
اجاب رحمه الله انه لا يجب لانه قابل للزيادة بما هو مرغوب وقد فلت فلا يجب ان يكون به
وينبغي ان يكون له الرجوع فيما زاد على ستمائة مثلهما غير انه ذكر في فوائد ظهور الذين
المعنيان في انه لا رجوع له وكذا ذكر في المسئلة الاولى انه يجب الزيادة على خلاف ما ذكره
صاحب المحيط استحق كلام العبادية فظهر منه ان كلامنا من لزوم الزيادة على مهر مثلها وجوز
الرجوع عليها في الزيادة بعد الاخذ خلافة وما صاحب الفصولين الى عدم لزوم الزيادة
وجوز الرجوع وقال في الفينة لا يجب الزيادة وان اتفقا على قدره في الشرع والعتا غير
عند العقد فامعبر ما علمناه وعند ابو يوسف ما اسره هذا اشارة الى صحة النكاح
بالهزل وتوضيحه على ما في شرح البردوي انما ان يهزل باصل العقد بان يقول الامة
اقر اريد ان تزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقه المرأة او وليها على ذلك وعقد
عند الشهود يصح العقد باستمائه والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والاطلاق واليمين ولان الهزل انما يؤثر فيما يحل الفسخ كالبيع
والنكاح لا يحتمله وانما ان يهزل في قدر المهر بان يقول لها اقر اريد ان تزوجك بالف
واظهر في العلانية باليمين فقبلت هي وعقدنا عليه فهذا على اربعة اوجه اما ان يتفقا
على الاعراض من الهزل او يتفقا على البناء عليه او يتفقا على انه لم يحضرها عند العقد شيء
من الاعراض والبناء او اختلفا فيه ففي الاول المهر الفان بالاتفاق وفي الثاني الف
بالاتفاق وفي الثالث والرابع اختلف رواية الصحابين عن ابي حنيفة في روى محمد عنه ان
النكاح جائز بالف بخلاف البيع في هاتين الصورتين فانه ينبغي بقا الفين عنده وروى
ابو يوسف عنه ان المهر الفان وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع من حيث ان
التسمية في النكاح لا يثبت الا قصدا ونقا وفي ابتداء البيع ههنا جعل ابو يوسف
العمل بصحة الايجاب ولو من العمل بصحة المواضعة والهزل ترجيح الصحة على الفساد
فكذلك المهر وقال في الاسلام البردوي قول ابو يوسف صحيح لان فيه اهدا والهزل وايضا
الجدة الذي هو اصل في الكلام وانما ان يهزل في جنس المهر بان يذكر في العقد مائة دينار
على ان يكون المهر في الحقيقة الف درهم فهذا ايضا على اربعة اوجه اما ان يتفقا على
الاعراض الدرع الى الدينار او يتفقا على البناء او يتفقا على انه لم يحضرها شيء
او يختلفا ففي الاول المهر هو الدينار المستحق بالاتفاق وفي الثاني مهر المثل الا ان
ايضا لانه صاد كالمزوج بدون ذكر المهر وفي ذلك يجب مهر المثل فكذلك هذا
بخلاف البيع فانه لا يصح بدون تسمية الثمن فيجب فيه الاعراض عن المواضعة وانما
التسمية وفي الثالث والرابع فعلى رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل بخلاف لان
المهر تابع فيجب العمل بالهزل المثل لا يصح مقصودا بالهزل واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابو يوسف عن ابي حنيفة يجب المستحق وبطلت المواضعة كافي البيع
لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وعندهما يجب مهر المثل كما في رواية محمد
كذا في التقرير وقد ذكرنا ما يتعلق بهذا في جواز الزيادة في المهر ولا يجب تنافي
من مهر المثل والمستحق والمتعة والعرق والمنفعة بل وطئة في عقد فاسد وهو كمنع

في غرة الاغت او الخامسة في عقد الرابعة والامة على الحرة او نكاح محارمه او نكاح امه
او بنته او زوجة الغير على نعم ان لا زوج لها او غير شهود او نكاح مجوسية او وثنية
على ما مر في المحرمات وان فلا بد بها لان وجوب المال في النكاح الفاسد ليس للعقد لعدم
صحته حتى لا يجب به حرمة المصاهرة والعق ما لم يدخل بها وكان لكل من الزوجين
ضمة قبل الدخول بغير محض من الاخر كما في البيع الفاسد قبل القبض ولا يلحق ايضا
وان صحبة لان وجوب المهر بالخلوة في النكاح الصحيح انما هو لقيامها مقام الوطى
لكن من عدم المانع منه بخلاف الخلوة في العقد الفاسد حيث لا تقوم مقام الوطى
لوجود المانع منه وهو للحرمة بل انما يجب المهر فيه باستيفاء منافع البضع اعني الوطى
في البذل حتى لا يجب شيء بالوطى في الذبر والتفصيل على ما صرح به في الخلاصة فان دعي اي
في البذل وجب مهر المثل لمصلا لاستيفاء المنفعة وهل يجوز مهر المثل بغير الوطى في البذل
انه متى حصل الوطى بعقوبة شبهة الملك مراد الم يجب الامهر واد لاق الوطى الثاني
صادف ملكه كما لو وطى جارية ابنه او جارية مكاتبه او وطى منكرته ثم بان
انطف بطلوها وحي حصل الوطى بعقوبة شبهة الاشياء مراد فانه يجب بكل وطى
مهر على صفة لان كل وطى صادف ملك الغير كوطى الابن جارية ابيه او امه او جارية
امته مراد الى اخر ما ذكره لا يزداد على المستحق عندنا وقال فيجب مهر المثل بالغاما بلغ
اعتبارا بالبيع الفاسد فيجب فيه القيمة اذا امتنع الرذ بالغة ما بلغت ولنا ان المستحق
من منافع البضع ليس بمال فليس بمقتوم وانما يتقوم بالتسمية وهي غير صحيحة فلا يصح
التقوم بها ولا بد من تقوم المستوفى شرعا فصرنا الى ما هو قيمتها مشروعا وهو مهر المثل
فان زادت هي على المستحق لم تجب الزيادة لانها اسقطت حقها في الزيادة رضاها وان
زادت المستحق على مهر المثل لم تجب زيادة ايضا لعدم صحة التسمية بخلاف المبيع في البيع
الفاسد لانه مال متقوم في نفسه فينقد ربه بوجهه قال في النسيئة وهل هذا الاتفاق
لانك اسقطت اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتها اذا انقصت منه
وهي ان كانت فاسدة يجب بشمول الغرم وان كانت صحيحة يجب بشمول الوجوب واجاب
عنه بانها صحيحة من وجه ودون وجه صحيحة من حيث ان التسمية مال متقوم لان فرض
المسئلة فيه فاسدة من حيث انها وجبت في عقد فاسد فاعتبرنا فاسدا اذا زادت
وصحتها اذا نقصت لان تمام رضاها اليها قال في الخلاصة انقرضت الفاسدة عشرة
منها النكاح الفاسد والواجب فيه الاقل من المستحق ومن مهر المثل ان كان هناك
تسمية والا فمهر المثل بالغاما بلغ وهو مسألة النكاح على ما مر آنفا ومنها البيع الفاسد
وهو مضمون بالقيمة او بالمثل ان كان مثليا بعد الهلاك والاستهلاك ولو كان قائما
فلكل واحد منهما حق النقص ومنها الا جارة الفاسدة والواجب فيها الاقل من
المتى ومن اخرج المثل ان كان هناك تسمية ولا يجب كالأجرة المثل والمتاجر
امانة في المستاجر ومنها الرهن الفاسد وهو رهن المشاع والراهن ان يتقنه
كالبيع الفاسد ولو هلك في يد الرهن يهلك امانة عند الكرخ ومنها الصلح الفاسد
ولكل واحد منهما النقص ومنها القرض الفاسد وهو قرض الحيوان وما كان متفاديا
ومع هذا لو استقرض وبيع صح البيع ومنها الهبة الفاسدة وفي مضمونة بالقيمة

يوم القبض لانها لا تقيد الملك ومنها المضاربة الفاسدة والمال مائة في يد المضارب
ومنها النكاح الفاسد والواجب فيها الاكثر من المستوي ومن القيمة ومنها المزارعة الفاسدة
والخارج فيها صاحب البذر فان كان البذر من قبل رتب الارض فعليه اجر مثل المال
ويطيب له وان كان البذر من العامل فعليه اجر مثل الارض والمخرج له وزاد عليها
في العادي والفصولين الشركة الفاسدة والكفالة الفاسدة وتقصيل احكام هذه الفروع
الفاسدة في هذين النكاحين فادرج اليها وعليها العدة اي بعد الوطى في القبل لاث
العقد الفاسد يلحق الصحيح في موضع الاحياط مخرا عن اشتباه النسب بخلاف قبل الوطى
لعدم خوف اشتباه النسب فلا يلحق بالعقد الصحيح ولزم العدة وابتداءها اي ابتداء العدة
في النكاح الفاسد من حين التفريق كالطلاق في النكاح الصحيح لان اخر الوطى ان
على ما اختاره زفر والبالقاسم الصغار حتى لو طافت ثلاث جف من اخر الوطى قبل
التفريق فقد انقضت عدتها عند ما هو الصحيح لانها يجب باعتبار شبهة النكاح حتى
وجود كنه من الايجاب والقبول وشبهة النكاح ترتفع بالتفريق او بتماركة الزوج
بان يقول تاذنك او تاذنكها او طبت سبيلها وفي كلامه اشارة الى انه لا يترن
معرفة في دفع هذا النكاح ولكنه ليس بزوج بل لكل واحد من الزوجين دفع هذا النكاح
بغير محض من صاحبه عند بعض المشايخ قبل الدخول وبعد وقال بعض مشايخنا ان
بها ليس لواحد منهما حتى يفسخ الا بمحض من صاحبه كما في ابيع الفاسد ويثبت في اي
في المولود في النكاح الفاسد النسب لان النسب يحتاط في اثباته اجاء للولد فترتب
على اثبات من وجه ومن هنا افني مشايخ الاسلام فيمن تزوج امرأة غائبة نكاحا
فولدت من الثاني ثم جاء الاول وقررت المرأة من الثاني بان الولد الثاني مع فساد نكاحه
وهو اخصا والصدرا الشهيد واختار بعض مشايخنا ان الولد من الاول والمسئلة مذكرة
في الفصل الثالث عشر من نكاح الخلاصة حيث قال رجل غاب عن امراته وهي بكم عشر سنين
فترجعت باخر وكانت المرأة تلد كل سنة ولدا فالاولاد للزوج الاول عند ايج ويجوز
للاب الثاني دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم له ولو ولد منه ولد في
الزنا لا يجوز ذلك وروى الجرجاني عن ابي حنيفة ان الاولاد للثاني والفتوى على القول الاول
قال المصنف هذا اختيار ظهره الدين المرعيني والصدرا والشهيد اختار قول الجرجاني وهذا
قول ابن ابي ليلى وكان ابو يوسف يقول ان جاءت بالولد لاق من ستة اشهر منذ تزوجها
فالولد للزوج الاول وان جاءت به ستة اشهر فصاعدا فالولد للزوج الثاني وقال محمد
ان جاءت بالولد لاق من سنتين منذ دخل بها فالولد للاول وان جاءت به لاكثر
من سنتين منذ دخل بها فالولد للثاني ولو ادعت الطلاق فاعتدت وتزوجت فالزوج
الاول جاهد على هذا الخلاف وفي المستقوي كان الزوج الاول حاضرا والمسئلة بما لا يملكه
للزوج الاول في هذه المواضع انتهى ما في الخلاصة وهكذا ذكر في البرازية ايضا وقال
في قاضيه ان اباضفة رجع عن قوله الاول وقال الولد للثاني وعليه الفتوى وهذا
اختار مشايخ الاسلام هذا القول واقتوا بان الولد للثاني وبما اقيمت ومدة اي ثلث
النسب في ستة اشهر من حين الدخول عند محمد وبما يقتضي على ما في الخلاصة والتبيين
وقال من وقت النكاح كما في النكاح الصحيح لان حكم الفاسد يؤخذ من الصحيح وفيه

ان النكاح

ان النكاح الفاسد ليس بداع الى الوطى لم يمتد حتى لا يثبت به حرمة المصاهرة بدون الوطى
والنكاح يشبهه او التقييل واقامة النكاح مقام الوطى باعتبار ان اداع اليه وذكر
في الغاية ان الاحوط ان يعتبر من النسب من وقت التفريق اعتبارا له بيرة العدة
وقال صحيح في الزيلعي وهذا وهم لا تحقق له لانهم انما اعتبر من وقت النكاح اليثبت
نسبه بغير العقد اقامة للتمكن من الوطى بالمشبهة مقام الوطى حتى لو جاءت
بولد لستة اشهر من وقت العقد ولا تل منها من وقت الوطى ثبت نسبها كما
في الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارها من وقت التفريق الا ترى انها لو جاءت بولد
لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يفارقها بل هي معه يثبت نسبها ولو كانت
الاعتبار لوقت العقد لا يغير ما ثبت وكذا لو فارقها بعد عشر سنين لا يمكن اعتبارها
من وقت العقد ولو خلا بها ثم جاءت بولد يثبت نسبها ويحب المهر والعدة
في رواية عن ابي يوسف وعنه لا يثبت ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر وان
لم يخل بها لا يلزمه الولد انتهى والحاصل انه يعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقة
وانما اذا لم تقع في وقت النكاح او الدخول على الخلاف وذكر في الاصل انه معتبر من
وقت النكاح لان وقت الدخول ولم يحك فيه خلافا حيث قال اذا تزوجت الامة
بغير إذن مولاه او دخل بها الزوج وولدت لستة اشهر من تزوجها فادعاه المولى
والزوج فهو من الزوج انتهى قال الحلواني هذه المسئلة دليل على ان الفرائض يعقد من
العقد في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض انه لا يعقد الا بالدخول وذكر
شيخ الاسلام ان الفرائض لا يعقد في النكاح الفاسد الا بالدخول وتا ويل هذه
المسئلة ان الدخول كان عقيبا لنكاح بلامهلة في ستين مائة ثمان ومهملتها
يعتبر بقوم ابيها من الاخوات لآب وام اولاد وانما ذوات الاعمام لقول ابن
معبود لها مهر مثل نسائها وهي اقارب الآب ولاق الانسان من جنس لا يترن
جنس فواتم ابيه وقيمة الشيء انما يعرف بالنظر في قيمة جنسه والاخوات لا تترن
من قوم ابيها بل من قوم امها فلا يعتبر مهر مثلها بمهرها ان شأنا اي في زمان
الزوج على ما في العناية وحالا وبالا وعقد ودينا وبلدا وعصر وبكارة وبثابة
لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يعتبر النساء في العلم
والادب وكالخلق وان لا يكون لها ولد لما ذكرناه وفي الخلاصة ومنهم من
قال لا يعتبر الجاهل في الحسبية فان لم يوجد منهم اي من قوم ابيها من هي مثل جاهل فان
لك الاوصاف في الاجاب من قبيلة هي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة انها لا تعتبر
بالاجنبيات وان لم يوجد جميع ذلك الاوصاف في امرأة من قوم ابيها ولا من
الاجاب فما يوجد منه اي فالمعتبر ما يوجد من تلك الاوصاف لان اجتماع تلك
الاوصاف في امرأتين معتقد راجع من وقت الخلاصة يشترط ان يكون المخير بمهر
المثل رجلين او رجلا وامرأتين ويشترط لفضلة الشهادة فان لم يوجد على ذلك
شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه ثم مهر المثل انما يجب في مواضع منها
اذا تزوج امرأة على دار او ثوب او دابة او على ما يثمر بخيلة العام او على تعليم القرآن
او خدمتها او بخراج ارضه او بكسب غلامه او ما في بطون غنمه او جارية

او طلاق الصرة او العفو عن القصاص او تزوجها على واهم ولم يسم كم هي او على كلهما او
حكم اجنبى فحق هذه الرجوع بحسب مهر المثل ولا يعتبر بمهرها او ما لم يكن من يور
ابيهما بان تكون ابوها تزوج بنت عمه فان اشها وخالها يكون من قبيلتها والوجه
فيه ما ذكرناه وصح ضمان ولينها بنفسه او برسوله على ما في شرح النكاح مهرها
قال في الزيلعي ويتناول وفي الصغيرة والكبيرة بان تزوج ابنته الصغيرة او الكبيرة وهي
بكر او مجنونة وجلا ومنع عنه مهرها مع ضمانه لانه صغير ومعترة وليس بمباشرة
من اهل الالتزام وقد اختلف الضمان الى ما يقبله اعني المهر لانه دين والدين ما يصح
فيه الكفالة والضمان ولا يخفى عليك ان هذا مقتضى كون الضمان في الصحة اما
في مرض الموت فلا يصح لانه تبرع لو ارثه في مرض موته وكذلك كل دين قيمته على ارثه
او لو ارثه واما اذا لم يكن وارثا له فالضمان في مرضه من الثلث كذا في البحر وقطال
المرأة من شاءت منه ايمن الولى كونه ضامنا ومن الزوج كونه ما لم يكن ان كانت هذه
للطالبة بان كانت عاقلة بالغة وكذا الزوج لا بد ان يكون عاقلا بالغ لانه اذا
لم يكن عاقلا فانما لها مطالبة ابيه ضمن او لم يضمن كذا في فتح القدير ونقل عن شرح
الطحاوى ويرجع الولى على الزوج اذا ادعى ان ضمن باعرا والا فلا اعتبار باليسار
الكفالات بخلاف ما اذا باع مال وله الصغير او الصغيرة وضمن الثمن عن المشتري
حيث لا يجوز لانه اصيل فيه حتى يرجع العدة عليه والحقوق اليه ويصح ابرؤه
المشتري عن الثمن عند الرجوع ويحكم بضمه للولد لتقديره بالبراء او يملك لبعض الثمن
بعد بلوغه فلو صح الضمان لصا وضامنا لنفسه وذلك لا يجوز بخلاف ان كان
لانه صغير محض فيه فلا يلزمه ان يكون ضامنا لنفسه فان قيل ان الاب يملك بعض
مهر الصغير فضا وكما يبيع اجيب عنه بانه انما ملكه بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقده
ولهذا لا يملك بعد بلوغها الا برضاها وبطالب زوجها او وليها هذا ولو تزوج ولز
الصغير ابنته الصغيرة امرأة وضمن عند مهرها مع ضمانه صح ضمانه ولى الصغيرة لما ر
ان الولى صغير ومعترة وليس بمباشرة بخلاف ما لو اشترى له شيئا ضمن عنه الثمن
للبيع حيث لا يجوز لانه اصيل فيه فيلزمه الثمن ضمن او لم يضمن ثم للمرأة ان تطالب
الولى بالمهر فاذا ادعى الولى من مال نفسه فله ان يرجع في مال الصغير ان استدل انه
يؤديه ليرجع عليه وان لم يشهد فهو منقطع فلا يكون له الرجوع في ماله وليس لها
ان تطالب بالزوج قبل البلوغ فاذا بلغ تطالب ابنتها بانه كذا في الزيلعي وذكر
في الخلاصة ان هذا اذا لم يكن للصبى دين على الاب واما اذا كان عليه دين فادى به
ولم يشهد ثم قال بعد ذلك انما ادت مهره عن دينه الذي على صدق ولو كان الاب
كبيرا يكون متبرعا لانه لا يملك الاداء بغير امره انتهى والمرأة منع نفسها من الوطى
حتى يوفيهما قدر ما بين تحصيله من مهرها كالا او بعضا اي سواء كان ما بين تحصيل المهر
او بعضه ولها السقر والخروج عن المنزل اي مثل الزوج الى قضاء حاجتها وزيارة
اهلها بلا اذن الزوج ايضا اي كما ان لها منع نفسها من الوطى والشرف وفي
الفصل الخامس من كتاب الخلاصة اراد به المرأة البالغة ان يتحول الى بلدة اخرى
وينهب بنته ليس للزوج ان يمنعه اذا لم يعط المهر وان اعطى له ذلك فلها النفقة

اعلى زوجها

اعلى زوجها لو منعت نفسها لذلك اي لا يستغله المهر من المهر وهذا قبل الدخول
وكذا بعد عند الرجوع خلافا لما لا ليس لها منع نفسها بعد الدخول فيما لو كان الدخول
برضاها غير صبيته ولا مجنونة اما اذا كانت مكرهة او صبيبة او مجنونة فلا يسقط
حقها في المنع بالاتفاق قال في الخلاصة صغيرة زوجت فذهبت الى بيت زوجها برك
اخذ المهر كان لمن هو احق بالمساكنة قبل التزوج ان يمنعه حتى ياخذ من له حق الاخذ
جميع المهر والعق وغير الاب والجد اذا زوج الصغيرة وسلمها الى الزوج قبل قبض
جميع الصداق فالتسليم فاسد وترد الى بيتها والاب اذا سلم البنت اليه قبل القبض
له ان يمنعه بخلاف ما لو باع مال الصغير وسلم قبل قبض الثمن فانه لا يسترد وفي الصغيرة
لا يملك ان يطالب زوجها بالمهر وان لم يمكنه الا تنقاع بها لان المهر انما يجب بالخلع
لا بالاستتاع اما النفقة ان كانت محل الاستتاع بها يجب واذا خلا ثم قال في الفصل
الثاني عشر عز الى الفتاوى رجل تزوج امرأة على مهر معلوم فادعت ان تمنع نفسها
حتى يستوفى جميع المهر ليس لها ذلك في عرفنا واثنا هو في عرفهم ولكننا ننظر الى المستى
والمرأة ان مثل هذه المرأة ومثل هذا المستى لم يكون منه مجمل وكذا يكون منه
مؤجل في عرف فيقتضى بالعرف ويؤمر بطلب ذلك القدر من المهر كذا في الخلاصة
ابو الليث وعليه الفتوى ولو شرط تحجيل الكل في العقد تجل الكل ولو جعل الكل مؤجلا
ذكر شيخ الاسلام رحمه الدين النسفي في فتاواه انه لا يصح قال تاويله اذا جعله مؤجلا
الى وقت الطلاق او الى وقت الموت وبعضهم قالوا يصح وهو الصحيح كما في تاويل بعض
هذا كلامه كذا في البرازية وقهم منه ان ليس للمرأة ان تطلب زوجها بالمؤجل
مادم في حكمه وصرح به في الحاشية قال رجل تزوج امرأة بالغة وبيع على ان كل الف
مؤجل ان كان الاجل معلوما صح التاجيل وان لم يكن معلوما لا يصح واذا لم يصح بشر
الزوج تحجيل قدر ما تقارفه اهل البلدة ويؤخذ منه الباقي بعد الطلاق وبعد الموت
ولا يجبر العاقد على تسليم الباقي ولا يجبره والجملة ههنا انه اذا تزوج امرأة على
مهر فاما ان يكون المهر كله مجلا او مؤجلا او بعضه مجلا وبعضه مؤجلا فان كان الكل
مؤجلا فاما ان دخل بها او لم يدخل فان لم يدخل فلها منع نفسها حتى تاخذ المهر كله
ومنعه عن اخراجها ليعتق حقها في البذل وهو المهر كما نفي حقها في البذل وهو
البضع كالبائع فان البايع ان يجلس المبيع حتى ياخذ الثمن وليس للزوج منعها من البذل
والخروج الى اهلها حتى يوفيهما المهر كله لان حق الجليس لاستيفاء المسمى وليس حق
الاستيفاء قبل الايتاء وان دخل بها فذلك الجواب عند الرجوع وقال ليس لها المنع اذا
كان الدخول برضاها ولا صبيته ولا مجنونة وكذا فلها المنع بالاتفاق ولها استحقاق
النفقة منة المنع عنده لانه منع لحق ولا يستحقها عندها لانها ناشئة طهرات
المعقود عليه كله قد صاها مسلما اليه بالوطئة الواحدة وبالخلوة ولهذا يتأكد بها
جميع المهر كالبايع اذا سلم المبيع فليس له حتى الجبس بعد ولا يجر اجها منعته منه
ما قابل البذل لان كل وطئة تفرقت في البضع المحترمة فلا يتحقق تسليم كله والتأكد
بالواحدة من الوطئات بجها لانه ما وراها فلا يصلح مراجعها للمعلوم ما لم يوجد فاذا
وجد صاها معلوما وتحققت المراجعة وصار المهر معا بذكر بالكل كالمدير اذا جنى

جناية يدفع المولى قيمته لولي الجناية ثم اذا جنى الاخرى جمع ولي الجناية الثانية ولي الجناية الاولى
لتحقق المراسمة وان كان الكل مؤثما فسياتي ذكره على الخلاف الواضح بينهم وان كان بعضه مجرم
وبعضه مؤثما كان طامع نفسهما وللزوج الى اهلها قبل اداء المهر المهر على ما ذكره في التفسير
فاذا ادعى المهر كان له ان ياذنه هذا اذا بين قدر المهر وان لم يبين قدر المهر فقد راجع
من مثله عرفا اي ينظر الى المرأة والمهر المستحق ان مثل هذه المرأة ومثل هذا المهر المستحق ان يكون منه
مهر ولا يكون منه مؤثما على ما ذكره انما غير مقدار ربع محرم لان العمل بما ثبت عرفا كالمهر بما
ثبت شرطا ولا عرف في المقدار بالربع ونحوه قال في الخلاصة لو اقبل جلا مجهولا يطالبه بفسد
المهر في عرف محرم وقد وجوب العمل بالعرف على الوجه الذي ذكرناه وليس لها ذلك اي المسمى
والزوج دخل بها او لم يدخل لواجب كله وقد ذكرنا ان تأجيل كل المهر جائز اوله والعيب ان تأجيل
وهذا عندنا خلافا لابي يوسف قال لها منع نفسها وعليه الفتوى على ما في الروايات والبحر
وهذا لان النكاح يوجب عند الطلاق تسليم المهر ولا عينا او دينه فحين قبل الزوج اكل
مع كونه بموجب العقد فقد رضيت باخراجه الى ان يوفى المهر بعد طول الاجل بخلافنا ببيع لان
تسليم المهر اولا ليس من موجبات البيع لاحالة فلو كان المشتري راضيا بتأجيله في البيع
الى ان يوفى الثمن وطما انما اسقطت حقا بالتأجيل واذا اوفاه ذلك اي ما قدر تعجيله
فله اي الزوج نقلها حيث شاء ما دون السفر وهل المرأة ان تطالبه بالمسكن بعد ابقاء
المهر فسياتي بيانه في آخر باب النفقة وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية قال في الزيلعي اذا
اوفاه مهرها وكان كله مؤثما ينقلها حيث شاء لقوله نعم اسكنوهن من حيث مسكن
وكذلك اذا دخل بها برضاها عندها لسقوط حجبها وعندنا ليس له ذلك ابقاء
انتهى وهذا ميل منه الى القول الثاني حيث لم يقيده بما دون السفر والفتوى على الاول
لان قوله نعم اسكنوهن الآية مخصوص بدليل مستقل بمقارن وهو قوله نعم ولا تضاروهن
وقد قدرنا السفر تنصرا بالفرقة وفيما دون السفر لا يقتضيه لعدم تحقق الفرقة فيه قال في
لعلمه شرف الدين المكي تزوج في البلد ثم اخرجها الى الرستاق فابت ذلك فلما ذك
اذا حبست نفسها بالصدوق والا فلا ثم قال بعلامه ركن الدين القضاة والبيد الظاهر
تزوج ببلدية في البلد فولدت منه ثم اراد اخرجها الى الرستاق فلها الاباء ولو اخرجها
ثم ابت فلها ذلك ثم قال بعلامه نجم الائمة له اذ خرجها الى الرستاق ان كان الرستاق
قريبا فقليل له ما القريب قال ما دون السفر قال وهو الصواب وتأويل ما قاله شرف الدين
وركن الدين والبيد الظاهر ما كانت المسافة سفر فان ابا القاسم الصغار هو الذي
يختار قول ابي في منع نفسها عن السفر بها لاجل المهر ومع هذا قال للزوج ان يخرجها الى
ما دون السفر وان لم يوف مهرها بعد ففرض بهذا ان الزوج ان يخرجها من البلد الى القرية
اذا لم يكن المسافة سفر بالتفاق من ابي وصاحبه وان لم يعرف مهرها انتهى وقال قاضيان
اذا اراد الرجل ان ينقل المرأة من بلد الى بلد بغير اذنها ان كان ذلك قبل ابقاء المهر بلك
وبعد ابقائه بغيره في ظاهر الرواية وقال ابو القاسم الصغار لا يملك نقلها من بلد الى بلد
وان اوفى مهرها وبهذا الفتوى ابو الليث لان الزمان قد فسد فيها فحق عليها من الضرر
ما لا يجازيها مع عشرينها وله ان يخرجها من المهر الى القرية ومن القرية الى القرية لان
بما دون السفر لا يبعد عن القرية انتهى ولا يخفى عليك ان ما نقله من ابي القاسم من عدم نقلها

الدية السفر بعد ابقاء مهرها مخالفا لفهم من ظاهرها فنقلنا من الفتوى فان الفتوى من
ان ابا القاسم يختار قول ابي في منع نفسها عن السفر لاجل المهر عدم تلك المنع عن السفر بعد
ابقاء المهر واطلاق الزيلعي يؤيد ما فينا من حيث قال وكان ابو القاسم يفتي بقول ابي
في المنع عن السفر ونقصا المشايخ افتى بقول ابي القاسم الصغار على ما في شرح الجمع وقيل له
وقيل له اذا اوفى المهر والمؤثر من المهر وهو ما من عليها سافر بها حيث شاء وان لم يكن
اوفاه المهرين او لم يكن ما مونا عليها لا يسافر بها وهذا القول اقرب الى التحقيق وينبغي
انتهى في الفتاوى انه ان اقرت المرأة بدين لا يسيها اولاتها ولا يجني فللمرأة ان يسيها
من الخرج من بلدتها انتهى وان اختلفا في قدر المهر هذه المسئلة على وجه ان يكون
الاختلاف في حياتها او بعد ممانتها بين العدة او بعد موت اصحابها والا فلا
ان يكون قبل الطلاق دخل بها اولا او بعد الطلاق دخل بها اولا وكل ذلك على وجهين
اما ان يكون الاختلاف في مقدار المسمى او في اصل التسمية وسياتي بيان ذلك فان
اختلفا حال حياتهما قبل الطلاق دخل بها او لم يدخل او بعد الطلاق بعد الدخول
فالقول لها مع يمينها في النكاح والحمل ان كان مهر مثلها كما قالت او اكثر فان حلفت فلها
جميع ما ادعت بقدر ما ادعت بقدر ما اقره الزوج على ان يسمي لا تقاها عليه واذا يد
بحكم انه مهر المثل لا بالدين حتى يخرج فيه الزوج بين الدرهم والدنانير لان يمينها في
الحمل الذي يدعيه الزوج لا اثبات الزيادة وان نكلت فلها ما اقره الزوج على ان
سمي لا قرارها به وله اي الزوج مع يمينه في نكاح الزيادة وهل يلزم ايمين في كل قسم
يكون القول فيه قول انسان ولا يلزمه في باب الاستخفاف من كتاب ادب القاضي
من الفتوى ان كثيرا من المواضع يكون القول فيها قول انسان بدون اليمين ثم ذكر
مسائل كثيرة وسندكرها في باب الاستخفاف ان شاء الله تعالى ان كان مهر المثل كما قال اول
فان طعننا فيه ما اقره تسمية وان نكل لزومه ما ندعيه المرأة على ان يسمي لا قراره
او بذله بالنكاح والحاصل ان مهر المثل يحكم بينهما ثم يجلفان من شهد له مهر المثل
فالقول له مع يمينه واذا لم يشهد مهر المثل لواحد منهما فالله اشار بقوله
وان كان مهر المثل بينهما بان كان اكثر مما ادعاه الزوج واقل مما ادعته المرأة
فان لم يكن لها يمينه مخالفا وزم مهر المثل ان طفا فقد رما اقره الزوج على
انه سمي لا تقاها عليه والزائد يحكم مهر المثل حتى يخرج فيه الزوج بين درهمين
والدنانير وايضا نكل لزومه دعوى صاحبه لانه اقرار او بذل بالنكاح كذا في الزيلعي
وقال في النهاية ان نكلت المرأة وجب لها ما يدعيه الزوج وان نكل الزوج يقضي
بما يمينها من مهر المثل لا بما يدعيه المرأة مثله لو ادعت المرأة العين والزوج القا
ومهر المثل الف وخمسائة فان نكل الزوج يقضي بالف وخمسائة كالأقرب لك
صريحا وقال بعض المتأخرين وهذا غلط رجعنا لما في الزيلعي وفي الطلاق
ان اختلفا في قدر المهر بعد الطلاق قبل الدخول فالقول لها مع يمينها ان كانت
منعة المثل نصف ما قالت او اكثر وله اي الزوج مع يمينه ان كانت لنفسه قال
او اقل يعني تحكم منعة مثلها بينهما فان وافقت نصف ما قالت او اكثر فالقول لها
وان وافقت نصف ما قال او اقل فالقول له وان كانت منعة المثل بينهما مخالفا

ولزم المتعة ان طلقا ولا فائهما تكل لزمه دعوى صاحبه وانتم ان جعل المتعة
ههنا حكما هو وضع الجامع الكبير وذكر في الجامع الصغير والمبسوط ان القول قول الزوج
في نصف المهر ووثق المشايخ بينهما انه وضع المسئلة في المبسوط في الالف والالفين والمتعة
لا يبلغ هذا المبلغ في العادة ولا يفيد حكمها ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة
ومتعة المثل عشرون فيفيد التكيم والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيجعل
على ما هو المذكور في المبسوط ثم هذا ان يجعل مهر المثل كما ثم يخالفان وكذا في سنة
منها يخرج الرازي وقال انكر يخالفان اولا في الفصول الثلاثة اعني كون مهرها
شاهدا له اولها او ما بينهما وكذا في المتعة ثم يحكم مهر المثل واخاره في المبسوط
لان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وذلك بعد الخالف فان ما يدعيه كل واحد
منهما من المستحق يتفق بين صاحبه فيبقى العقد بلا تسمية فيصار الى مهر المثل
لخلو العقد عن التسمية ومثل ذلك لم يوجد ما يثبت التسمية فلا يصح مهر المثل ووجه
تفريع الرازي انه انما يصار الى الخالف اذا لم يمكن ترجيح قول احدهما بشهادة الظاهر
فاذا امكن بشهادة مهر المثل قد يصار الى الخالف واخاره قاضيان وشرح الجامع
الصغير وهذا كله قول الامامين وعند ابي يوسف وقال قاضيان وهو الاصح القول
له مع يمينه ولا يجعل مهر المثل حكما قبل الدخول وبعد الا ان يذكر ما لا يتعارف به
لها وهذا لان المرأة تدعي الزيادة عليه وهو ينكرها والقول للمكر مع يمينه ولان الاصل
برأه الزمة الا ان يكذب الظاهر بان يذكر ما لا يتعارف مهرها او يذكر اقل من عشر
دراهم ولان تقوم منافع البضع ضرورية فيمكن ايجاب شيء ولا يصار الى مهر المثل
وقها ان القول في الدعوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر يشهد لمن يشهد له
مهر المثل اذ هو الموجب الاصل في باب النكاح فصار كالصباغ مع صاحب الثوب اذا
اختلفا في مقدار الاجر يحكم بقيمة الصبغ وكما لو زوج رجل ابنته وجهازها فأتى
فقال لابي ان ما دفعت اليها من الجهاز امانة او عارية عندها وقال الزوج انما
دفعتها بطريق التملك قال القول قول الظاهر الزوج لان الظاهر شاهد له لان
في الظاهر ان الاب انما جهز ابنته عند التزوج بطريق التملك الا ان يقيم الاب
البينة على ما ادعاه فيحكم له وفي قاضيان ينبغي ان يكون الجواب في مسألة
الجهاز على التفصيل ان كاتب الاب من الكرام والاشراف لا يقبل قول الاب لان مثل
يافت عن الامانة والامانة في تجهيز ابنته وان كان من اوساط الناس يكون
قول الاب لانه هو الدافع وليس يكذب فيما قال من حيث الظاهر وانما اى
من الزوج والزوجة برهن على مدعاه من الخط والزيادة قبل برهانه لانه نور
دعواه بالبرهان في الوجوه كلها الا فيما شهد مهر المثل له اولها او لها وان
برهنا فيقنته اولى حيث يكون القول لها اى المرأة وينسبها اولى حيث يكون القول
له اى الزوج والاصل ههنا ان البينات شرعت لاثبات ما ليس بثابت ووثق
له الظاهر كان بينته مثبتا لما ثبت حكم الاصل وهذا خلاف وضع البينات
هذا فيما اذا شهد مهر المثل لاحدها وانما اذا كان بينهما فاقاما ابنته
فالصحيح انهما تترتا لا ستوانهما في الدعوى والاثبات لان الظاهر له

لواحد منهما حتى يكون بينة خلافه اولى فيجب مهر المثل كله بخلاف الخالف على ما مر حيث
وجب فيه قهرها يقر الزوج بحكم الاتفاق على التسمية فلا خيار فيه والزائد يحكم بمهر المثل
فتثبت فيه الخيار كذا في الزيلعي وقيل يجب قدرها اتفاقا عليه في صورة اقامة البنتين على
انه مستحق للخيار والزائد على انه مهر المثل فيخبر فيه الزوج كافي صورة الخالف وان
اختلفا في اصله اى اصل المستحق بان ادعاه احدها وانكره الاخر فان اقام المدعى البينة
قبلت والا يستحلها للمكر اتفاقا فان كفل ثبت دعوى التسمية وان حلف وجب
مهر المثل بالا اتفاقا ما عندها فلا بد احدها ادعى التسمية والاخر ينكره فالقول
للمكر فيها حلف وكذا عند ابي يوسف كنعذر القضاء بالمسمى بخلاف ما تقدم لانه
امكن القضاء بالمحقق عليه وهو الاقل ما لم يكن مستكرا عرفا او شرعا قال في صدر
الشرعية ان اختلفا فقال احدها لم يسم مهر وقال الاخر قد سمي فان اقام البينة لاشك
في قولها وان لم تسم البينة ضد ما يحلف فان كفل ثبت دعوى التسمية وان طلع يجب
مهر المثل وانما عند ابي حنيفة لا يحلف لانه لا يحلف عنه في النكاح فيجب مهر المثل
انتهى واعترض عليه بان الكلام في المهر ونكاح ويجري الحلف في الحال اتفاقا
وموت احدهما كحياتها اى فالجواب فيما كان الاختلاف بعد موت احدهما بين الحي
ورثة الميت كالجواب في حياتها في الاصل والمقدار في الاصل يجب مهر المثل بعد الدخول
وقبله حال قيام النكاح بان تزوجها ودخل بها ومات احدها بعد الدخول وتزوجها
ومات احدها قبل الدخول والطلاق ثم اختلفا الحي وورثة الميت في اصل المسمى
يجب مهر المثل لتاكدا لنكاح بالدخول في الاول وبالحيوت في الثاني ويجب المتعة قبل
الدخول كالورثة زوجها وطلقتها قبل الدخول ثم مات احدها ثم اختلفا الحي وورثة الميت
في اصل المسمى فانه يجب المتعة كالوطئها قبل الدخول ثم اختلفا حال حياتها في اصل
المسمى فان القول في الصورتين للمكر فكأنها لم يسم لها مهر فيجب المتعة على ما في البحر
وفي المقدار عندنا يحكم مهر المثل لان مهر المثل لا يقطر بموت احدها وعنه غيره
قول الزوج او ورثته لما تقدم وفي موتها اى لو مات الزوجان قبل الدخول او بعد
لتأكد العقد بالموت كما ذكره بالدخول ثم ان اختلفا الورثة في قدره فالقول لورثة
الزوج عند الامام بناء على انه لا حكم لمهر المثل بعد موتها عنده ولا يستثنى التليل
المستكرا عرفا او شرعا بل يصدق ورثة الزوج عنده اذا ادعوا شيئا طيلة خلافه
لا ييوسف فان القول لورثة الزوج ههنا عنده ايضا الا انه يستثنى القليل
على ما تقدم وعند محمد كالحياة اى يحكم مهر المثل بناء على ان مهر المثل له حكم بعد موتها
عنده وان اختلفوا اى الورثة في اصله اى اصل المسمى بان ادعى ورثتها المسمى
وانكره ورثته يجب مهر المثل عندها ويثبت كذا في قاضيان وقال بعض مشايخنا
هذا كله اذا لم تسلم المرأة نفسها فان سلمت ثم وقع الاختلاف في الحياة وبعد وفاتها
لا يحكم مهر المثل بل يقال لها اما ان تقر بما اخذت والا فكتك عليك بالمقادير
المحل ثم يعمل في الباقي على ما ذكر لانها لا تسلم نفسها الا بعد قبض شيء من المهر
عادة كذا في الزيلعي وعند الامام القول للمكر التسمية اى ورثة الزوج ولا يجب
على ورثة الزوج لورثة الزوجة شيء عسى الا ان يقوم بينة على مهر مسمى والاصل ههنا

فيخير الزوج بين دفع الدراهم والنفقة
لان ثبوت كل منهما يفتي بینه صاحبه
فلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل
صح

ان مهر المثل ليس له حكم بعد موتها عند لان موتهما يد على اقراض اقاربها فلم يبق من
يقدر والقاضي به مهرها مثلها ففي مقدار المهر يحكم بما اقرب ورثة الزوج بلا استثناء
القليل وفي اصله لا يحكم بشيء على ورثة الزوج وقال محمد لمهر المثل حكم بعد موتها في المثل
والاصل لان مهر المثل هو الاصل في باب فصار دينا في ذمة الزوج كالمهر فلا ينفق
بالموت كما اذا مات احداهما وابويوسف مع ابيح في المقدار انه استثنى القليل وح
محمد في الاصل وان بعث اى الزوج اليها شيئا فقالت هو هبة وقال اى الزوج مهر
فالعقل له مع عينة في غير ما هي في ذلك لانه المالك فكان اعرف بجهة التملك كما اذا كان اولادك
هذا الشيء فقالت بل وهبته لي ولان الظاهر يشهد له لانه يسمى في اسقاط ما في ذمته لا
في الطعام المتيقن لذلك كاشي في اللحم المطبوخ والفواكه التي لا تبقى فان القول قولها فيه
استصحابا لجران العادة باهدائها فكان الظاهر شاهدا لها بخلاف ما اذا لم يكن معها
الادلة كالسمل والسمين والجود واللون وقيل ما يجب عليه من الخمار والديع وهو ذلك
ليس له ان يحسبه من المهر لان الظاهر يكذب به بخلاف ما لا يجب عليه كالحنف والمذنب
لانه لا يجب عليه ان يكتننها من الخمر بل له ان يمتنعها وهذا هو المقول عن ابي القاسم
الصفار وقال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ ثم اذا كان القول قول الزوج هل ترد المرأة
عليه المتاع فقال في الخلاصة رجل بعث الى امراته متاعا وهديا والمرأة عوضته لذلك
عوضا وقت اليه ثم وقعت الفرقة فادعى الزوج انها عارية واراد ان يسترد لها
وارادت المرأة ان تسترد ما دفت اليه ستره كل واحد منهما ما اعطى ولوم بعث المرأة
اليه لكن بعث اليه ابوها متاعا بعد ما بعث الزوج ثم قال الزوج الذي بعثته من المهر
القول قوله مع يمينه فان حلف والمتاع قائم فالمرأة ترد المتاع وترجع بما بقي من المهر وان
كان هالكاً فان كان شيئا متليا ردت على الزوج مثله ذلك الهالك وان كان فيما لا يرجع
على الزوج بجميع ما بقي من المهر لا فصار مستوفية بعد دهاالك وترجع بما بقي وانما
الذي بعث ابوها لانه ان كان هالكاً لم يرجع على الزوج بشيء وان كان قائما ان بعثت مال
نفسه يرجع لانه هبة لغرضه لرحم المحرم وان بعثت من مال ابنتها لبا لعة وضاهها
لا يرجع لانه هبة احد الزوجين الاخر ولا رجوع فيها كذا في قاضيان ثم قال رجل يزوج
امراة ويبعث اليها هديا وعوضت المرأة لذلك عوضا ودفعت اليه ثم فارقتها فقال الزوج
كنت بعثت ذلك عارية واراد ان يسترد وارادت المرأة استردا والعوض ايضا قالوا لا
للزوج في متاعه لانه منكر للتمليك والمرأة ان يسترد ما بعثت لانها تزعم انها بعثت عوضا
للحبة فاذ لم يكن ذلك هبة لم يكن ذلك عوضا وكان لكل واحد منهما ان يسترد متاعه
وقال ابو بكر الاسكافي ان صرحت حين بعثت انما عرض فذلك وان لم يفرغ بذلك
ولكنها قالت صحت ونويت ان يكون عوضا كان ذلك هبة منها وبطلت بينهما رجل
خطب بنت رجل فقال اب ابنت بل ان كنت سعد المهر الى ستة اشهر والى ستة اشهر
منك ثم الرجل بعد ذلك بعث هديا الى بيت الاب ولم يقدر على ان يتقد المهر منه
فلم يزوج منه هل له ان يسترد ما بعث قالوا ما بعث للمهر وهو قائم او هالك لا يسترد
وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم فانما الهالك والمستهلك فلا شيء له في ذلك انتهى
وفي الخلاصة امرأة ماتت فانخذت والدتها ما بقيت زوج الميتة بقول لذيها

في التام قد بحث ثم طلب الزوج حق البقرة وقالت والدرة المرأة كانت هدية ان ذكر الزوج القيمة
وامرهم ان يزوجوا ويطعموا الله ان يرجع بالقيمة وان لم يذكر لا يرجع وان اختلفا لا يرجع ايضا
رجل اففق على مقلعة الغيرة على طبع ان يزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت عدتها ابنت
ان تزوج ان شرط في الافاق التزوج يرجع عليها بما اففق زوجت نفسها اولاد ذكره الصدة
الشهيد والصحيح انه لا يرجع لوزوجت نفسها وان لم يشترط لكن اففق على هذا الطبع اختلف
المشايخ فيه والاصح انه لا يرجع كذا قال الصدق والشهيد وقال الاستاذ الاصح انه يرجع
عليها زوجت نفسها منه اولم تزوج لانه رشوة وهكذا اختار في المحيط وهذا اذا
دفع اليها المهر فلام لتفق على نفسها اما اذا اكلت معه لا يرجع عليها شيء انتهى في الكا
فما بعث الزوج الى اب الزوجة وامها واصنها وبعض اقاربها شيئا قبل التزوج هل له
ان ينافقهم منهم بعد التزوج ففيه تفصيل ان بعثه بطيهم بان قالوا لترض النكاح حتى بعث اليها
كذا وكذا فله ان ينافق ان شاء لانه رشوة وان بعثه بلا طلب منهم فان كان بطريق الرشوة
وذلك بان يعلم بانه لو لم يبعث لتفطل امره او تاخر قوله اخذ ايضا وان بعثه بطريق المحبة
فليس له ذلك لانه يترفع وان كان في ذمته اوجرت حريته ثم اى في الحرب على مئة او
مهر يحتمل نفى المهر السكوت عنه وقيل في الميتة والسكوت روايتان عن ابي حنيفة في رواية
يجب مهر المثل كما قالوا لانها لم ترض بل بدل وفي رواية لا شيء عليه على ما صرح في الكتاب
وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى بيان الفرق وانما على الرواية الاخرى وهو رواية الاصل فيحتاج
الى الفرق بين النفي والسكوت وهو ان النكاح معاوضة البضع بالمال فالتفصيل عليه
بمثلة اشتراط العوض كالتفصيل على البيع بين المسلمين فان لم يوجد التفصيل على نفى
العوض يكون العوض مستحقا لها واما الميتة فانها ليست بمستوفاة عند احد فكان
التزوج عليها كالنفي وهو محتمل في رخص الاسلام من الروايتين ووجه الرواية الاخرى
ان احد الما لم يدين تقومها لم يدين فله عليه السلام ان يزوجها وما يدينون
فيصير حكم الشرع والاصح ان الكل على الخلاف عند لا يجب شيء وعندنا ما يجب مهر المثل
كذا في العناية وذلك اى النكاح على ميتة او بلا مهر جائز وفيهم قول شيء عليه عند ابي حنيفة
اى لا مهر عليه من احكام النكاح لا مطلق احكامه فان من احكامه ما يلزمه على ما سياتى
خلافها اى في الذممة قالوا لان الذممة مهر مثلها ان دخل بها او ماتت عنها والنفقة ان طلقت
قبل الدخول بها وهو قول المشافعي قال زفرها مهر المثل في الحربيين الصا لم يور قوله نكح
ان ينفقوا بما موافق وكما ان اهل الرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الارام منقطعة
عنهم لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة فان احكام الاسلام جارية عليهم من استحقاق
النفقة في النكاح والعق والنقارث بالانساب والنكاح الصحيح وشيئ خيارا يبلغ
وحرية نكاح المحارم والمطلقة ثلثا والزنا واذا وغيرها من احكام وقد تحقق ولاية
الانام مع تحقق الالتزام بالحداد ولا يوجب ان اهل الذمة لم يلتزموا احكامنا في العيالات
كالصوم والصلوة وفيما يستفاد من خلاصة المعاملة كبيع الحر والظهير وولاية الارام انما
يكون بالسيعة والحاجة وليست بموجودة في حقهم لانقطاعها عنهم بعقد الذمة فانما
امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب في عدم الالتزام وانقطاع ولاية الارام
بخلاف احكام المذكورة فانها جارية عليهم بالاتفاق وليس من حيث انها من احكام الاسلام

بل هي ثابتة في دينهم ايضا فان الزنا حرام في جميع اديان وكذا الربا ولذا استثنى النبي صلى الله عليه وسلم
في قوله لا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وكذا استحقاق النفقة والعقد بالنكاح ثابت
في دينهم سواء وطئت او طلقت قبله اي قبل الدخول بها او مات احد هما هذا المتبع
راجع الكل من قوله فلا شيء عليه وفي قوله فلا لها وان لكها بخر وخزير معين ثم اسما اولهم
احدهما قبل القبض فلها ذلك المعين وان كان غير معين فقيمة الخمر ومهر المثل في الخنزير هذا
كله عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف مهر المثل في الوجهين اي في المعين وغير المعين وعند محمد
وهو قول ابي حنيفة ولا القيمة فيها وجه قولها ان القبض يؤكد الملك في المعين حتى لو طلقها
قبل الدخول بها بعد القبض لا يثبت ملك الزوج في النصف الا بالقضاء او التراضي كالاخذ
وقبل القبض يثبت له بنفس الطلاق ولهذا لو هلك قبل القبض كان الهلاك على الزوج
وبعد على الزوجة فكان القبض شبهة بالعقد فيمنع القبض بالاسلام الحاقا للشبهة
بالحقيقة في موضع الاحتياط فصار كالبيع وفي غير المعين يوجب المثل لا يملك قبله
فكان القبض ابتداء تملك العين فيمنع بالاسلام كالعقد فاذا امتنع تسليم العين فابو
يوسف يقول يجب مهر المثل كالاخذ في العقد بعد الاسلام ويحمد يقول يحتمل التهمة
كون المشتري بالاعتناء الا انه امتنع التسليم بالاسلام فيجب قيمته كما اذا هلك المشتري
قبل القبض ولا يوجب ان الملك في الصدق المعين ثم بنفس العقد ولهذا تملك النصف
فيه من البيع والهبة وبالقضاء ينقل من ضمان الزوج الى ضمان الزوجة وذلك لا يمنع
بالاسلام كاسترداد الخمر المضمومة بخلاف المشتري لان ملك النصف فيه قد ثبت بالبيع
ضارا كالعقد وفي غير المعين القبض يوجب ملك العين فيمنع بالاسلام فيمنع رقبته
فاذا اقره القبض لا يجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات النعم فيكون اخذ قيمته كاذن
عينه كونه بد لا عن عينه بخلاف الخمر لانه من ذوات الامثال فلا يكون اخذ قيمته كاذن
عينه وبخلاف ما لو اشترى ذمي دارا من ذمي بخر وخزير وشفعها المسلم باخذها
بقيمة الخمر والخنزير لان قيمة الخمر والخنزير ههنا بد عن الدار المشفوعة لا عن عين الخنزير
وفي الطلاق قبل الدخول تحت المنقة عند من اوجب مهر المثل لان المنقة حكم مهر المثل
ونصف القيمة عند من اوجبها اي القيمة يعني على قول ابي حنيفة في المعين لها نصف المعين
وفي غير المعين في الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير لها المنقة لان مهر المثل لا يتصف
بالطلاق وعند ابي يوسف لها المنقة على كل حال وعند محمد لها بعد الطلاق نصف
القيمة على كل حال على ما في العناية **باب نكاح الرقيق** هو اسم الملوك يطلق على
الذكور والاشقي وجمعه ارقاق وقد يطلق على الجمع ايضا فيقال عبيد رقيق ثم الرق في اللغة
الضعف وفي الشرع يجوز ملكي منع عن اهلية بعض ما يملكه المثل الشهادة والقضاء بالولاية
وغنى ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه يثبت جزاء عن الكفر فان الكفار لما استكفروا
عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد
جاز الله تعالى جعلهم عبيد عبيد ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار
حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشائع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الخمر وجهه الفقهاء
حتى انه يبيح رقيقا وان اسلم وانقح نكاح العبد والامة والمذنب والمكاتب وامر الوالد
بلا اذن السيد موقوف على اذن السيد كعقد الفضولي فان اجاز السيد فقد اذن له

وكذا الولد منهم

وكذا الولد منهم السيد بالنكاح وتزويج واحد منهم امرأة بعد اذن المولى لا ينفذ نكاحه
ما لم يجز السيد بذلك ان العقد فان اجاز نفذ والا فلا لان اذن المتقدم ليس
باجازة لان ذلك العقد كما خرج به في الزيلعي حيث قال اذن في النكاح لا يكون اجازة فان اجاز
جاز استحسانا انتهى هذا وقالنا مالكا في العبد وقال يصح نكاحه بدون اذن سيده لانه
يملك الطلاق فيملك النكاح ايضا ولنا قوله عليه السلام ايمان عبد تزويج بغير اذن مولاه
فهو عاهر اخرجوه الترمذي ولان في تنفيذ نكاحه تعيينا اذ النكاح عيب فيه فلا يملكه
بدون اذن مولاه وكذا الامة بل اظهر لان منافع بعضهما ملك للمولى فلا يصح العقد
عليها واتما الكتابة قائما اوجب فلان المهر في حق المكاتب حتى يملك المكاتب كسائر
لا في حق النكاح فيحق في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده
ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب في حق المهر والنفقة على الزوج وكذا الكتابة
لان المكاتب تزويج نفسها بدون اذن وتملك تزويج امته لما ذكرنا وكذا المذنب وام الولد
لان الملك قائم فلهما قال في الخلاصة اما المكاتب والمكاتبه فلا يجوز للمولى تزويجها بغير
رضاها وكذا الوكالت المكاتبه صغيرة لا يترد فيها المولى فلو زوجها مع ذلك توقفت
على بازائها لانها لم تحقه بالامانة فيما يبيح على الكتابة فان لم ترد حتى انت فحقه في النكاح
موقوف على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العقد لم يبق مكاتبه بل هي صغيرة والصغيرة
ليست من اهل الاجازة هذا من الطن المسائل وانعجبها حيث اعتبر اجازة المكاتبه في
حالة التامة ولم يعبد في حالة العتق لما ذكرناه من الفرق فلو ان العبد والمكاتب وابنت
ام الولد تزويجا بغير اذن المولى ثم طلقوها فلا تملك اجازة المولى فهذه متاركة لاطلاق
فلا تنقص من عد الطلاق ولو وطئها بعد الطلاق يلزمه للزوجان اذن المولى بغير ذلك
لا يجوز وان اذن له ان يزوجها بعد هذا الطلاق كرهت له ان يزوجها ولم افرق
بينما ان ضل ذلك وقال ابو يوسف لا كرهه وكذا الامة وقوله اي قول السيد طلقها
رجعية اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فحين اجازة بالنكاح
فان النكاح ليس باصل في اثبات الاهلية له فيجوز بثبوته بطريق الاحتضاء بخلاف ما
قوله العبد كقرعني عيذك بمال او تزويج اربعة من النساء فانه لا يثبت العتق مع ان
التكفير بالمال وتزويج اربعة لا يكون الا في الحر لانا لا نعاقب اصل في اثبات الاهلية
له فلا يجوز بثبوته احتضاء لا طلقها او فارقها لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد
ومتاركة يسمى طلاقا ومفارقة فحلنا عليه لانه البيع بحال العبد المقترن اولاته
اد في من الطلاق لانه دفع والطلاق دفع والدفع اسهل وادنى من الرفع فكان الحمل
عليه اولى ولانه لو كان اجازة لكان بثبوت الاجازة احتضاء فيلزم ان يكون هذا
القول من المولى اعوا لانه يكون هذا القول منه توكيده بالطلاق وليس ذلك في
وسع المولى فيلغو بالضرورة ومن شرط الاحتضاء ان لا يكون المقتضى لغوا عند تقدير
المقتضى فيكون رد الا اجازة بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة يقع عليها يكون اجازة
لان وقوع الطلاق عليها محقق بالنكاح النافذ فيحل عليه لعدم احتماله الرد
وبخلاف ما لو زوج فضولي رجلا امرأة فقال له الرجل طلقها حيث يكون اجازة
لانه يملك الطلاق بالاجازة فيملك الامر به بخلاف السيد ولان فعل الفضولي

اعانة كالموكل فكان حله على الاجازة التي بخلاف فعل المتعة وان تكفل امرأة اجنبية بانه
اي باذن السيد وانما قيدنا بالمرقة الاجنبية لانه لو وجه السيد امته فاختلف
فيه فقال بعضهم يجب المهر عليه ثم سقط لان وجوبه حق الشرع وقال بعضهم لا يجب
اذا الوجوب عليه فخرج ايجاب المولى عليه ولا ايجاب منه فلا وجوب عليه لانها امرأة
المال ولا مال له فالمهر وكذا النفقة عليهم اي لا على المولى لان العزم بالغنم ويقطع
بموتهم لغوات محل الاستيفاء كذا في فتح القدير نقلا عن التمر تاشي وهل يضمن المولى
المهر بعد اعاقته او لا يضمن ففي القضية بعلامة عمر الزجاني زوج عبده حرة ثم اغتد
تخير المرأة في تضمين المولى او العبد ثم قال بعلامة شرف الدين المكي يضمن المولى الاقل
من قيمته ومن مهرها واما لو باعه ففي القضية ايضا بعلامة الزجاني باع عبده بعد
ما زوجه امرأة فالمهر في بقية العلام يدور معه اين ما دار هو الصحيح كدين الاستهلا
ثم قال بعلامة جمع العلوم والورع المهر في الثمن كذا في المينة هكذا نقله في البحر
ثم استشكل وقال كل من القولين يشكل لانهم جعلوا المهر كدين التجارة وقد نقلوا
في باب الماذون ان السيد اذا باع العبد المديون بغير صاحب المديون ردوا البيع واغتنموا
وان كانا المشتري عسبا لعبد ففهم بالخيار ان شاءوا ضمنوا السيد قيمته او ضمنوا
المشتري قيمته او اجازوا البيع واخذوا الثمن فكذلك هنا انتهى ببيع العبد فيه
اي حرة فان وفيها والالم ببيع ثانيا بل طوبى باقية بعد العتق كالزوجة بغير اذن
سيد فدخل بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يعتق لانه لم يظهر في حق المولى
لعدم الاذن فيه بخلاف دين النفقة فانه يباع فيها مرارا حتى يستوفى لانها يجب
ساعة ضاعة فالبيع مرة لم يقع في مقابلة الجميع بخلاف دين المهر فانه وجب جملة
في رقبته وكل دين وجب كذلك ببيع الرقبة فيه انما وجوبه فلا من المقتضى وهو العتق
قد تحقق من جانبه واستغنى للمانع وهو حق المولى الاذن فيه واما كونه في رقبته فلا من
السيد ولدفع المضرة عن المرأة واما الكبري فلا من ذمته قد ضعفت بالرقي من
احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكتب
جميعا فيستوفي من الرقبة والكتب بان يصرف او لا الى الدين والكتب ان وجد الكتاب
والا يصر في اية مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستوفي كالمدين والمكاتب
وايه اشار بقوله ويسمى المدين والمكاتب ولا يباعان لعدم امكان بيعهما
لانهما لا يمتثلون انتقال من ملك الى ملك اخر مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدي
من كتبهما لا من نفسيهما ولو عجز المكاتب وصر الى الرق في بيع المهر واذنه
اي السيد ليعتد بالنكاح يشمل جائزته وقاسم عند ابيع وقال لا يتناول الا الجائر
لان المومن النكاح الاعفان في المستقبل والتحسين عن السفاح وذلك بالجائر
لا بالفاسد لانه لا يفيد الحل فصار كالتوكيل بالنكاح فانه لا يتناول الفاسد
بالا اتفاق بل يحسن الصحيح ولهذا الوطى لا يزوج ينصرف الى الجائر بخلاف الاجازة
بالبيع حيث يتناول الجائر والفاسد لان الفاسد فيه يفيد الملك بالقبض والبيع
ان اللفظ مطلق فيتناول العتق غير مقيّد بالصحة او الفساد كما في البيع وبيع
المقاصد اصل بالنكاح الفاسد كيثوث النسب بالوطى وسقط الحد ووجوب

والعتق ومسألة الخلف ممنوعة على طريقة اجراء اللفظ على اطلاقه ولو سلم فالايام
مبنية على العرف وهو في الصحيح دون الفاسد وتتم الحاد فيظهر في مثلتين
اشارة الى احدهما بقوله فيبيع في المهر لو نكح فاسدا فوطى عنده وقال لا يبيع بل يؤخذ
منه بعد عتقه لان الاذن لما لم يتناول الفاسد عندها على ما ذكرناه فلا يكون الدين
ظاهرا في حق المولى لعدم اذنه فيؤخذ به بعد العتق وله ان الاذن لما تناول الجائر
والفاسد عند يكون الدين ظاهرا في حق المولى فيبيع والى الثاني بقوله ويتم الاذن به اي
بالنكاح الفاسد حتى لو نكح بعده اي بعد النكاح الفاسد جازا سواء كانت تلك المرأة
او غيرها توقفت على الاجازة عنده لانتهاء الاذن الاول بالعقد الاول وقال لا يتم
الاذن الاول لعدم تناوله الفاسد فلا يتوقف الثاني على الاجازة وان زوج عبده
الماذون المديون مع نكاحه وهي المرأة اسوة الغرماء اذا كان النكاح في مهر مثلها
او اقل على ما في النهاية وانما اذا كان المسمى اكثر من مهر المثل فانها لا تساوي الغرماء بل
تؤخر صفها الى استيفاء الغرماء ديونهم كدين الصحة مع دين المهر كذا في ثنائنا واثانية
تتم صحة هذا النكاح فلتحقق المقتضى وهو ملك الرقبة واستغناء المانع وهو مولا
النكاح حق الغرماء لا باطلان مقصودا وانما المهر فلا من لزمه بسبب لامر له وهو
صحة النكاح اذ هو بلاء موهبة مشروعة فصار كدين الاستهلا كذا في استهلا الماذون
المديون عين انسان صار صاحب ادين اسوة الغرماء وكالمريض المديون اذ تزوج
فبقد مثلها اسوة الغرماء وفي الزايد من مهر المثل لانه لا يسقط بل بقاء له به
بعد استيفاء الغرماء حقهم كدين الصحة مع دين المرض ومن زوج امته لا يلزمه
تبوتها وبطالة الزوج متى ظفر لان حق المولى أقوى من حق الزوج لانه يملك ذاتها
ومنافعتها سوى البضع والزوج انما يملك منافع البضع فقط ولو وجبت التوبة
بطل حق المولى في الاستحدام وعلى تقدير عدم الوجوب لا يبطل حق الزوج والوطى
لحصوله احيانا فان قيل التوبة تسليم فيجب عليه آيب بان التسليم لا يتوقف على
التوبة بل يتحقق بان يقال له متى ظفرت بها وطئتها ولا نفقة عليه اي على الزوج
الا بالتوبة لان النفقة تقابل الاقباس فان قيل استغناء الاقباس انما هو بقاء
حق المولى في الاستحدام وبمثله لا يسقط النفقة كالحرة اذا جاست نفسها عنه
لاستيفاء المهر فانها تستحق النفقة قلنا ان الحرة اذا جاست نفسها كذلك
فالتفويت من قبل الزوج باعتراف ايعاء ما التزم وهما ليس من جهة الزوج بل
جهة من له الحق وهو المولى فكانت كالجيسة بالدين فانها لا نفقة لها فان بواها
مع بيتا فولدت من الزوج لم يكن عليه نفقة الولد لانه مملوك لمولاه ونفقة المولود
على المالك وهي كالتبوة ان يحمل بينهما وبين الزوج في منزله اي منزل المولى لا يضمنها
وان بواها ثم رجع اي عن التبوة مع رجوعه لان حقه لا يسقط بها كما لا يسقط
بالنكاح وسقطت بعد رجوعه النفقة لعدم الوجوب وهو الاقباس فان قيل عدم العلة
ليس جلة عندنا على ما في اصول قلنا سقوطها ليس لعدم العلة بل لعدم الاصل
وان ذمته براء استجد امه لا يسقط لعدم صنع المولى وان زوج امته ثم قتلها
قبل الدخول سقط المهر عن ذمة الزوج عند ابيع وقال لا يسقط بل عليه المهر ولو لاها

اعتباراً بموتها حتى انفقها وبقتل الاجنبي لها وهذا لان المقتول ميت باجله عندنا
والقتل موتاً ذالموت عبارة عن انتهاء ايام الحيوة وبالقتل ينفي ذلك ولذا لو قال
لعبد ان مت فانت حر فقتل عتق وانما اعتبار القتل قطعاً للحياة في حق القاتل اذ ان
ضمان من دية او مضاف ولم يتعلق بقتل المولى امته فممان فاعتبر في حقه موتاً لا قطعاً
ولا يصح ان الموقوف عليه فانت قبل الدخول بفعل من له المهر وهو المولى فيجوز بمنع
البدل كما لو باعها المولى قبل الدخول وذهب بها المشتري من المصرا واعتقها قبله فاختار
الفرقة وكما اذا ارتدت الحرة قبله والقتل يعتبر قطعاً وانما فاذا اذن له حكم من احكام
الدنيا وقد اذن له الكفارة على المولى فان قتل الصبيغة اذا ارتفعت من ام زوجها
او المجنونة اذا قبلت ابن زوجها بشهوة قبل الدخول فقد قاتا المعقود عليه
قبل التسليم ولم يجز بمنع البدل لان المهر لم يسقط عن الزوج قلنا انما المجازي
بذلك لعدم كونها اهلاً للبراءة ونفوقن بالصبيغة العاقلة اذا ارتدت قبل الدخول
بما زنى بسقوط المهر واجيب بان ترك مجازات الصبيغة انما يكون على افعال
مخطورة في حقها والردة مخطورة اذا كانت عاقلة وهذا اذا كان السيد كبيراً
واذا كان صغيراً قبل سقط المهر وقبل لا يسقط كذا في الزيلعي نقول عن المصنف
مخالف ما لو قتل الحرة نفسها قبله حيث لا يسقط المهر فلا فرق اعتباراً بقتل
المولى امته وتقبلها ابن زوجها قلنا ان جناية المراء على نفسه غير معتبرة اصلاً
ولهذا اذا قتل نفسه بفعل ويصلي عليه ولا تملك الحرة نفسها لو اعتبر نفوساً
للمهر انما يكون نفوساً بعد موتها وبالموت ينتقل المهر الى الورثة فلا يسقط بخلاف
قتل المولى امته لان المهر له للاممة فكان مفقوداً لغير نفسه وهو كمن قاتل
عبدى فقتله لا يجب عليه شيء ولو قال قتلني فقتله يجب عليه الدية ولا يبرأ منه
في ابطال حق الورثة وانما قيد بالحرة لان الامة اذا قتلت نفسها قبل الدخول
ففيه روايتان في رواية يسقط قتل المولى ايها وفي رواية لا يسقط قتل
الحرة واعلم ان الحرة اذا قتلها وارثها لا يسقط المهر ايضا لانه صادر محرماً
بالقتل عن الارث فلم يكن بالقتل مبطلاً لغير نفسه في المهر كذا في الزيلعي وفيه
التقدير والاذن في العزل عن الامة المنكحة للسيد عند ابي حنيفة وعندهما لان
الوطئ حقها حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل تقيدها حقها فيشرط
رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة له لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها
ولا يصح ان العزل يحل بمقصود الولد وهو حق المولى وهو لا يملك ابطاله فيعتبر رضاه
وبهذا افادت الحرة وان تزوجت امه او مكاتبته بالاذن اي من المولى ثم عتقت قلنا
الخيار في الفسخ اي في الحال ولو كانت المعتقة صغيرة لا خيار لها ما لم تبلغ كذا في البراءة
خرا كان زوجها او عبداً وكذا لو تزوجها مولاه او رضاه او لا على ما في الزيلعي وذلك
المشافي لا خيار لها فيما اذا كان زوجها خرا كما رواه مسلم من حديث بريدة من رتبة
عائشة ان النبي عليه السلام خيرها حيث قالها ملكك بضعك فاختار وكنان
زوجها عبداً ولان العبد ليس بكفو لها فثبت لها الخيار بخلاف الحرة ولما رواه البخاري
ومسلم وابوداود من حديث بريدة رواية عائشة ايضا ان النبي عليه السلام خيرها

وكان زوجها خرا حين اعتقت ولان الخيار لا يرد باد الملك عليها وهذا المعنى لا يختلف
بين ان يكون خرا او عبداً وحديثنا اولى بكونه مثبتاً للحرية لا تقاوم على ان كان
عبد اقبله على ان ما رواه ساكت عما اذا كان الزوج خرا وليس فيه دلالة على عدم
الخيار فيه او لقول ما رواه محمود على انه كان عبداً قبل ان يقتق بريدة ثم اعتق وكان
خرا حين اعتقت بريدة وتقبله بعدم الكفو ليس يعتبر في مقابلة تقليل الشارع
بقوله ملكك بضعك فاختار بحيث جعل ملك البضع علة له خيراً ثم لا فرق في
هاتين القصة وام الولد والمعتقة والمكاتبه وقال في الخيار للمكاتبه لان ثبوت
الخيار في الامة لنفوقنا العقد بغير رضاها وسلامة المهر لولاها وهذا غير موجود
فيها فان المهر لها والتمسك ما نفذ الا برضاها فصار كالحرة والمجة عليه
ما رويناه من حديث بريدة وكانت مكاتبته فان قيل انما لم تكن مكاتبته عند النكاح
فلم يكن حجة عليه قلنا انما ظاهرها انها كانت مكاتبه لان الحال يدل على ما قبله وان
تزوجت الامة بلا اذن سيدها فعتقت نفذ نكاحها وكذا لو باعها المولى بعد
النكاح فاجاز المشتري نفذ على ما في النهاية وهذا لان المقتضى موجود لان الاجازة
والقول صريح من اهله لانها من اهل العبادة والمانع مثبت لان امتناع النفوذ
كان لغير المولى وقد زال بالاعتق بخلاف ما لو اشترت شيئاً فاعتقها المولى حيث لا ينفذ
ذلك لانه لا يبطل لان الشراء كان موجبا لملك المولى ثم لو نفذ عليها لتغير ملك
ولا كذلك هنا لان الحل بالعقد ثبت لها في الحالين وبخلاف ما اذا تزوج العبد بغير
اذن مولاه ثم اذن له ان يتزوج حيث لا ينفذ العقد السابق بغير اجازة لتلك
العقد وان زال المانع بالاذن لان الاذن فك الحرة عن التصرف ولو جاز النكاح
المباشر قبل الاذن لا يقع الاذن فكاً فيمتنع الجواز فان قيل مقتضى هذا ان لا يجرى
النكاح المباشر باجازه ذلك قلنا هذا قياس تركناه بالاستحسان وقلنا بالجواز
عند الاجازة له لقيام الاجازة مقام النكاح كما في نكاح الفضولي وبخلاف اولى
الابعد اذ ازوج مع وجود الاقرب ثم استقلت الولاية اليه بموت الاقرب
او بغيوبته حيث لا ينفذ العقد الا باجازه مستأنفة وان زال المانع لاث
الابعد حين مباشره كمن وليت ومن لم يكن وليت في شيء لا يباي بها في النكاح الا على
راي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصل ظاهراً فيجب توقيفه على اجازته
بعد صيرورته وليتاً ليعطيه كونه اصلح وبخلاف المكاتبه الصغيرة التي زوجها
مولاه بلا اذنها حتى توقفت على اجازتها ثم ادت المال قبل الاجازة وعقبت
لا ينفذ ذلك العقد وان زال المانع بدون اجازة مستقلة من السيد بانه
المزوج وهذا لانه لم يكن وليتاً حين العقد فلا يباي بعواقبه كالمسكنة الاولى
كذا في الزيلعي وضع التقدير وقال في البنانية وهذا من الطغ المائل حيث توقف
قبل الاعتماد على اجازتها وبعد العتق على اجازة المولى ونفذ قبل العتق
باجازتها لا باجازه المولى وبعد الحرية نفذ باجازه المولى لا باجازتها
لانها صغيرة والولي هو المعتق انتهى وكذا العبد يعني اذا تزوج العبد بلا اذن
سيده فعتق نفذ العبد لوجود المقتضى وارتفاع المانع على ما ذكرناه بخلاف ما

لو تزوج العبد بلا اذن سيده ثم اذن له السيد حيث لا ينقض ما لم يمن لذلك العقد
عليه اذ ذكرناه آنفا ولا خيار لها لان النكاح بعد العتق فلا يصح زيادة الملك
كالزوجت نفسها بعد العتق والمسمى للسيد ان وطئت قبل العتق اي لو وطئ الزوج
الامة الامة قبل العتق فيما اذا تزوجت بعين اذن المولى فالمهر للمولى لانه استوفى
منافع مملوكة للمولى فان قيل ملك المولى هو المبيع وقيمته هو مهر المثل فكان ينبغي
ان يكون ما يوازي مهر المثل من المسمى للسيد وما زاد عليه للمرأة مع ان الزايد
للمولى ايضا وآية اشار باطلاده قلنا ان العقد انما نفذ بالعتق مستندا الى وقت
وجود العقد فضحت التسمية وجب المسمى للمولى ان كان العتق بعد الدخول لما ذكرناه
والامة ان كان قبله لما سياتي فان قيل كيف يستند نفاذ العقد بالعتق الى وقت
العقد مع قيام المانع من الاستناد لان المانع من النفاذ ابتداء هو الملك وقدره
ذلك بالعتق يقتصر الاستناد وهذا الوجه من الامة حكمة غليظة على زوج كان لها قبل
ذلك ثم تزوجت باخر بغير اذن مولاهما فدخل بها فاعتقها مولاهما لا تحل على زوجها
الاول لان العقد غير معتبر في حق هذا الدخول الذي كان قبل العتق فلا يستند الى
وقت العقد لاعتباره هذا الدخول وبثبت الحل للزوج الاول قلنا لا ثم ان المانع من النفاذ
هو الملك بل المانع هو الحاجة الى الصيانة عن الاضرار بالمولى فبقي اعتقها المولى فقد
ضد هذا النكاح عن الاضرار بالمولى من وقت وجوده فثبت النفاذ من ذلك الوقت
وانما لم يحل على زوجها الاول لان الاستناد يظهر في انقضاء دون المتلاشي والمصلحة
بالوطئ متداوش فلا يظهر الاستناد في حقه فاذا ثبت لزوم المسمى لصحة التسمية
بسبب الاستناد لم يجب على الزوج المولى مهر المثل بسبب دخوله قبل نفاذ النكاح
والمسمى بسبب صحة العقد وهو القياس وجه الاحتسان ان النفاذ لما استند الى وقت
العقد كان عاملا من ذلك الوقت فوجب المسمى به ولو وجب مهر اخر لوجب بحكم العقد
ايضا لا غير بل ان الحد سقط عنه بذلك العقد والعامل في سقوط الحد هو المال
في وجوب المهر ايضا فلزم منه ايجاب المهرين بعقد واحد وذلك باطل ولها ان لا
ان وطئت بعد اى بعد العتق لانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر ههنا المهر
ايضا لصحة التسمية على ما ذكرناه فان قيل ينبغي ان يكون المسمى ههنا ايضا للمولى
لانه بالاستناد تبين ان العقد ورد على ملكه فصار كما اذا تزوجها المولى ثم اعتقها قبل
الدخول ثم دخل بها الزوج حيث يكون المهر كله للمولى فكذلك قلنا حكم الاستناد
انما يظهر فيما اذا لم يختلف مستحقه وهنا قد اختلف لان المستحق في اوان العقد
المولى وفي اوان الثبوت هي الامة فاستحقاق الامة لا يمكن استناده لانه يطل
بالاستناد لعدم ملكها وقت العقد وحق المولى معدوم اوان الثبوت والشيء انما
يستند اذا كان ثابتا في الحال بخلافه المستشهد به لان جميع المهر هناك يجب بالعقد
وانما الدخول بتاكديه الواجب فحالة الثبوت وهو طالة العقد لاحتمالها فانزعا
ومن وطئ امة ابنه فولدت فاذا عاه ثبت نسب منه ان كان الاب حرا مسلما
حتى لو كان عبدا ومكاتبيا او كافرا لا يصح دعوى لانه لا ولاية له على المسلم وكذا
لو كان مجنونا ولو افاق ثم ولدت لا قل من ستة اشهر لا يصح قياسا ويصح استحقاقا

ولا بد ان يكون الامة في ملك الابن من وقت العلوق الى حين الدعوة حتى لو جلبت في غير ملكه او في
ملكه واخرجها الابن عن ملكه ثم اشتراها لم ينقض دعوى لعدم الولاية لانه لا بد من الملك
لحقه الاستيلاء والملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية
الملك من وقت العلوق الى حين التملك ولا يشترط له دعوى شبهة ولا تصديق الابن
لان له ولاية تملك مال ابنه عند الحاجة الى ابقاء نفسه لما رواه عمر بن شعيب مرفوعا
ان اولادكم من اطيب كسبك فكلوا من كسب اولادكم وكل من له ولاية تملك مال ابنه
الحاجة الى ابقاء نفسه فله ولاية تملك جاريته عند الحاجة الى ابقاء نسله لكن الحاجة
الى ابقاء النفس شدة من الحاجة الى ابقاء النسل فلهذا تملك طعام ابنه بلا قية وجارية
بينهما ونفذ اقال ولزمه قيمتها لقصور الحاجة اليها حتى لا يجبر الابن على دفع جاريته
الى ابيه ليترى بها الاب ويجبر على دفع الطعام عند حاجة ابيه اليه لاسمها لان
ملك الاب اياها يثبت قبيل الاستيلاء بشرطه اذ المصالح له انما الملك كما في المملوكة او حتى
الملك كما في المكاتبية وكل ذلك غير ثابت للاب فلا بد من تقديم التملك بطريق الاقتضاء
حتى تبين انه وطئ ملك نفسه فلا يجبر عليه العقر وقال زفر والشافعي يجب عليه العقر
بناء على ان الملك ثبت حكمه لا يستلزم عندها وحكم الشيء يعقبه فلا يقع الوطئ في ملك
بدل سقوط الاحصان عنه بهذا الوطئ وقاساه بالجارية المشتركة فانه اذا استولدها
وجب عليه العقر قلنا لا بد من اعتبار تقديم الملك على الوطئ صيانة للماء ونقصان
لا يستلزم على ما ذكرناه فاذا وجب تقديمه لا يجب عليه العقر ولا قيمة ولد له لما
ذكرنا من انه انقلب في ملكه فيكون حرا ويصير مملوكا ولما ذكرناه من صحة الاستيلاء
والحد كالاب بعد دعوى لاجله لقيامه مقام الاب بعد انقطاع ولاية الاب بالموت
او الكفر او الرق والجنون وان زوج الابن امته غير الموطاة له لانه لو نكح امته التي
وطأها اياه لا يجوز على ما ذكر في المحرمات اياه بالباء الموصلة التسمية او بالمشاة
بازن وبوجه وقال الشافعي لا يجوز لان ماله من الحق يمنع صحة النكاح لقوله عليه السلام
انت وما لك لا يملك ولهذا الوطئ جارية ابنه عالم بحرمتها عليه لم يلزمه الحد وهذا
لا يجوز له تزوج مكاتبه او امة من كسب مكاتبه لانه من الحق فيها قلنا ان المانع من
النكاح حقيقة المال او حقه وكلاهما منتف عن الاب الا ترى انه يجوز لابن ان يقر
فيها بالوطئ والاعتاق والبيع والرهن والدية ولا يجوز ذلك كله للاب فلو كان فيها
حق الاب لجاز له ذلك وانما له حق التملك وذلك لا يمنع صحة النكاح الا ترى ان
الواهب له المزوج بالامة الموهوبة وان كان له حق التملك بالاسترداد وانما لا يجوز
تزوج المكاتب لما فيها من حقيقة الملك ولا تزوج كسبها لما فيها من حق الملك وانما
لا يجز بوطئها لشبهة صورة الامانة اليه في الحديث فاذا نكحها صار مائت مصونا
به فلم يثبت له ملك اليقين لعدم الحاجة اليه وعليه مهرها لا التزامه بالنكاح لاجتماع
لما ذكرناه من عدم ثبوت ملك اليقين فان انت بولد لا تصير ام ولد لما ذكرناه من عدم
ثبوت الملك وقال زفر تصير ام ولد له لانه لو استولدها بغير وصاية ام ولد له
فاذا استولدها بنكاح او شبهة نكاح او لي ان تصير ام ولد له ولنا ما ذكرناه انما
صاد مصونا بالنكاح فلا يحتاج الى ملك اليقين وهو امي الولد حرا بقرابته لانه ملكا اخر

فيكون عليه ما رواه الترمذي والنسائي من ملك دار حم حم منه عتق عليه خرم خرم
عنه قالت ليست زوجا اعتقه عنى بالف ففعل السيد ففسد النكاح وكذا لو قال
رجل تحت امة لولاهما اعتقها عنى بالف ففعل عتقتا امة وفسد النكاح ويسقط المهر
في المسئلة الاولى لا استحالة وجوبه على عبدها ولا يسقط في الثانية لعدم المسقط ولزمها
الالف والولاء لها ويصح عتقها لو نوتت به وقال زفر لا يفسد النكاح بناء على ان
العتق يقع عن المأمور عند دون الامر وعندنا بالعكس حتى كان الولاء لا يفسد النكاح
اكتفارة لو نوتها وذلك لانها امرية باعتبار عبدها عنها ولا يتصور ذلك لا بتقديم
ملكها فيه فيقدر بتقديم بطريق الاقتضاء كمن قال لامرأة اعتدي بوقى القلوب
فانه يقع لانه لا صحة للاعتداد لا بتقديم الطلاق فوجب تقديمه اقتصا وتصحيا للكل
فكان قوله اعتق بالف طلبا لتلك منه بالف ثم امر باعتاق عبده الامر عنه وقوله اعتق
تلك كمنه ثم اعتاق عنه واذا ثبت الملك لا يفسد النكاح للتنا في بين الملكين وانما
بالف لا يفسد النكاح والولاء له اي المأمور عند خاله فلا يوجب قال في الاول
سواء ففسد النكاح فيعتق عنها والولاء لها ويسقط المهر لان التملك فيه عرضي فقدم
عنق على طريق الطية تصحيا لغيرها الامر ويسقط اعتبارا لا يقتضيه لانه شرط في المدة في
الملك تصحيح التصرف باسقاط القول الذي هو الركن في البيع فلو لم يكن باسقاط المهر
اولي فساد كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ففعل سقط عنه الكفارة
من غير تفرقة بين ما اذا كان المطلب بعوض او بغير عوض وهما ان الهبة من شرطها البهيز
بالسقط فلا يمكن اسقاطه ولا اتيته اقتصاء لانه فعل حتى ليس من جنس القول فلا يثبت
في ضمن قوله اعتقت ولا يمكن اعتبار سقوطه ايضا بخلاف بيع لانه تصرف شرعي فمهم
ان ثبت في ضمنه وفي مسألة الامر بالطعام الفقير ينوب عن الامر في القبح كالفقير في
الزكوة ينوب فضته عن الله تعالى ثم يصير قابضا لنفسه اما العبد فلا يقع في بيعه شي
لان الاعتاق انكسار الملك فلا ينوب عن الامر والولي جبار عليه وامته صغيرة او كبرا
قنا او مديرا وام ولد على ما في الجولات ولا ية الاجبار في المملوك يعتمد على كمال الملك
لا على كمال الرق والملك كامل في المديرة وام الولد فيملك اجبارها ايضا على النكاح ولا
ياشر النكاح بدون رضاها نفذ وقال الشافعي لا اجبار في العبد وهو رواية عن ابي
لان النكاح من خصائص ادمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فادرك
انكاحه بخلاف امة لانه مالك منافع بعضها فيملك تملكها ولنا ان النكاح ملكه
لان فيه تخصيصه عن الزنا الذي هو سبب الهداك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة
دون مكاتبه ومكاتبته لانها التقت بالامر قصر فافترض رضاها ولهذا قال في النهاية
والخلاصة ان المولى اذا زفج مكاتبته الصغيرة توقفت النكاح على اجازتها لانها ملحقة بالاب
فيما سبق على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت بدل الكتابة ففقت بقى النكاح موقوف على
اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العتق لم تبقى مكاتبته وهي صغيرة والصغيرة ليست
من اهل الاجازة وهذا من الطفا لمسائل وقد ذكرناه في اول الباب ايضا واعلم ان من
لا يملك اعتاق العبد لا يملك تزويجه ايضا بخلاف امة فالاب والجد والمولى والغائب
والوصي والمكاتب والشريك المغاوض يكونون تزويج امة لا العبد والعبد المأذون

والصبي المأذون والمضارب والشريك شركة عنان لا يملكون تزويجها ايضا عند ابي
ومحمد علي ما صرح به في البرازية والخلصة وفيها ايضا لوزج الاب والوصي امة الصبي
من عبده لا يجوز ولو زوج الرجل امته من عبده يجوز ويجوز المهر فيسقط نفقتهما عن
الزوج على المولى **باب نكاح الكافر اذا تزوج كافر** يشهد او في عقد كاف
قبل ان ياقيد بعقد كافر لانه لو كان في عقد مسلم كان النكاح فاسدا بالاجماع ورد بان الكفر
في نكاح اهل الشرك ولا يجوز للمسلم نكاح المشركة حتى يكون في عدته ويجوز ان يصير المسئلة
بان اشرك بعد الطلاق وهي في حال المسلم وذلك اي النكاح المذكور جائز في دينهم ثم اسما
اقر الى المدة جان عليه اي على النكاح السابق عند ابي حنيفة فالحال في العقد وخلد فان زفج
الوجهين له ان الخطابات مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ونحو عامة فيلزمهم
الاحكام كلها فيفسد النكاح في الوجهين الا ان لا تنقض لهم لالتزامهم المدة اعراضا
عنهم لا تقرير لهم كما تركوا عبادة الصنم اعراضا فاذا اترافوا واسلموا والمهرمة قائمة
وجب التقريب ولها ان النكاح في العقد لا يجوز بالاجماع وقد التزموا احكامنا فيلزمهم
العقد والنكاح بغير شهود مختلف فيه فان ما كوا ابن ابي ليلى يجوزانه ولم يلتزموا احكامنا
بجميع الاختلافات ولا في حان حرمة النكاح انما هي العقد وشبوت العقد اما الحق الشرعي او
لحق الزوج لا سبيل الى القول لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولهذا لم يتعرف لهم في المهر والمهر
ولا الى الثاني لانه لا يعتقن على ما هو المفروض فكان النكاح وقع ابتداء صحيحا لوجود
المقتضى وهو صدد وراكن من اهله مضافا الى محله واستفا والمانع بخلافه اذا كانت
تحت مسلم فان المانع متحقق وهو اعتقاد الحرمة واذا صغ ابتداء لا يرتفع بالاسلام
والرافعة لان ذلك حالة البقاء والشهادة ليست شرطا في البقاء وكذا العقد لا ينافي
حالة البقاء كالشركة اذا وطئت بشبهة تجب عليها العقد صيانة لتلقي الوطء ولا
يبطل النكاح القائم وهذا اشارة الى ان العقد لا يجب على الكافر وقال بعضهم
يجب نكحتها ضعيفة لا تمتنع النكاح بناء على اعتقادهم كاعتقادنا فيما بيننا والاول
اصح على ما في العناية ولو تزوج المجوسي محرمة من امه او بنته او اخته ثم اسما او احدا
فوق بينهما بالاجماع لان النكاح المحارم حكم البطلان عندها كما قال في المعتق واذا
اسلم وجب التفرقة والتفريق وعند ابي حنيفة له حكم الصحة على الاصح بناء على ما مر من الحرمة
اما الحق الشرعي او الحق الزوج لا سبيل الى كل منهما الى اخره الا ان الحرمة تنافي بقاء النكاح
كالاعتق على نكاح المسلمين برضا او مصادرة فيفرق بينهما بخلاف العقد لانها
لا تنافي البقاء على ما ذكرناه وكذا الفرق بينهما بالاعتقاد لو تراخيا معا البتة لما ذكرناه
وبمراجعة احدهما لا يفرق عند ابي حنيفة فالحال حيث فلا يفرق بينهما ايضا لانه
يرفعه انتقاد الحكم الاسلام كما اذا اسلم احدهما وله ان يستحقا احدهما لا يبطل
برض صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده بل يوارضه بخلاف الاسلام فان اعتقاده لم
لا يوارضه اسلام المسلم لان الاسلام يملو ولا يملو وكذا الحكم اختلافات واقفا
فيما لو تزوج المجوسي خامسة او جمع بين الاختين ثم اسما او احدهما او تراخا او
احدهما واعلم ان المربي اذا تزوج خمس نسوة او باختين ثم اسلم واسلمت معه فان تزوجت
في عقد واحد بطل نكاحهن وان في عقد متفرقة صح نكاح الاويع الاول وبطل نكاح النكا

وكذا الحكم في الاختين ان تزوجهما في عقد واحد بطل كاحما وان في عقدين بطل الثاني هذا
 قولنا فيج والي يوسف وقال محمد والشاذلي في كتابي رابعاً من الحسن واحد من الاختين سواء
 تزوجهما في عقد واحد في عقد واحد وقال محمد في السير الكبير ولو كانت هذه العقود فيما بين اهل
 الذمة كان الجواب عليها قال ابو جعفر على هذا لو اسلم الزوج ومعه امه وبناته
 واسلم معه فان كان تزوجهما في عقد واحد بطل نكاحهما ثم يتفرقان لم يكن دخل بها فله
 ان يتزوج الابنة دون الام وان كان دخل بها لم يكن له ان يتزوج بواحدة منهما
 وكذلك ان دخل امه وصداها وان كان دخل بالابنة وصداها فله ان يتزوج الابنة
 دون الام وان كان تزوجهما في عقدين فنكاح الاول باثر والثاني فاسد اذا لم يدخل
 بها او دخل بالاول وان كان دخل بالثانية فان كانت الاولى بنتاً فسد نكاحها وان كان
 امراً فنكاح الابنة صحيح على قولها واما على قول محمد فسواء تزوجهما في عقدين او في عقد
 فنكاح الابنة صحيح الا ان كان دخل بالام في يعرف بينه وبينها اذا كان دخله بالام
 بعد ما تزوج الابنة فان كان قبل ان يتزوج الابنة فنكاح الام صحيح كذا في الثاوية
 والطاهر في مسلم ان كانا من امة او اسلم احدهما لان جعله تابعاً لغيره لا يوجب ديناً
 انظر له هذا اذا لم يختلف الداربان كانا في دار الاسلام او في دار الحرب او كانا الصغير
 في دار الاسلام واسلم الوالد في دار الحرب لانه من اهل دار الاسلام حكماً واما اذا كان
 الولد في دار الحرب والوالد في دار الاسلام فاسلم لا يتبعه وله ولا يكون مسلماً لانه لا يمكن
 ان يحصل الوالد من اهل دار الحرب بخلاف العكس وكما في اي الطاهر كتابي ان كان بين كان
 ومجوس لان المجوس شر من الكفار لان له دين سماوي حتى تؤكل ذبيحته ويجوز نكاح
 نسائه للمسلمين بخلاف المجوس وقال الشاذلي في كتابي المجوس لان المعارضة قد تحققت
 فيه فاحدها بوجوب الحمة والآخر بوجوب الحل فيقلب الحمة بخلاف ما اذا كان امراً
 مسلماً لان الكفر لا يماضي الاسلام قلنا ان في الذبيحة والمنكحة من احكام الاسلام فيمنع
 بينهما كما يمنع بالاسلام فلا يتحقق المعارضة بينهما ايضا ولو سلمت زوجة الكافر فزوج
 المجوسية عرض الاسلام على الاخر فان اسلم هي له والآخر بينهما واعلم ان الزوجين
 اما ان يكونا مجوسيين او كتابيين او الزوج مجوس والزوجة كتابية او بالعكس فعلى الاول
 ايها اسلم عرض الاسلام على الاخر وعلى الثاني ان اسلم هي فذلك عرض على الزوج لان
 اسلم الزوج والثالث كالثاني والرابع كالاول وهذا عندنا وقال الشاذلي في كتابي المجوس
 على الاخر لان فيه تقريناً لهم وقد ثبتا بعقد الذمة ان لا تقرين لهم الا ان ملك النكاح
 قبل الدخول غير متأكد فينقطع بنفس الاسلام ويعد متأكداً فيتأجل الى انقضائه
 حيث لا تقرين كما في الطلاق حيث ينقطع قبل الدخول بنفسه ويعد لا ينقطع حتى
 ينقضي عدتها قلنا ان عمر الخطاب فرق بين نكاحه ونكاحه بابائه عن الاسلام
 على ما ذكره الطحاوي ولم يكن احد من الصحابة فكذلك الاجماع ولان الاسلام لا ينفق
 مقاصد النكاح بينهما وهو الملك والازدواج فلا بد من سبب يثبت عليه فوات
 الملك والاسلام طاعة لا يصلح سبباً لا لقطعاً لثبوت العصمة به وكذا كفر المص
 لا ينافيه كما في حالة الابتداء وفي حالة البقاء قبل الاسلام وكذا اختلاف الدين لا ينافي
 كما لو كان هو مسلماً وهي كتابية فيعرض الاسلام بالانكاح ليحصل المقاصد بالاسلام

او الفرقة بالاباء فانه معصية يناسب زوال العصمة فان في الزوج سواء كان بالغا
 او صبيّاً محملاً لان ايمان العشي ورمته معتبر وانما لم يقتل بالردة لعدم اهليته بالنيابة
 وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلافهم في صحة اسلامه حال الصبي شبهة واستطاع
 القتل فالفرقة طلاق فيلزمها الدعوى لو كانت مدخولة بها لانها بالاسلام الرقبة
 احكامه بخلاف ذلك فمئة التي طلقتها زوجها الذي يملكها سياتي في اخر الدعوى خلافاً
 لا يوسف لان الفرقة صادرة بسبب يشترك فيه الزوجان وهو اكل باء وكل فرقة كذلك
 لا يكون طلاق لعدم قصور المرأة ولها ان الالباء استنع عن الامساك بالمعروف في
 فذمة عليه بالاسلام فينوب القاضى من ابيه في الترخيص باحسان كما في الحب والغنة فان التفرقة
 بسببها طلاق فيفرق بينهما لان ايت هي لان الطلاق لا يتصور من جانبها حتى يرب
 القاضى بينهما في الطلاق فلا يكون الفرقة من جانبها طلاقاً واطلاق في الزوج فمثل الصغير
 والمجنون لان اماء الصغير العاقل والمجنون طلاق على ما صرح به في الزيلعي والبحر مع ان
 الطلاق منها لا يصح قالوا وهي من غيب المسائل حيث يقطع الطلاق منها وفي الزيلعي
 ونظير اذا كانا مجنونين او كان المجنون عتياً فان القاضى يفرق بينهما ويكره طلاقاً
 اتفاقاً وتحققه ان الصبي والمجنون اهلان للوقع لا لايقاع بدليل ان الصبي
 اذا ورث قربة فانه يفتق عليه وما نحن فيه وقوع لا ايقاع كما لو علق الزوج الطلاق
 بشرط وهو عاقل ثم جنى ثم وجد الشرط وقع عليه وهو مجنون كونه اهل للوقع
 ولها اي تلك المرأة المهر لو وقت الفرقة التي كانت بالاباء بعد الدخول لانه تأكد
 بالدخول والآية ان وقت الفرقة قبل الدخول فنصفه لو اتي الزوج ولا شيء لها
 لو ات لانها حرة المبدل قبل تأكد المبدل فاشبه الردة والمطوعة ولو كان
 ذلك في اسلام احد الزوجين المجوسيين او الكتابيين او احدهما مجوس والآخر
 كتابي في دارهم ايم دار الحرب لا يتيقن المرأة المسلمة حتى تحضر ثلثاً وان كانت
 ذات حصص او تمضي عليها ثلثة اشهر ان كانت لا تحض قبل اسلام الاخر فان
 حاضت ثلثاً او تمضي ثلثة اشهر بان لان الاسلام ليس سبباً للفرقة كونه نعمة
 والعرض على الاسلام معتذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة دفعا للفساد فاقنا
 شرطها وهو متى الحضر او ثلثة اشهر مقام السبب وهو تقرين القاضى عند
 ابيه كما في حفر البثر اذا وقع فيها الفسك ولم يكن اضافة الحكم الى العلة اضيف
 الى الشرط وهو الحضر قال في الزيلعي وهو الحضر لا يكون عدل وهذا يستوي في
 الدخول بها وغير المدخول بها ثم اذا كان ذلك قبل الدخول فله عتق عليها
 وان كان بعد الدخول والمرأة حرة فكذلك الاجماع لان حكم الشرع لا يثبت في
 حقها وان كانت هي المسلمة فكذلك الجواب عندنا فيج لانه لا يوجب الدعوى على المسلمة
 من الحرب وعندها يجب عليها الدعوى واصله هذا الخلاف في المهاجرة اذا خرجت الى
 دار الاسلام مسلمة او ذمية وسياق ابيان فيها ثم اذا وقعت الفرقة يعني
 تفرقت حصص هل يكون طلاقاً ام لا ذكر في السير الكبير ان يكون طلاقاً عندنا لان
 الضام هذه المدة جعله لا على قضاء القاضى والمبدل قائم مقام الاصل وروي
 عنها انها فرقة بغير طلاق لان هذه فرقة وقت حكم بالانقضاء القاضى فكان

بمثلة ردة الزوج ومملكه امراته وكذا اذا خرج احدهما الى داره اسلام بعد اسلام
احدهما في دار الحرب فما لم يثبت في داره اسلام لا يرضى على المصاهرة فخرج المسلم والاخر
انتفى واحترق بقوله ان كانت هي المسلمة عما كان الزوج هو المسلم لانهم لا يقع عليها
بالا اتفاق ثم كون المدخول بها وعزم المدخول بها مستوية من جهة وقال الشافعي ان كان
اسلام احدهما قبل الدخول بها وقتا للفرقة بالاسلام في الحال وان كان بعد الدخول
يتوقف على معنى ثلاث حيف وان اسلام زوج الكتابية بقي نكاحا لانه يصح النكاح بينهما
ابتداء فلو لم يبق بعده الى ان البقاء اسهل من الابتداء اصره عما اسلم زوج المجوسية
لان حكمه قد سبق ان يرضى الاسلام على الزوجة فانما اسلم فيها والافرق بينهما على امرقا
وتبين الدارين سبب الفرقة لا الشئ فلو خرج احدهما من دار الحرب اليها الى دار الاسلام
مسلم حقيقة او حكا فيشمل الذي ايضا واخرج اى احدهما مسييا بان وان سببا عادا
وقالنا الشافعي فيما وقال سبب الفرقة هو السبب لا تباين الدارين حتى قال يقع الفرقة
بينهما بالسبي ولو سبيا معا ولا يقع بالتباين لان السبي يقتضي صفاء المسي للسبي ولهذا
لا يقع الدين الذي كان على المسي ولو بقي النكاح بينهما لا يمنع الصفاء اما تباين الدارين
فتأثير في انقطاع الولاية وانقطاعها لا تأثيره في ابطال النكاح كالحرف المستامن
او المسلم المستامن لم تقع الفرقة بينه وبين امراته وان تباينت دارهم حقيقة وكذا الزوج
من متعة اهل البقي الى متعة اهل العدل او بالعكس لا يقع به الفرقة ولما انفع التباين
حقيقة او حكا لا ينتظم المصالح والنكاح شرع لمصلحة لا لعينة فلا يقع بينهما
كالحرثية اذا اعترضت عليه وهذا لان اهل الحرب كالموتى ولهذا لو اتفقوا
يجوز عليه احكام الموتى فلا يشرع النكاح بين الحي والموتى بخلاف المستامن لان تباين
الدارين لم يوجد حكا لعقد الرجوع الى داره اذ هو لم يرضى للفرار واما متعة اهل البقي
فهي في دار الاسلام فلم يختلف الدار والسبي سبب موجب لملك الرقبة قصدا وملك المتعة
ثبت بقا لا مقصودا فلا يكون مبطولا للنكاح كالشراء وهذا لان ملك البضع مقصودا
يختص بشرطه كالشهود وفي السبي لا يشترط ذلك وانما يشتت الملك المتعة فيه بقا
ملك الرقبة اذا كان فارغا حتى لو كان مالا للنكاح محرما بان كان مسلما او ذميا او اطلاق
النكاح بالاتفاق مع تحقق السبي فيه ايضا ولو كان السبي سببا للفرقة لما اختلف
بين المحترم وغير المحترم ولان السبي لا ينافي النكاح ابتداء حتى لو زوج امرته جازلي
ما في العناية فكذلك لا ينافي بقاء كسائر اسباب الملك واما الدين فان كان على عبد
لم يسقط وان كان على حر يسقط لان الحر كان دينه ثابتا في ذمته فلو بقي بعد الشئ
لو وجب في رقبته ولا يمكن ابقاؤه بالصفة التي وجبت بخلاف دين العبد لان صفة
لا يختلف ومنها جرت اى تركت دار الحرب اليها مسلمة او ذموية على قصد ان لا يزوج
ابدا بان من زوجها وجاز تزوجها ولا عزم عليها عند ايج خلا فالحاكم لا يملكها
العتق لان الفرقة وقعت بعد ان دخلت في دار الاسلام وكل فرقة كذلك بلزمتها
حكم الاسلام كالمسلمة والذمية ولا يوجب ان العتق لا يظهر اخطر ملك النكاح ولا
خطر لملك الحرب ولهذا لا تجب العتق على المسيبة بالاتفاق لكنها لو كانت حرة
لم تزوج حتى يرضى عليها وتتم ايج انه يصح النكاح ايضا ولا يهر بها زوجها حتى

نضع عليها لانه لاحرمه للحربي فخره اولى كما في الجبل من الزنا والاولا صحت لانه ثابت
النسب فاذا اظهر الفرائض في حق النسب يظهر في حق المنع عن النكاح ايضا احتياط كاتم
الولد اذا جلت من مولاها لا يزوجها حتى تضع فان قيل الجمع او رقت تباين الدارين وهو
لا يزوج على الموت ولو مات وجبت العتق فلتجب مع الجمع ايضا اجيب بان الموت لا يوجب سقوط
الموت حكا فلهذا العتق بحكم الملك واما تباين الدارين فيسقطها حقيقة وحكا فيزول
ملكه لا الى اثره والحاصل ان التباين يوجب على الموت لا ترى انه يمنع التوارث والموت يوجب
وارثا واحدا من وجين فصح في الحال عند ايج والى يوسف اى لا يتوقف على معنى ثلاث حيف
والدخول بها كما قال الشافعي ولا على القضاء وعند محمد ارثا الرجل طلاق اعتبارا بابا
والجاء انه امتنع عن اسماك بالمعروف على ما صرح في الاباء وابو يوسف مر على اصله في الاباء
وهو ان الفرقة بسبب يشترط فيه الزوجان والطلاق مما يقتضى بالزوج وان يزوج فرق بين
الاباء والارثاء فجعل الفرقة بابا طلاقا دون ردة بناء على ان الردة منافية للنكاح
تكونها منافية لعصمة لانها تنبع النفس والمال وتبطل الملك والنكاح والطلاق
ليس بمناف للنكاح بل رافع له بعد صفقه فلا تكون الردة طلاقا بخلاف الاباء لانه يقع
الاسماك بالمعروف فيجب التسريح بلا حسان على ما مر وهذا يتوقف الفرقة بالاباء
على القضاء ولا يتوقف بالردة فان قيل ان الردة لا تباين في ملك العين بل بصيرة موقفا
فان ملك النكاح لا يكون كذلك اجيب بان ما يرجع الى الحل فالابتداء والبقاء فيه
سواء والردة تناقض لملك النكاح ابتداء فكذلك ابتداء وتوقف تحصيل ملك العين بالشراء
ابتداء فكذلك ابتداء فان قيل انما لو كانت منافية للنكاح لما وقع طلاق المرتدة على امرته
بعد الردة كما في المحمية لكنه يقع بالاتفاق اجيب عنه بان وقوع الطلاق تابع لامكان
ظهور ارثه وحيث كانت المحلية متصورة العود بالتوبة امكن ظهور ارثه وكان معتبرا
بخلاف المحمية فان المحلية غير متصورة ابتداء فلا يمكن ظهور ارثه وعن هذا قالوا
اذا ارث الرجل ولحق به الحرب لم يقع على المرأة طلاق لان تباين الدارين مناف للنكاح
فكان منافيا للطلاق الذي هو من احكام النكاح فان عاد الى دار الاسلام وهي في البقي
وقر عليها الطلاق لان المنافي قد ارتفع ومحلية الطلاق بالعتق وهي قائمة فيقع واذا
ارتدت المرأة ولحق بها الحرب لم يقع طلاق الزوج عليها لان العتق قد سقطت عنها
عن لغوات المحلية لانه من كان في دار الحرب فهو كالميت في حق العتق وبقاء الشئ
في غير محله مستحيل والعتق متى سقطت لا تعود الا بعد سببها بخلاف الفصل الاول
لان العتق هنا كباقي بقاء عليها كونهما في دار الاسلام الا ان تباين الدارين
كان مانعا من وضع الطلاق فاذا ارتفع والعتق باقية وقع وهذا وان كان يشبه تخصيص
العلة لكن المختص معروف واعلم ان ما اختاره المص هو جواب ظاهر الرواية وقال ابن
الجبلي لا تقع الفرقة بردة احدهما قبل الدخول ولا بعد حتى يستتاب بالمرتين فان تاب
في امراته والافرق وجعله كالاباء ونحن نقول الارثاء ينافيه واعتصم المنافي يوجب
الفرقة كالمحمية بخلاف ما اذا اسلم احدهما على ما تقدم وتبين مشايخ بلج وسهر قد كانا
يفتون بعدم الفرقة بارتداد المرأة صمما باب المعصية وعانتهم على ان تقع الفرقة وهو
الصحيح الا انها تجب على اسلام والنكاح مع زوجها الاول ومشايخ بخاري على هذا الكذا

في ثلثا نواظيره وللموطئة المهرى كله وكذا عليها العدة ثلاث حتى لو كانت من خبيث
 وبثلاثة أشهر لو أيسر أو صغير ويومع للخل لو طاملا ارتد هو وأرثت على ما في الجرح
 الفضولين ونحوها نصفه إن ارتد الزوج ولا شيء لها من المهر النفقة إن ارتدت المرأة
 ولم يدخل بها لأن الفقرة كانت من قبلها ضاروت كانتا شرع وإن دخل بها فلها المهر أيضا
 لتأكل بالمدخول وعليها العدة لما ذكرناه وإن ارتد أمعا واسلم معها الأسيرين بل يبيحان كل
 تكاحهما استحسانا وقال زفر يطل وهو القياس لأن ردة أحدهما منافية وفي ردتها
 ردة أحدهما وزيادة فكانا أولى ولنا ما روى النبي خيفة ارتد . وبهذا لم يبر
 الصديق الجيوش فاسلموا ولم يجرهم بجديد الكحة والعصاة متوافقة محل ذلك محل الإجماع
 فيترتب القياس وإن أسلما متعاقبين بآت كالوا سلم أحدهما فقط وهذا لأن امرأته
 على الارتداد المنا في التكاح صار كالثاء الردة منه ابتداء ولا تقع تزوج المرتد ولا الرن
 أمرا للثاء في بينهما وفي ثلثا نواظيره ثلثا نواظيره ثلثا نواظيره ثلثا نواظيره ثلثا نواظيره
 تجبر على الإسلام وتزوجه وسبعين سوطا وليس لها أن تزوج إلا بزوجها الأول
 وبأخذ أبو جعفر وأبو الليثاني وفيه أيضا على ما مع الجوامع ارتدت وطقت برار للرب
 جاز التزوج باختها وقال لا يجوز بناء على أنه لا عرق عنه ولو رجعت فسدت في
 إحدى الروايتين عن أبي يوسف وفي أخرى لا إذا بلغت الصغيرة فزعت الإسلام فإن
 أنا عرف الإسلام وأقر على وصفه الآتي لا نصفه أو قالت أنا عرف الإسلام وكذا
 لا أقدر على الوصف في صورتين هل تبين من زوجها قبل يجب أن يكون فيه اختلاف في
 فعلي قول من يشترط الإقرار بالثاء تبين من زوجها ولو كانت هاتان الثاءان بلغتا
 قد عقلت الإسلام أو كفر قبل أن تبلغا ولكن لم تصفا ذلك ولا ينبغي الجرح وأما
 منهما من زوجها وفي الثانية وهذا دليل على أن من صدق قلبه كان مسلما وإن لم يقر بآت
 على ما روى عن أبي جعفر وبأخذ الإمام أبو منصور الماتريدي وهو من ذهب الشيخ المسلم الأشعري
 وعامة مشايخنا قالوا لا إلا إقرار بالثاء شرط لصيرورته مسلما وقد حققنا هذه
 المسألة فيما رتبناه وشرحناه في العقائد **باب القسم هو بفتح القاف**
 وسكون الشين مصدر وقسم القسام المال بين الشركاء وقسم بين النساء كذا في المهر
 يجب بعد لقيه أي في القسم بيقوتة ويلبوسا وثأكلوا ومشربا لا وطنا وحبية لأنها
 تبتنى على اشتراط البكر والشيخ والحديثة والقديمة والمسلمة والكتابة والمراهقة و
 البالغة والعاقلة والمجنونة التي لا تخاف منها والمأفوض والنفسا والامل والحامل الصفة
 التي لا يمكن وطنها والصبيحة والمريضة والرتقاء والمولى منها والمظاهر منها فيه سواء
 وقالنا شاعري إذا كانت الجديدة بكرا يفضلها بسبع ليلال وإن كانت ثيبا فثلاث ثم
 التسوية بعد لأن القديمة قد ألغت محبتة والحديثة لا يفضلها بزيادة العجة وكذا
 زيادة نفرة من الرجال فيفضلها بسبع ليلال ولنا إطلاق قوله عليه السلام من كانت
 امرأتان ومال إلى أحدهما في القسم جاء يوم القيمة وشقة ماثل رواه أبو داود عن عائشة
 رضي الله عنها أن النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نساء وكان يقول اللهم
 قسمي فيما أملاك فلا تؤاخذني فيما لا أملاك يعني زيادة الحبة رواه النسائي وابن ماجه
 ولأن القسم من حقوق النكاح فلا تقاوت بينهما في ذلك ولا اختيار في عقد إذا اندور

الزوج

إلى الزوج أن شاء بيت بكل منها ليلة ليلة أو ضاعدا لأن المستحق هو التسوية دولت
 طريقه لأن تعيين الطريق غير معين وللازمة والمكاتب والمديرة وأم الولد نصف الحرة
 على ما ورد به الأثر ولأن عمل الأمة الفقه من كل الحرة فلا بد من الظاهر النقص في الحقوق من
 القسم والطلاق والرق قائم في المكاتب وأخيهما وفي الغاية بخلاف النفقة والكسوة
 والسكنى فإنها مبنية على الكفاية فتجب على السوية وتعقبه في الزيلعي بأن هذا لا يمتشي
 على قول من يعتبر النفقة بحالها وهو المختار وإنما يمتشي على قول من يعتبر النفقة بحال
 الرب فقط ولا قسم في السخرة فليس من شاء والقرعة أحب وقال الشافعي القرعة
 مستحقة لما روى عنه عليه السلام كان إذا أراد سفر أقرع بين نسائه إلا أنا نقول
 أن القرعة لتطبيب قلوبهن فكانت من الاستحباب لأنه لا حق للمرأة عند مسافرة
 الزوج حتى جازله أن لا يستحب واحدة منهم فكذلكه أن يسافر بواحدة منهم
 ولا يجتنب عليه تلك المرأة من ثوبتها على ما في الزيلعي وأما وهبت قسمها لغيرها
 صح وطأن يرجع لأنها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط لأنه في الحقيقة امتنع
 لا اسقاط **كتاب الرضاع هو بفتح الراء وكسر هاء لغة وهو في اللغة**
 مص اللبن من الثدي مطلقا وفي الشريعة هو مص الرضيع يقال رضع الصبي رضعا فهو
 راضع ورضيع وذكر المعرف خارج عرج الغالب والأقا الحرة ثابتة بغير الرضا أيضا على
 ما ساقى من تدى الأدمية ميتة كانت الأدمية أوجه خلافا للشافعي قال لا يثبت الرضاع
 في لبن الميتة على ما في الهاشمية وكذا أثبت حرمة الرضاع ولو كانت الأدمية نائمة على ما
 في الأشباه من الفن الثالث في وقت مخصوص أي في وقت الرضاع وكل قيد فأنه سطر
 وثبت حكمه على الحرمة بقليله وكثير أي قليل الرضاع ولو بمضة وطرح كفته لا بد أن
 يعلم أن اللبن قد وصل إلى بطنه وأما ثبت الحرمة على ما في المروضة حيث قل المرأة
 إذا دخلت حلة ثوبها في الصبي ولا يدركه أدخل اللبن على الصبي أم لا لا يثبت حرمة الرضا
 لأن الأصل استمرار عدم كذا في البرازية وهذا لأن عملة الحرمة هي للزنية وذلك بوصول
 اللبن إليه لا بجمعه المصاة والعلم بوصول اللبن يثبت بإقرار المرأة وفي الثانية عن أبي جعفر
 القليل من الرضاع مفترضا يعلم أنه وصل إلى الجوف وهذا عندنا وقال الشافعي لا يثبت
 الرضاع إلا بجمعه رضاعات في خمسة أوقات يكتمن الصغير بكل واحدة منهم لما رواه مسلم
 عن حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما نزل من القرآن عشر رضاعات يؤمن
 ثم نسخ بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيما يقرأ من القرآن وأنها
 قالت عرفونا لا حرمة المصاة ولا المصتان ولا الأملاحة ولا الإسلامتان رواه مسلم المصاة
 فضل الرضيع والأملاحة فضل الموضع ولنا قوله نعم وأما تكلم الله في الرضعات وأخواتكم
 من الرضاعة علقه بفعل الرضاع من غير قيد بالعدد والتقييد بزيادة عليه وهو نسخ
 لا يجوز وما رواه في الصحيح مرفوعا قال يجم من الرضاع ما يصوم من النسب ولأن عملة
 الحرمة هي شبهة البعضية وقد وجد ذلك في القليل أيضا وما رواه منسوخ أن كان
 بعد الكتاب أو موديه أن كان قبله في مدية لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفضال
 أي في الفضال ولأن الحرمة باعتبار النفس وذلك في المخرج إذا اكبر لا يثر في اللبن
 حتى إذا مضى الرجل ثدي امرأة ونسب لبنها لم يجر عليه أمر أنه يكون بعد الفضال

لا بعدهما مع

وقيل لا يباح الا رضاع بعد هذه المدة لان اباحت منه جزء الا كحى ولا ضرورة بها
وقيل ان الا رضاع الى المدة واجب وقيل انه واجب الى استغناء الولد واستحقاق الحولين وما
الى حولين ونصف ولو فطم في المدة ثم ارضع فيها ثبت الحرمة وان استغنى عن اللبن بالطعام
في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة ان استغنى به لا يثبت الحرمة وعنه ايضا انه ان كان لا يستغنى
بل اكثر ما يتناول اللبن يكون رضاعا ويثبت به الحرمة وان كان اكثر ما يتناول وهو الطعام
لا يثبت الرضاع وفي الحائض والرضاع الموجب للغير ما كان في حالة الصغر دون الكبر
ولمدة الرضاع ثلاثة اشهر او اقل او اكثر من ذلك في حاله ولو زاد على الحولين لا يكون
ولا قضى حولا ونصف حتى لو نقص عن الحولين لا يكون سقطا ولو زاد على الحولين لا يكون
لقدنا وفيه ايضا ان مدة الرضاع عند بعض العلماء ثمان سنين وعند بعضهم جميع العمر
مدة الرضاع وعن الحسن اربع سنين وعن بعضهم عشر سنين وعن بعضهم خمسة عشرة
وعن بعضهم عشرون سنة وهي اى مدة الرضاع في حق الحرمة وانما قلنا في حق الحرمة ليدوم
التفريق الا في ولان مدة الرضاع في حق استحقاق الاب لا يثبتها اختلاف علماء ائمتهم حتى الخلاصة
اجمعوا ان مدة الرضاع في حق استحقاق الاب ثمان سنين وفي الحائض عن ثمان سنين
للحوالي انها على الاقل في المدة في مدة الرضاع وفي ثبوت الحرمة حتى ان المطلقة يستحق
اجرة الرضاع الولد على الاب الى تمام حولين ونصف عند ابي حنيفة وعندهما الى تمام حولين
وكثير من المشايخ قالوا ان مدة الرضاع في حق استحقاق الاب على الاب عقدة بحولين عند كل
انتهى حولان ونصف عند ابي حنيفة وعندهما حولان وقال في ثبوتها حوالا لانه لا بد من
تغير الغذاء لينقطع الابنات باللبن ويحصل بغيره ابقاء حياته وذلك التقدير لا يكون
الا بزيادة مدة على الحولين تعود الصبي فيها عزم لان القطع دفعة من غير ان يتولد غير
مهلك والحول حسن لتلك الزيادة للحوالي حال الى حال لا شتاله على الفضول كدربة
ولهذا اجل العنين به ولها قوله في حمله وضالته ثلثون شهرا ومدة الحمل اقل من ثلثه
في الفضل حولان وقوله عدم الرضاع بعد حولين ولان الظاهر ان الرضيع يتلقى في الحولين
باللبن ويصونها لا يتلقى به فكان كالكبير وهو لا يسمى رضيعا ولا يباح هذه الاية ايضا
وجهاه انه ذكر شيئين وضرب لها موقعا ثلثون شهرا وكل ما كان كذلك كانت مدة
المضروبة موقعا لكل واحد منهما كما قلنا لقوله لفلان على اللبن درهم وخمسة افنة
حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل واحد منهما كما قاله الا انه قام المقصود في الل
وهو حديث عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين ففيه
الفضل على ظاهره وفيه نظر لانه يستلزم استعمال لفظ ثلاثين في مدلوله وفي مدلول
اربعة وعشرين وهذا لا يجوز لانه جمع بين الحقيقة والجاز وهذا استدلال بعض شيوخنا
لانه لا بد من الزيادة على الحولين على ما ذكرناه في وجهه وفرق قدونا هاهنا في موقعا للثلاثين
اشهر لانها معتبرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء العظيم كما
رواه محمود بن علي موقعا لا يستحق على الاب اجرة الرضاع بعد الحولين
اولا يستحق الولد الرضاع بعدها وعلى هذا يحمل قوله نعم والوالدان يرضعان ولان
حولين كاملين فيجوز به ما يجزى من النسب لما روينا من الصحيحين فيجوز على الرضيع
والرضيعة كل من الرضعة وزوجها مع اصولها وان علا وفرعها وان سفلها مع

اخوتها

اخوتها واخوت اصولها واخواتها واخوات اصولها كما يجزى الام والاب مع اصولها
وفرعها واخوتها واخواتها على ولدها من النسب فتقر عليه ابنت الرضاعية لاخت
النسبية وكذا يجزى كل من رضيع ثمة على الاخر ويجزى ايضا فروج الرضيع والرضيعة وان سفل
وزوجها على الرضعة وولدها وزوجها فيجوز ولد الرضيع على الرضعة لانها جازية وكذا
على ولدها لانه ولدا رضيعا وكذا ابنته على زوجها لانه جازية وكذا زوجته على زوجها لانها
زوجة فرجة وكذا زوج الرضيعة على الرضعة لانها ام زوجته قال في الاختيار اذا ائتمت
المدة صبيته حرمت على زوجها وابائه وابنته فيكون الرضعة ام الرضيع واولادها
اخوة واخواته من تقدم وتأخر فلا يجوز ان يتزوج شيئا من ولدها وولد ولدها وان
سفلوا واباؤها اجداده وانها لها جداتة وقال في خزائن المفتي لو ارضعت امرأة
صبيًا حرمت عليه من تقدم من اولادها ومن تأخر الا حقة ولان استثناء من قوله يجزى
جدة ولين من الرضاع يصدق على صور ثلث احدها ما اذا كان لرجل ولد من النسب
وله جدة من الرضاعة وثانيها ما اذا كان له ولد من الرضاعة وله جدة من النسب وثالثها
ما اذا كان له ولد من الرضاعة وله جدة من الرضاع فانه يحل له تزوجها في الصور الثلاثة
ولا يحل ذلك من النسب لانها تكون امه اذا كانت الحقة من قبل الاب وام امراته
اذا كانت من قبل الام والا اخت ولين من الرضاع وهو يصدق على ثلث صور ايضا
احدها ان كان له ولد من النسب وله اخت من الرضاع وثانيها ان كان له ولد
من الرضاع ولها اخت من النسب وثالثها ان كان له ولد من الرضاع وله اخت من
الرضاع ايضا فانه يجوز ان يتزوج اخت ولين في الصور الثلاثة ولا يجوز له ان
يتزوج اخت ولين من النسب لانه لما وطئ امها حرمت عليه بخلاف ما لو كانت
جارية بين شرطين فجاءت بولد فادعياءه وثبت النسب بينهما وكل واحد منهما بنت
من امرأة اخرى جاز لكل واحد من الشرطين ان يتزوج بابنة صاحبه وان كان لكل
واحد منهما مرقوبا باخت ابنة من النسب على ما في شرح الوقاية لعلاء الدين الا في
والاعمة ولين من الرضاع وهذا يصدق ايضا على ثلاث صور على ما ذكرناه ولا يجوز
ذلك من النسب لانها تكون اخته من النسب والا ام اخيه او اخته من الرضاع
يصدق لكل منهما على ثلث صور ايضا الام الرضاعية لاخ او الاخت النسبية
او الرضاعية الام النسبية لاخ او الاخت الرضاعية في صور مجوز ان
يتزوج في كل منها ام اخيه او اخته من الرضاعة ولا يجوز من النسب لانه يكون امه اذا
كان اخا او اختا لاب وام اولاد او موطة ابيه اذا كان اخا او اختا لاب وهذا
المفتي معدوم في الرضاع والا ام عمه او عمته من الرضاع يصدق كل منهما على ثلث صور
ايضا الام الرضاعية للعم والعمة النسبية او الرضاعية والام الرضاعية للعم
والعمة النسبية في صور مجوز ان يتزوج في كل منها ام عمه او عمته
من الرضاع ولا يجوز من النسب لانه يكون جدته اذا كان عمه او عمته لاب وام
اولاد او موطة جده اذا كان لاب وكذا الحال في قوله او خاله او خالته اي يحل
ام خاله او خالته من الرضاع على الصور الثلاثة في كل منهما لانه من النسب لانها
جدته من النسب بخلاف من الرضاع وهذه الصور كلها بيان ما يصلح للرجل ثم شرع

في بيان ما يحل للمرأة بقوله والا اخا ابن المرأة اي ويحل اخا ابن المرأة لها اي للكل المرأة
ويصدق هذا ايضا على ثلاث صور الاخ والابن الرضا عنين للزوجة والاخ الرضا عينة
للابن النسبية لها والاخ النسبية للابن الرضا عينة لها ولا يجوز من النسب لانه
يكون ابنها او ربها وقس عليه اي ويحل للزوجة ان يتزوج بابي اختها وباختى بناتها
وبابي بختها ومعد ولدها وبحال ولدها وبعم ولدها كلها من الرضا عينة ولا يصل ذلك
من النسب ويحل لرجل اخذ الاخ رضا عينة يصدق على ثلاث صور الاول ان يكون له
اخ من النسب ولهذا الاخ اخذ رضا عينة والثاني ان يكون له اخ من الرضا عينة وله
اخذ نسبية والثالث ان يكون له اخ من الرضا عينة وله اخذ رضا عينة وكذا تحل
نسبا كاخ من الاب له اخذ من امه تحل الاخذ لانه لانه ليس بينها نسب
فوجب الحرمه ولا حل بين رضيع تدعى وان اختلف زمانها لانها اخوان من الرضا عينة
تكون امها واحد ولا تأثر باعتقاد الزمان وان كثيرا ولا لاختلاف في الزمان
بان ارضعت احدهما من احدى تدعيها والاخر من تدعيها الاخرى فان كان زوج الاحدة
مختلفا عند الارض عينة فهما اخوان واختان لان كان ابوها واحد فهما اخوان
واختان لاب وام من الرضا عينة وان كانت تحت امر تان لكل واحد منها ابن فان ارضعت
كل واحد منها صبية فهما اختان لاب من الرضا عينة كذا في الفلاحة ولا بين رضيع ورضعة
ولدها او ولدها رضعة وان سفل لما ذكرناه وفيه استد رالد اللهم الا ان ياد
بالولدهما ما يكون نسبا وفما سبق ما يكون رضا عينة وولد زوج عطف على ولده رضعة
لبنها اي لبن المرضعة منه اي من ذلك الزوج اشارة بالي ما في قاضي بن ان اولدت
المرأة من زوجها ولما طلقتها الزوج وتزوجت باخر فارضعت لبين لاول ولدها
تحت الزوج الثاني فان الرضا عينة يكون من الاول لان تزوج الابن كان منه رجل تزوج طرفة
ولم تلد منه قطر ثم نزل لها ابن فارضعت صبيا كان الرضا عينة من المرأة دون زوجها
حتى لا يجز على الصبي ولا لهذا الرجل من غير هذه المرأة انتهى والى ما في المحيط لو ولدت
من زوج وارضعت ولدها ثم يسس ثم ولها الابن فارضعت صبية لا يثبت بذلك
وبين رضيعه الابن الثاني حرمه الرضا عينة لانه ليس بين ذلك الفعل انتهى واختلف
في امرأة طلقتها زوجها ولها ابن منه وتزوجت بآخر اخر فجلت من الثاني فارضعت
صبيا قال ابو الرضا عينة من الاول مالم تلد من الثاني واذا اولدت كان الوطع من الثاني
وتنزي ابو يوسف فيه روايتان في رواية ان عقبتان الابن من الحمل الثاني فارضعت من
الثاني ويقتل حكم الاول وقد رواية اذا جلت من الثاني بقطع حكم الاول وقال محمد
الرضا عينة حتى يصنع الحمل الثاني فاذا ارضعت من الثاني لانه من الاول ينفك
واصل كونه من الثاني فيحصل منها احيا اطا في الحرمات وكذلك يقول ابو يوسف
الا اذا عرفنا انه من الثاني بالجمل منه او برقة الابن فانه اذا ارق فهو من الثاني
واذا اختلف فهو من الاول فهو اي ذلك الزوج اب للرضيع اي كان ان المرضعة
امه واعلم ان امومة المرضعة للرضيع فما لا يشك في بنوتها واما ابوة زوجها
له فانما يثبت لو كان لبن المرضعة من ذلك الزوج والا فلا يثبت ابوة الزوج
للرضيع بل يكون الرضيع ربية له من الرضا عينة كالو تزوجت ذات لبن رجلا ارضعت

306
بصبية فانه لا يكون ولد لهذا الرجل من الرضاع بل يكون ربيبة له من الرضاع ويكون
لاول ولد من الرضاع حتى يجوز ان يتزوج هذا الرضيع لاولاد الزوج الثاني
من غير تلك المرأة وبأختها كافي النسب ولا يجوز ان يتزوج لاولاد الاول واخوانه
وكذا لا يجوز ان يتزوج هذه الرضيعة الزوج الثاني لنفسه وان كانت ربيبة
سواء كانت المرصعة تحت هذا الزوج او وقت بينهما مفارقة لان وطئ الاخت
يجم البنيات ولو من جهة الرضاع كذا في الدرر فليكن اي ابن الزوج اخ وبنته اخ
واخوة عم واخوة عمه اي من الرضاع والاصل فيه ان ما يحرم من ابنت يحرم من
الرضا عينة سوى المستثناة ولا حرمه لورضعت من شاة لان الحرمه انما هي بطريق
الكرامة بواسطة شبهة الجنسية ولا جنسية بينه الادمي والبهايم وحكي ان
محمد بن اسمعيل البخاري يقول انه ثبت به حرمه الرضاع وكان يفتي به حين دخل
بخاري في زمن الشيخ ابى حنيفة الكبير فقال له الشيخ لا تقبل فابان يقبله فاجتمع
واخرج من بخاري ومن رجل لانه ليس يلين على التحقيق لان اللبن لا يتصور ان
من يتصور منه الولادة غذاء الولد فصارت كما اذا نزل من ثدي ابكر ما وافق
ولا في الاضقان بلبن المرأة لان الحرمه باعتبار التشور ولا يوجد ذلك في الاضقان
لانه يكون بالعداء وهو من الكلى لانه لا يثبت به الحرمه كما يقيد
به التعقيم قلنا الفطر يتعلق بالوصول الى الجوف والمحم في الرضاع معنى التشور
ولا يوجد فيه وعلى هذا الذي قلناه لو اخطرت اذنه او وصل الى جوفه او امة او
اقطع لآليله ولبن ابكر والمسته محرم اي موجب للحرمه بشرط ان تكون ابكر بلغت
تسع سنين واكثر اما لو لم يبلغ تسع سنين فنزل لها لبن فارضعت صبيا لم يتعلق
بغيره كذا في البحر ومن والى الجوفه وقال في قاضيه ان يكون لم يتزوج قط فنزل لها
لبن فارضعت صبيا صارت اما للصبى وثبت جميع احكام الرضاع بينهما حتى
لو تزوجت ابكر رجلا ثم طلقها قبل الدخول بها كان لهذا الزوج ان يتزوج تلك
الصبية وان طلقها بعد الدخول لا يكون له ان يتزوجها لانها صارت من
الربائب التي دخل بها انتهى والذي ظهر منه ان لبن ابكر انما يثبت الرضاع بين
ابكر ورضيعها لا بينه وبين زوجها وانما يحرم عليه تزوج تلك الصبية كونها
من الربائب التي دخل بها للحرمه الرضاع ولكنه قال في الفلاحة ولو نزل ابكر لبن
وهي لم تتزوج بعد فارضعت ولما فهو رضيع محرم فلو تزوجت ابكر لا يثبت الحرمه
من الزوج قال في المحيط وكذا اذا تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن
فان اللبن من هذه المرأة دون زوجها انتهى كلام الفلاحة وقد ذكرنا عن قاضيه
مثل ما نقله عن المحيط والذي ظهر منه ان لبن المرأة لا يثبت الرضاع بين الرضيع
وزوج المرأة مالم تلد منه ولا يخالف هذا ما فهم من اطلاق ما ذكرناه من قاضيه
من قوله وان طلقها بعد الدخول لان حرمه الصبية التي في كلام قاضيه ان
على الزوج ليس للرضا عينة بل كونها من الربائب التي دخل بها على ما ذكرناه واطلق
في لبن الميته فاذا دانه لافرق بين ان يحلب قبل موتها فيصير الصبي بعد موتها
او قبل موتها على ما صرح به في قاضيه وان اثبت الحرمه بهذه الميته على الزوج

هذه المسئلة التي تنزعها ان يد في الميتة ونسبها لانه صار محرمًا لها كونه أم امرأة
كذا في البحر ثم الأصل في لبن البكر اطلاق النصوص الواردة على محرمية اللبن ولانه سبب
للقسوة والنوقس به شبهة البعوضة لانه لبن حقيقة كلين غيرهما من النساء ولما لبس
الميتة فيه فلا خلاف في قال لا يثبت بلبن الميتة حرمة الرضاع لان الأصل في ثبوت
الحرمة هي المرأة نفسها وبالجملة لم يتحقق لها حتى لا يوجب وطئها حرمة المصاهرة
ولان اللبن محله الحياة فموت بولتها فيكون نجسًا فلا يفيد حرمة الرضاع ولان هذا
الفعل حرام وحرمة الرضاع كرامة فلا تتأله بالحرام كانه في ثبوت حرمة المصاهرة
عنده ولان لبن حقيقة كسائر الالبان وهو سبب القسوة والنوقس ولان الأصل
النصوص ولا نسلم انها لم يتحقق لها حرمة كيف وانها لو طبت لبنا في حياتها
فأوجب مبيد موتها يثبت به التحريم على اذ كراهه من قاضيهان ولا تم ايضا ان
اللبن يموت بموتها كيف وان يحل اذا بان من الحي ولو كان يموت لما حل لان ابن
منه فهو ميت بعد الابانة وقوله نجس او قتل حرام يبطل بما اذا خالطه خرافة
به صبي فانه يتعلق به التحريم اذا كان اللبن غاليا بالاجتماع لما فيه من ابناء اللحم و
انتشار العظم مع انه نجس وكذا الاستعاط اى شرب لبن الرضاع وكذا الوجوه
لانه يصل اللبن الى المصون على وجه يحصل به الغذاء والقسوة قال في المصباح السقوط
مثال رسول دواء يصيب في الانف والاستعوط مثل قعود مصدر والوجوه يرفع
الوجوه الدواء يصيب في الحلق واللبن المحلوط بالطعام لا يحرر عند اوج اى مطلقا
سواء كان اللبن غاليا بحيث يتقاطر عند وضع اللقمة او لا سواء كان مطبوعا
او لا خلافا لما عند غلبة اللبن اى بغير طبع ومسا من رخص لو طبع بها لا يتعلق به
التحريم بالانفاق سواء كان اللبن غاليا او مغلوبا اما اذا كان مغلوبا فظاهر وانما اذا
كان غاليا فلا نه اذا طبع بالطعام يصير اللبن بقا الطعام وان كان غاليا حتى لا يمتزج
لبنا مطلقا وجهها فيما لم يطبخ اى في الخلوة ان المغلوب عند الغالب كالمعدوم
وجه ايج فيه ان الطعام اصل واللبن تابع في حوائج وهو التقدي قيل قول ايج
فيما اذا لم يتقاطر اللبن عند حل اللقمة فان تقاطر يثبت به الحرمة وقيل لا يثبت به الحرمة
بكل حال واليه مال الامام المرحوم صحة في الهداية اذ لا عبرة بالتقاطر اذا لم يمتزج
التقدي ومن شيخ الاسلام خواجه زاد في قول ايج فيما اذا اكل الصبي الطعام لانه
اذا احساه صورا فيثبت به الحرمة وذكر في قاضيهان انه لو شرب خبزا في لبنها
الخبز اللبن اولت سويا بلبنها ان كان يوجد منه طعم اللبن يثبت به الحرمة وآلة فلا
ويعتبر الغالب اى لا خلاف على المشهور لو طوط لبنا بماء او دواء او لبن شاة لان
المغلوب مستهلك فالحكم يدار مع الغالب ههنا فان كان هو اللبن يتعلق به التحريم لان
ههنا ليس التقدي بغير اللبن كما في الطعام في قول ايج ولا ابناء اللحم ولا انتشار العظم
ولا يثبت الرضاع الا بها واختلت في تفسير الغلبة قبل اذا جعل في لبن المرأة
فغير لونه ولم يغير طعمه او على العكس فأوجب به صبي حرم لانه غالب وان غير اللون
والعظم ولم يوجد فيه طعم اللبن ولونه لم يحرر لانه مغلوب وقيل اذ لم يغير اللون
من ان يكون لبنا ثبت به الحرمة ولم يذكر الحكم فيما اذا كانا متساويين وينبغي

الاستنباط

ان يثبت الحرمة احتياطا وكذا اى يعتبر الغالب لو طوط لبن امرأة اخرى عند اليوسف وكذا
عند ايج في رواية وعند محمد يتعلق الحرمة بها وهو قول في رواية اخرى عن ايج وجهه
ان كل واحد منهما محرر كونه سببا لانبثاق اللحم وانتشار العظم ويستوى فيه القليل والكثير
ولا يختلف الحكم بالزيادة بل يعقوبها لان الجنس لا يقلب الجنس ولا يبي من صفات الاصل
تابع لذلك في بناء الحكم عليه كما لو اختلط بلبن الانعام وفي التبيين عن الغاية قول محمد
اظهر احوط وان ارضعت المرأة صرتها حرمتا يعني رجل تحت صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة
الصغيرة في رقع الرضاع حرمتا عليه لجمعه بين الام والبنت رضاعا ولكنه له ان تزوج الصغيرة
الناطقة الكبيرة كونه بنتا امرأة لم يدخل بها بخلاف الكبيرة لانها امرأة فحرمت عليه بخبر
كالح بنته ولا يشترط فيه الدخول بالبنت على ما مر في المحرمات من ان وطئ المحرمات يحرم
البنات وتكاح البنات يحرم المحرمات ولو تزوج كبيرة وثلاث رضعات فارضعت
الكبيرة واحدة بعد واحدة او ارضعت واحدة ثم التنتين معا حرم عليه جميعا اما الكبيرة
والصغيرة الاولى لانها صارتا امًا وبنتا واما الباقيين فلا نه صارتا اخص في تكاح
واحد وان ارضعت تنتين معا ثم الثالثة حرمت الكبيرة واوليان ولا يحرم الثالث لانها
صارت ابنة امرأة بعد ما كانت امرأة قبل الدخول وان تزوج صغيرتين وكبيرتين فارضعت
الكبيرتان صغيرتين ثم صغيرتين باثنتين كبيرتان والصغيرة الاولى امًا الكبيرة الاولى فلانها بارضاع
الصغيرة الاولى صارت ام امرأة كانت لم تبطل بكاحها وتكاح الصغيرة الاولى لانها اجتمعا
في تكاح واحد واما الكبيرة الثانية فلا نه بارضاع الصغيرة الاولى صارت ام امرأة كانت
له فبطل بكاحها والصغيرة الثانية امرأة لانها صارت بنت امرأة كانت منه قبل الدخول
وليس في بكاحه غيرها فلا يحرر كذا في قاضيهان ولا مهر للكبيرة ان لم توطأ لان الفرقه جاز
من قبلها قبل الدخول بها كما في ردها حتى لو كانت الكبيرة مكرهة او نائمة فارتفعت
الصغيرة او اخذ رجل لبن الكبيرة فأوجبه الصغيرة او كانت الكبيرة بحضرة فلها نصف المهر
لعدم اضافة الفرقه اليها وللصغيرة نصفه لان الفرقه ليس من قبلها وفعلها غير معتبر
في سقط صحتها لانها ليست من اهل المجازات على الفعل فلا يسقط مهرها الا ترى الاجاب
الكفارة عليها ولا يحرر عن كراهة حتى لو وجد في الكبيرة ايضا ما يمنع اعتبار فعلها كالحجون
وعنه لا يسقط حقها ويرجع الى الزوج به اى بنصف المهر الذي لزمه الصغيرة على الكبيرة
ان عالت الى الكبيرة بالتكاح وقعدت الفساد اى فساد التكاح وفي لفظ الفساد اشارة
الى اذ كره في الجرائد المذهب عند علمائنا ان التكاح لا يرتفع بحرمة الرضاع والمصاهرة
بل يفسد حتى لو وطئ قبل التفرق لا يجب المهر ويمن عليه المداشيه الامر عليه ولم
يشبهه نفق عليه محمد في اصل ذكره ان يلحق في العان وقال في النزاهة وبشوت حرمة المصاهرة
وحرمة الرضاع لا يرتفع التكاح حتى لا يملك المرأة التزوج بزواج آخر الا بعد المداشيه وان
مضى عليها سنوات ولو طوط فيه لا يكون زنا اشبه عليه او لا وفي التكاح بالفساد
يجوز لها التزوج بزواج آخر قبل التفرق انتهى يعني ان التكاح في حرمة الرضاع فاسد
فلا تحتاج المرأة فيها الى تفرق القاضيه في التزوج بزواج آخر على ما هو الحكم في التكاح القاسد
وقد ذكرناه في باب الولي فلا بد من البحر فيحتاج فيه الى المداشيه والمداشيه في التكاح
القاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول بان يقول تركتك وطئت سبيلك حتى لو انكر

نكاحها وقال لها اذ هي فتزوجي يكون متاركة ولولم يقل لها اذ هي وتزوجي فبطلت النكاح
لا يكون متاركة كذا في الخلاصة من النكاح الفاسد وفيها ايضا عن مجموع النوازل الطلاق
في النكاح الفاسد يكون متاركة ولا يتقص من عدد الطلاق وعن المحيط لكل واحد من هذا
العقد بغير محضر من صاحبه قبل الدخول وبعد الدخول ليس لكل واحد منهما حق الفسخ بعد الدخول
بخصه صاحبه كما في البيع الفاسد وعند بعض الفقهاء لكل واحد حق الفسخ بعد الدخول
وقوله لا اي لا يرجع الزوج ان لم تعلم الكبيرة به اي بالنكاح او علمت به ولكنها قصدت دفع
الزوج والطلاق لان جهلها بالنكاح معتبر وقصد هاد في الجمع مندوب ووقع الطلاق
فرض فالارضاع في الاول مباح وفي الثاني مندوب وفي الثالث فرض فلم تكن متعدي
بارضاعها اول تعلم انه اي الارضاع مفسد فيكون باطلا متعدي به ايضا فان قيل الجمل
بحكم الشرع غير معتبر في ادلا صلا م قلنا اعتبار الجمل ههنا ليس لدفع الحكم الشرعي بل دفع
الفساد وذلك لان الحكم الشرعي اعني وجوب الصداق على الكبيرة مسبوق بالتعدي والفساد
مسبوق بقصد الفساد وقصد الفساد مسبوق بالعلم بالفساد فاذا انتفى العلم بالفساد
انتفى قصد الفساد ايضا فكان الجمل معتبرا لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم الشرعي فان قيل
دفع قصد الفساد يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجمل لدفع الحكم قلنا لزوم ذلك مني
فلا معتبر به ثم هذا جواب ظاهر الرواية وعن محمد والشافعي انه يرجع عليها في الوجهين
لانها اكدت ما كان على شرط السقوط وهو نصف المهر بتقيل ابن الزوج مثله والتاكيد
يجري مجرى الاكوف كشهيد الطلاق قبل الدخول اذ ارجعوا قلنا انها وان اكدت ما كان
على شرط السقوط كنهها مسببة في ذلك التاكيد لا مباشرة لانها باشرت الارضاع وهو
ليس بموضوع لارضاع النكاح بل هو سبب موضوع للحرمة وانما ثبت الفساد في هذه
الصورة بانقضاء الحال بتأديته الى الطبع بين الائم والبنات والمستببات ايضا اذا كان
متعديا ولا تعدي ههنا لعدم علمه وقصور الفساد نظير مسألة حفر البئر الا ترى ان
من حفر بئرا في داره لا يضمن ما وقع فيها وان حفر في الطريق يضمن ما اصابه ولوردي
سببا في جاره يضمن ما اصابه لان المباشرة علة وضعا فلا تبطل كليهما بالعدو والنيب
ليس بعللة وانما جعل في حكم العلة صيانة للدم عن الهدر وانما يستقيم اذا ابلغ العلة
لصمان العدوان والحفر ليس علة للتلف بل هو شرط في معنى العلة على معنى انه لو اضر
لما وقع فيه فساد يحصل لحل الوقوع اعني البئر والتلف علة السقوط وهو علة الفسخ
ثم اضيق الحكم مع هذا الى محصل الشرط على ما بين في الاصول وههنا المرضعة ليست بحاجة
علة لارضاع النكاح لان فسادها بالجزئية وسببها الارضاع او انه لولا الارضاع لم يورث
محلا لارضاع فصار محض علة لمحلة الفساد فيصاف الفساد اليها بوصف التعدي
والارضاع نفسه ليس يتعد لما ذكرناه انه اما فرض او مندوب او مباح وفي الجرح ولقد
الفساد شروط الاول ان تكون كبيرة عاقلة فله وجوب على المجنونة الثاني ان يعلم النكاح
الثالث ان تعلم ان الارضاع مفسد الرابع ان تكون من غير حاجة بان كانت شبيهاة فان
ارضعها على ظن انها جارية ثم ظهر شبيهاة لا يكون متقنة الخامس ان يكون متقنة
فلو ارضعت وهي غائبة لا يكون متقنة فلا يرجع عليها انتهى وذكر بعض هذه الشروط
مفصلا واشار الى بعضها تأمل والقول قولها فيه اي في عدم تعدد الفساد لانه متى

فيها لا يثبت عليه غيرها فلا بد من قبول قولها عنه وقال في المراج والقول فيه قولها ان
لم يظهر منها الفساد وقال في البحر وهذا العقد قد حسن لانه ان اظهر منها تعدد الفساد لا يقبل
قولها لظهور كذبها ولو اخذ الرجل لبن الكبيرة فادجربه الصغيرة فعلى الزوج نصف المهر
لكل منهما ويرجع به على الرجل الذي تعدد الفساد لانه على الكبيرة وانما يثبت الرضاع بما ثبت به المال
وهو شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا يجوز شهادته امرأة واحدة عليه اجنبية كانت او
ام احد الزوجين لكنه ان وقع في قلبه صدق الخبر تنزه قبل العقد وبعده وسبقها المهر
معه حتى يشهد على ذلك رجلان او رجل وامرأتان عدول على ما في الخلاصة وغيرهما رخصتها
بغير اهل القرية ولم تعلم المرضعة ثم تزوجها بعض اهل تلك القرية فهو في سعة من اقام
سها في الحكم وانتهى اول صغير وصغيرة بينهما شبهة الرضاع ولا يعلم ذلك حقيقة
لا باس بالنكاح بينهما ان لم يجزبه واحد فان اخبر به واحد عدل يؤخذ بقوله ولا يجوز
النكاح بينهما وان اخبر بعد النكاح فالحصول ان يمارقها لان الشك في الاول دفع في الجرح
وفي الثاني في البطون والتدفع اسهل من الرفع كذا في البرازية وقال مالك ثبت بشهادة امرأة
واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة من حقوق الله تعالى فيجب بحضر الواصل كسائر
حقوقه لمن اشترى لها فاجرم عدل انه ذبيحة مجوسية فان الحرمة تثبت به ولا هل تنالها
عبرة اذا ثبت الحرمة بتجبر عدل ثبت زوال ملك النكاح ضمنا وكمن شيء ثبت ضمنا لا يفسد
ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في النكاح فابطال الملك يتوقف
على شهادة شاهدين كما في الشهادة بالعدالة على الطلاق بخلاف مسألة اللطم لان حرمة التناطح
يقبل الفصل عن زوال الملك كالعصير اذا انقهر والدهن اذا تنجس ووجد الميتة فانها ملكة
مع حرمة تناطحها فامكن قبولها ثبوت الحرمة مع بقاء الملك فاعتبر فيه الامر الذي
واعلم ان الرضاع ثبت بما ثبت به المال قبل العقد وبعده على ما صرح به في فاضليات
والكا في وغيرها وهل هو كذلك في عدم ثبوت بغير الواحد فقال في الزيلعي بقوله عن
ان خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارى معناه ان يكون تحت صفة وشهد
واحدة بانها ارضعت امة او اخته او امراته بعد العقد ووجهه ان اقرارها على
النكاح دليل على صحته فيشهد بالارضاع المتقدم على العقد صار حنا ذاعلمها لانه
يدعي فساد العقد ابتداء وانما من شهد بالارضاع المتأخر عن العقد فقد سلم صحة
العقد ولا ينافي فيه وانما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك واقدمها على النكاح
يدل على صحته ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه من المفسد ضار بكون اخبر بارتداد
مقارن بالعقد من احد الزوجين حيث لا يقبل قوله ولو اخبر بارتداد طاريا قبل
قوله لما قلنا وعلى هذا ينبغي ان يقبل قول الواحد في الرضاع قبل العقد لعدم دليل
على صحة العقد من الاقرار عليه ولعدم ازالة الملائمة انتهى ولو قال هذه اخرج من
الارضاع ثم ادعى الخطا ولو بعد عشر سنين على ما في شرح الجمع صدق يعني لو اقر باثرة
قبل النكاح او بعد انما اخته من الرضاع فانما صرح على اقراره لم يترد فيها في
الاول وقرق بينهما في الثاني علامه باقراره وان لم يصر على ذلك وادعى الخطا
او الشك وصدقه المرأة فيما مضى فان في قولها فيترد فيها في الاول ولا يترد
بينهما في الثاني وكذا لو اقرت المرأة قبل النكاح ولم تصر على اقرارها كان لها ان

تزوج نفسها منه وان اقرت هي بذلك ولم تضر بعد ولم تكذب نفسها منه حتى تزوج
 نفسها منه جاز نكاحها لان النكاح قبل الاصل على قراره وقبل الرجوع عن اقرار
 بمنزله الرجوع عنه وان قال المرأة بعد النكاح كنت اقرت قبل النكاح انما هي اقرار
 وقد قلت ان ما اقرت به حتى حين اقرت بذلك فلم يصح النكاح لا يعرف بينهما وبذلك
 لو اقر الزوج بعد النكاح وقال كنت اقرت قبل النكاح انها اخي من الرضاع وقتئذ
 حتى فان القاضي يفرض بينهما لان المرأة لو اقرت بعد النكاح ان الزوج اخوها من
 الرضاع واصرت على ذلك لا يقبل قولها على الزوج ولا يفرض بينهما فكذلك اذا استندت
 الى ما قبل النكاح انما الزوج لو اقر بعد النكاح واصرت على اقراره فرفق بينهما فكذلك اذا استندت
 اقراره الى ما قبل النكاح كذا في قاضيان وقال في القدوة لو قال لامرأة هن اخوتي في
 اوقتي ولها نسبي معرف لم يفرض بينهما وان ثبت على اقراره لانه اقراره ممكن
كتاب الطلاق هو في اللغة عبارة عن رفع العتد مطلقا يقال طلق فلان
 او لا سير واستعمل في النكاح بمعنى التخليق كالسلام بمعنى التسليم وفي غيره بمعنى الاطلاق
 مطلقا ولذا قالوا لو قال لامرأة انت مطلقة بتشهد يد المهر لا يحتاج الى الية ويخففها
 يحتاج الى الية وفي الشرح رفع العتد الثابت شرعا بالنكاح اهتز به عن الاعمال لانه
 رفع العتد الثابت شرعا كونه لا يثبت بالنكاح ويترتب كونه المطلق ما قبله بالغا والمرأة
 في النكاح او عتده التي تصلح بها محارمة الطلاق كذا في العتد وضبطها في المحيط فقال العتد
 بفتح الطلاق يلحقها الطلاق والمعتدة بعدة الوطى لا يلحقها الطلاق وتقبه في
 فتح القدير وقال ان هذا الضابط غير حاصر ويحقق العتد دونها كما لو وضع يدها
 بعد الخلوة ثم اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يلحق الخلوة بالوطى فكأنها هو به صرح
 في البحر حيث قال العتد التي تصلح محارمة للطلاق هي عدة الطلاق لا عدة الوطى والخلوة
 ثم فصل في فتح القدير ومن ذكره اجمالا تنميها للفائدة اعني ان كل عدة عن فسخ بروض
 حرمة مؤثرة لا يقع فيها الطلاق كالحرمه العارضة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فلاح
 في اعتباره لانها يتوحد بوقت حتى يفيد الطلاق فائمه وأما في الفسخ بتقبيل المرأة
 فالمرجع به في العتد من خيار العتق والبلوغ انه لا يلحقها طلاق لانه فسخ فجعل كانه
 وكذا في العتد بعدم الكفاءة ونقصان المهر وكذا اذا سمي احد الزوجين فرقت
 الفرقة لا يقع طلاق الزوج عليها لعدم العتد لان المسمى ان كان الزوج فلا عتد
 على وجه الحريم وان كانت المرأة فكذلك يلحقها للزوج الثاني بالاستبراء وكذا الوطى
 الزوج الياسملى او ذميا فوفقت الفرقة لا يقع طلاقه لعدم العتد على وجه
 الحريم وكذا الحال لوهاجرت الزوجة الياسملى اجمع وقال ان كان عليها العتد في
 عدة لا تجب ملك يد اذ لا يد للعرق علينا واجل ما يقع فيه الطلاق ملك اليد فكانت
 كالعدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مستامين فاسلم احدهما
 او صار ذميا في ارضه حتى يخفى ثلاث حيض فاذا طاعت وقت الفرقة بوطى
 فلا يقع عليها طلاقه لان المصير بينهما كانه في دار الحرب لئلا يتركه من الرجوع اليه
 منقوض بما اذا اسلم احدهما المتيسرين وفرقنا بينهما باباء اخر فانه يقع عليها طلاق
 وان كانت هي الية مع ان الفرقة هنا ضاع لاطلاق ويتقضى ايضا بالمرتبعة

طلاقه مع ان الفرقة برزته فسخ عند ايج ومحمد ولو كانت هي المرتبة في ضيق لا تقا
 ويقع طلاقه عليها في العتد ولهذا قال في البحر ان المعتدة التي هي محل للطلاق هي
 كل معتدة عن طلاق او بعد تفرق القاضى باباء احدهما عن الاسلام وبعد ارتداد
 احدهما مطلقا انتهى ولوهاجرت الزوجة الياسملى فافسخ النكاح فهاجرت زوجها
 وهما في العتد حتى قول ايج ومحمد لا يقع طلاقه وعلى قول ابى يوسف لا يقع طلاقه كالأول
 اشترى الرجل امرأته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العتد لا يقع طلاقه وقول
 محمد وقول ابى يوسف الأول ويقع في قول ابى يوسف الآخر وكذا الخلاف لو اشترى المرأة
 زوجها فاعتقته وطلقها وقال في فتح القدير قالوا لا يقع طلاقه ولا يلحق لا يقع
 طلاقه اتفاقا فلو عاد وهو بعد في العتد فطلقها فهي على هذا الخلاف وحله وقبح
 الفرقة مؤقلا باقتضاء العتد في الرجوع بدونه في البائن واقسامه ثلاثة حسن
 واحسن ودرعى قال احسنه تطليقها واهسن رجوعه في طهر لا جماع فيه وتركها
 حتى تنقضي عدتها لما رواه محمد عن ابراهيم الخنفي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العتد وان هذا
 افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا في اطلها وثلاث تكونه البعد من المدامة
 حيث ابقى لنفسه مكانة المدة انك بان يراجعها في العتد يتجدد النكاح من غير
 استئذان وهذا امر حسن شرعا وعقلا لقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد
 ذلك امرا ولان اقل ضررا بالمرأة حيث لم يطل مجلسها نظر اليه لان اتساع المجلس
 نعمة في حقهن ولم يقل احد بكرهته بخلاف الحسن فان فيه ضررا طلاقا عليها
 سياتى فان قيل كيف يكون الطلاق حسنا وقد روي ابو داود عن ابن عمر بن عبد
 قال بعض المداول الى الله الطلاق آتيج بان معنى حسن الطلاق وحسنه بالنسبة
 الى بعضه لانه حسن في نفسه وهذا لا ينافي كونه مبغضا في نفسه من ان يكونه
 حلا لا قلنا ليس المراد بالمداول ههنا ما يستوى فعله وتركه بل اجاز الاقدام
 عليه فيكون اتم من الواجب والمندوب والمكروه وهو المراد بكونه سائيا لا
 ما ياتى على فعله قيد بالواحدة بالرجعية لان الواحدة البائنة مدعى وقيد بالظهر
 لانه في الحيض مدعى وقيد بعدم الجماع لانه في طهر فيه جماع مدعى ويخرج بقوله
 وتركها حتى تنقضي عدتها الحسن ومعناه الترتك من غير طلاق اخر لا مطلق الترتك
 لانه اذا راجعها لا يخرج الطلاق عن كونه احسن على ما ذكره في البحر عن الاسيبغاني
 وحسنه وهو سني وتخصيصه باسم الشئ بناء على ما وقع في عبادة اكثر شائنا
 والا فكل من الاحسن والحسن سني لا بدعى ولهذا قال ابن الهمام ان الطلاق سني
 ودرعى والشئ من حيث العدد ومن حيث الوقت والبدعى كذلك قال الشئ حسن
 واحسن فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها
 فيه ولا في الحيض الذي قبله ولا طلاق فيه وتركها حتى تنقضي عدتها انتهى
 وقوله ولا في الحيض الذي قبله احترزه عما في البحر عن ابي ابي انه لو طلقها
 في طهر لا وطى فيه لكن وطئها في الحيض الذي قبله يكون بدعى وانما وقع
 ذلك في عبادة ثم لانه ورد في واحدة ابن عمر رضي الله عنه وهو ما روي عنه

قال العرجي طلق ابنه امراته طالة الحيض انك خطاء السنة مرة انه يراجعها ثم يبعثها
حتى يحيض ويظهر ثم يطلقها ان احب وقال ابنه انك اخطات السنة هكذا امر الله
ان من السنة ان يستقبل الطهر استقبالا وتطلق لكل مرة واحدة وتطلقها ثلاثا في ثلاثة
اطهار لاجماع فيها وقال مالك هذا بدعة لان الطلاق محذور ولا يباح الاقدام عليه
الا لضعف حاجة التخاصم عنها بتبين الاطلاق وتساخر الطبع وسوء المعاشرة وهذا المعنى
يحصل بالواحدة والزيادة عليها بدعة ولما ما رويناه من حديث ابن عمر ولا نسلم انه محذور
بل يباح على ما قد مضى من انه طلاق ولو سلم انه محذور والاباحة ليس الا لضعف الحاجة
وكننا نقول ان الحكم لا يدور على حقيقة الحاجة لان بيان الاطلاق وتساخر الطبع
امر باطن لا يطلع عليه وانما يدور على دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان الرغبة
وهو الطهر الثاني عن الجماع لان الاقدام عليه في هذه الحالة لا يكون الا ضرورة فلهذا على
ذلك والطهر الثاني والثالث نظير الاول في كونهما دليل الرغبة وصارت الحاجة اليه
متكررة بالنظر الى تكرر دليلها فابح تكرار الطلاق المحذور على الطهر ثم اختلفوا
في هذا الطلاق فقال بعضهم يؤخر الايقاع الى اخر الطهر وهو رواية ابو يوسف عن ابي
احمر اذا من تطويل الفترة عليها وقال بعضهم يطلقها كما طهرت لانه لو اخل بها باحراما
ومن قصده التطلاق فيبطل الايقاع عقيب الوقاع وهو بدعة رويته في الهداية
حيث قال وهو الاطهر اي لا يظهر من قوله محمد فانه قال اذا اراد ان يطلقها ثلاثا
طلقها واحدة اذا طهرت ورجح ابن الهمام القول الاول بانه اقل ضررا فكان اول
وفي الخاتمة عن شرح الطحاوي اذا كان الزوج غائبا واراد ان يطلقها لسنة واحدة
فانه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت ثم طهرت فانت طالق ليجوز ان يكون
قرا متد طهرها الذي جاء معها فيه وان اراد ان يطلقها ثلاثا لسنة يكتب اليها
اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت
طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق واعلم ان الطلاق العتيق سواء كان
حسنا او احسن على نوعين سني من حيث الوقت سني من حيث العدد فالسني في وقت
فيه المدخل بها وغيرها على ما في الهداية الا انها تنتهي بطلقة واحدة وفي المدخل بها
حتى لو قال لها انت طالق ثلثة فالتسعة يقع في الحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرا
ويتعلق الثانية والثالثة بالتزوج ثانيا وثالثا لان الطلاق السني المرتب في حق
غير المدخل بها لا يصحور الا على هذا الوجه على ما في البحر فقلنا عن المراجع وفي المدخل
بها لا تنتهي الا بثلاث تطلقات في ثلاثة اطهار لاجماع فيها ان كانت حرة وتطلقا
في طهر ان كانت امه كذا في الخاتمة عن ابن ابي عمير والاول لا يحق بالمدخل بها وهو
ان يطلقها في طهر لم يجز معها فيه والى هذا اشار بقوله ان كانت مدخولا بها
ولغيرها طلقة ولو وصلية في الحيض وهذا الامر من ان اباحة الطلاق باعتبار
الحاجة اليه والمرعى ليله وهذا الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
وهو الطهر الثاني عن الجماع اما زمان الحيض في زمان الفترة وبالجماع مرة في الطهر
تعتبر الرغبة فلم يكن فيها دليل الحاجة حتى يقوم مقامها فاقضى بالمدخل بها
بخلوة غير المدخل بها فانه لما لم يتل منها شيئا فالرغبة باقية فيها سواء كانت

وقال الحيض او الطهر فلم يخرج طلاقها عن السني في اي وقت كان خلافا لرواية
على المدخل بها قلنا ان الرغبة في غير المدخل بها صادقة لا تنقل في الحيض ما لم
يصل مقصوده منها وفي المدخل بها يتجدد بالطهر وهذا اذا كانت المرأة
من حيض واذا كانت ممن لا حيض واذا اراد ان يطلقها ثلاثا لسنة فاشارة
الى بيانه بقوله والاياسة والصغيرة التي لا يربح منها الحيض والحبل والحامل يطلق
كل من هذه الثلاثة لسنة عند كل شهر طلقة واحدة يعني اذا كانت المرأة لا تحيض
من صغير وكبير فاذا اراد ان يطلقها لسنة ثلاثا طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى
فاذا مضى شهر طلقها اخرى وهذا لاننا الشهر في حقها قائم مقام الحيض لقوله تعالى
والاولى ينس من الحيض من نسائك ان اديتم فعدتهن ثلاثة اشهر والاولى لم يحض
الاية اي والاولى لم يحض لغيرهن فعدتهن ثلاثة اشهر ايضا ثم الشهر قائم مقام
الحيض خاصة على ما اختاره صاحب الهداية لا مقام الحيض والطهر معا على ما اختاره
بعض اصحابنا وفي المبسوط وقد قلنا بعض اصحابنا ان الشهر في حق التي تحيض ليس
كذلك بل الشهر في حقها بمنزلة الحيض في حق التي تحيض حتى يتقذر بالاستبراء
ويقتل به بين طلاق في السنة وهذا لان المعبر في حق ذوات القمر الحيض ولكن
لا يصحور بجدة الحيض لا يتخلل الطهر وفي الشهر ينعدم هذا المعنى فكان الشهر
قائما مقام ما هو المعبر فان قيل لواقع الشهر مقام الحيض لزوم ايقاع الطلاق
في الحيض في اي شهرا وقه وذلك حرام كما في حالة الحيض ولما اصبح الى اقامة ثلثة
اشهر بل يكتفي اقامة شهر واحد مقام ثلثة حيض لحصولها في مدة شهر واحد قلنا
ان ما اقيم مقام الشيء لا يجوز ان يكون في معناه من كل وجه والا لكان عينه فكان الاشهر
قائما مقامه في انقضاء العدة والاستبراء خاصة لا في جميع الاحكام فلم يقع مقامه
في حق ايقاع الطلاق وان الشرح اقام الاشهر مقام حيض تنقضي بها العدة وهي
لا يكون الا في ثلثة اشهر غالبا فاقبنا الاشهر مقام الحيض التي كانت توجد فيها
ولم يقع مقام ثلثة الحيض حتى تكفي بشهر واحد فان قيل ابن بطرمة ثمرة هذا الاقتداء
اعني ان الشهر قائم مقام الحيض خاصة او هو قائم مقام الحيض والطهر معا عند بعض
اصحابنا اجاب عنه في النهاية بان ثمة ثمة تظهر في حق الزام الحجة على البعض فانهم لما
اجمعوا على ان الاستبراء يكتفي بالحيض لا غير من غير توقف على الطهر والشهر قائم مقامه
في حق الحيض قلنا ان الشهر قائم مقام الحيض لا غير لان الخلف انما يعمل فيما
يعمل فيه الاصل واشترط الحيض مع الطهر في ثلثة حيضات كما ان التحقق عدد
الثلثة لا لذات الطهر على ما ذكر في المبسوط ولو كان لزمه لا يشترط فيما لا يشترط
فيه العدد من الحيض فكانوا محججين بما قلنا من اثر العلة انتهى كلام النهاية ثم ايقاع
الطلاق ان كان في اول الشهر يعتبر الشهر القائي مقامه بالاهلة كاملة كانت او
ناقصة وان كان في وسطه يعتبر بالايام في حق تفريق الطلاق وذلك ثلثون يوما
وهذا بالاتفاق واما في حق العدة فذلك لا يعتبر بالايام عند ابي حنيفة حتى لا يحكم بانقضاء
عدتها الا بتمام تسعين يوما من حين طلقها عنده وعندهما بكل الاول بالآخر
والخمسون بالاهلة هذا في الآية والصغيرة واما الحامل فبغير خلاف

فقال ابو يعقوب وابو يوسف يطلعهما الستة ثلثا كما في الآية والصغيرة وعند محمد لا تطلق
الحامل الستة الا واحدة لان الاصل في الطلاق الخطر وقد ورد في الشرع بتفريقه على قول
العدن لقوله تعالى فطلقوهن لغيرهن اي لا طهر رعدتهن على ما روي عن ابن عباس
في ذوات الاقراء فرق على الاطهار وفي حق الآية والصغيرة على كل شهر ما ذكرناه
وفي حق الحامل ليس الشهر من فصول العدة لان منة الحمل وان طالت فهو فصل واحد
فصار الحامل كالمستطهرها فان طهر المستطهر فصل واحد لا تفرق التطلقات فيه
ولها ان اباحة الطلاق الحاجة على ما تقدم والشهر دليلها كما في الآية والصغيرة
لانه زمان يجدد الرغبة على ما عليه الجملة المستلزمة فيصالح ان يكون دليلا عليها
والحكم يدار على دليلها على ما تقدم فاذا وجد وجد ما ايج لاصح الطلاق فيكون
مباحا بخلاف المستطهرها لان الدليل على الحاجة في صحتها يتجدد الطهر وهو
مرجوح منها في كل زمان لانه يمكن ان تحيض فقطهر ولا يرجح يتجدد الطهر مع الحمل
لان الحامل لا تحيض واما طلاقهت اي طلاق كل من هذه الثلاث لان الكلا
في الحل مطلقا لا للجواز عقيب الجماع اما الآية والصغيرة ففيها خلاف فخر
فانه يقول يفصل بين طلاقها ووطئها بشهر لقيام الشهر مقام الحيض فحين تحيض
وفيها يفصل بينها بحيضة فكذلكها بشهر ولان الرغبة بعد الجماع فكانت غيرة
ذوات الاقراء اذا جمعت في الطهر واما يتجدد الرغبة بزمان فانه يرد منه
وهو الشهر ولنا انه لا يتوهم الحمل فيها وكراهية الطلاق عقيب الجماع في
ذوات الحيض باعتبار توهم الحمل لان عنده يشبه وجه العدة انها يوضع الحمل
او بانقضاء العدة والرغبة وان كانت بعد من الوجه الذي ذكرناها فانه من وجه آخر
لانه يرغب في وطئ غير معلق فرأى من مؤن الولد فكان الزمان زمان رغبة وما
كرمان الحمل واما الحامل فلا تلهي الى اشتباه وجه العدة وزمان الحمل زمان
الرغبة في الوطئ لكونه غير معلق او في المرأة لكان ولده منها فلا تغل الرغبة بالجماع
ثم شرع في بيان الطلاق البدعي بقوله وبدعيه تطلقها ثلثا او اثنين بكلمة واحدة
او بكلمات متفرقة في طهر واحد لا رجعة فيه ولا تزوج فيه ايضا لانه لو تخللت
الرجعة بين الطلقتين فلا يكره الطلاق عند ابي حنيفة ويكره عند ما بناء على ان الرجعة
يرفع حكم الطلاق عنه ويجعله كأن لم يكن ولا يرفع عندها ولو تخلل التزوج بينهما
لا يكون بدعيًا بالاتفاق على ما في الزيلعي ان كانت مدخول بها اعلم ان الطلاق البدعي
على نوعين بدعي من حيث العدد بدعي من حيث الوقت فالاول تطلقها ثلثا او اثنين
بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة في طهر واحد لا رجعة ولا تزوج فيه على ما ذكرناه
سواء كانت المرأة مدخول بها او لا وتمن تحيض او لا على ما مر في خلاصة حيث
قال والطلاق المحظور بالاجماع هو الطلاق في الحيض وفي الطهر الذي باحها
فيه واما المحظور عندنا فهو ارسا الطلقات الثلاث جملة او تفريقا على طهر
واحد وكذا الجمع بين الطلقتين سواء كانت المرأة مدخولة بها او غير مدخولة
من تحيض ولا تحيض فان وقع هذا المحظور وقع عند الجمهور انتهى على هذا
قول المصنف ان كانت مدخول بها ليس على ما ينبغي وهذا النوع من البدعي وان كان

311
وقع بكته عاص عندنا خلافا للشافعي لانه مباح عندنا لا يكون عاصيا به لانه تصرف مشروع
حتى يترتب عليه الحكم والمشروعية مع الخطر لا يجتمعان بخلاف الطلاق في حال الحيض وفيها
جامعها فيه لان المحرم في الاول هو طوليل العدة عليها لان نفس الطلاق وفي الثاني التباس
امر الله عليها حيث لا تدرى انها حامل فتجدد بوضع الحمل او لا فتجدد بالا فذلكنا الاصل
في الطلاق الخطر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية وكل
ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز وفيه في الشرع انه ان ايج الحاجة على ما مر ولا حاجة للجمع
بين الثلاث او الاثنين بكلمة واحدة او متفرقات بخلاف الطلاق الحسن المتفرق على كل طهر
الثلاث فان الحاجة فيه ثابتة نظر الى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان يتجدد
الرغبة على ما ذكرناه والنوع الثاني هو ان يطلقها واحدة في طهر جامعها فيه او في الحيض
الذي يليه هو او يطلقها واحدة في الحيض على ما في فتح القدير والى هذا اشار بقوله اوى
طهر جامعها فيه هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها هكذا او واحدة في طهر جامعها فيه وهو
الصحيح الموافق لعامة المتون وبقوله وكذا تطلقها اي واحدة في الحيض اي في حيض من
بها لان التطبيق في حيض الغير المدخول بها ليس يرد على ما سئل على ما مر وهذا النوع محظور
بالاتفاق على ما ذكرناه واشتدفت الرواية في الواحدة البانية وذكر في الاصل انه اخطا الشئ
لانه لا حاجة الى اثبات صبغة زائفة في المداوى وهي البينة وفي الزايدات انه لا يكون الحاجة
الى المداوى ناجزا ويجب مراجعتها فيما اذا طلقها في الحيض في الاصح ان كان مدخول بها لقوله
عليه السلام لم يرض الله عنه مرانك فلما جمعها وقد طلقها في الحيض والاصل في الامر ابو
ولان ايقاع الطلاق في الحيض معصية والسبيل في المعاصي رخصتها مما امكن كايض الفاسد
وذلك برفع اثرها وهي العدة وقيل يستحب مراجعتها والا لا بأس لان عمل الامر على الوجه
اول منه على الاستحباب لانه حقيقة في الوجوب وفي شرح الطحاوي والطلاق في حال الحيض
مكروه المدخول بها ويؤمر بان يراجعها ولا يصبر عليه وفي الثانية عن المنيرة والمرأة التي
خلوها زوجها في حق مرات وقت الطلاق بمنزلة المدخول بها لان الخلق اقبل مقام
الدخول في هذا الحكم احتياطا فاذا طهرت اي اذا طلق امرأة المدخول بها حال الحيض
وراجعها وطهرت من تلك الحيضة ثم طهرت اخرى ثم طهرت طهرتها ان شاء
وان شاء امسكها في ظاهر الرواية وهو المذكور في الاصل وقيل يجوز ان يطلقها في الطهر
الذي يلي تلك الحيضة وهذا رواية الطحاوي والمتوفيق بين الروايتين على ما ذكره
ان ما ذكره الطحاوي وقوله ايج وما ذكر في الاصل قتلها ووجه ما في الاصل ما رواه البخاري
ومسلم مسند النبي نافع عنه عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام قال لم
ره فلما جمعها ثم امسكها حتى تطهرت ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك وان شاء طلق
فكل ان عيس ولان السنة ان يفصل بين كل طلقتين بحيضة والفصل هنا بعض الحيضة
فكل الثانية وهي لا يتقرب فتكامل ووجه رواية الطحاوي ما رواه مسلم والنزاع
عز سلم انه طلق امراته وهي حائض فذكر ذلك عمر رسول الله عليه السلام فقال مره
فلما جمعها ثم يطلقها اذا طهرت ولان اثر الطلاق قد انقضى بل الرجعة ضار كانه
لا يطلقها في الحيض فيستطيعها في الطهر الذي يليه وفي الثانية اذا طلق امراته وهي
حامل ثم راجعها فقامت فاعتكفت من النفاس فله ان يطلقها السنة وفي الزايدات

وان لم يتم بين التطلعتين شهر ودم وفضل النفا من بين الطلاقين كالحيض ولو طلقتها
وهي صغيرة ثم حاضت وظهرت قبل مضي الشهر فله ان يطلقها اخرى في وقتها جميعا وان
طلقتها وهي من ذوات الاقراء ثم ايسر فله ان يطلقها اخرى حين تيسر عند الحيض وعند
وقال ابو يوسف لا يطلقها حتى يمضي شهر انتى ولو قال للوطئة حقيقة او حكما فيمثل
المدخول بها انت طالق ثلاثا السنة وقع عند كل طهر وادعى لان مطلق فينتا والكمال
هذا اذا لم ينو شيئا او نوى ان يقع عند كل طهر طلقة وكانت هي من ذوات الاقراء وان
كانت من ذوات الاقراء يقع للمال طلقة وبعد شهر طلقة اخرى لقيام الشهر مقام الحيض
وكذا الحامل ولو قال هذا قبل الدخول وقع للمال طلقة واحدة ثم لا يقع عليها قبل التزوج
وكذا الحامل وقال انت طالق ثلاثا في السنة او طلقت السنة او احسن الطلاق او عدله
وفي الخاتمة الفاظ تحمل على السنة بلائية قوله انت طالق السنة او بالسنة اربع
او على السنة او العدة او طلاق عن او احسن طلاق او اجمعه او طلاق الحائض او العدة
او الكتاب او العدل او الدين او الا سلام او اعدل الطلاق ومنها ما يقع ان نوى في
في الحال لقوله انت طالق في كتاب الله اوبه او معه وفي شرح الطحاوي ولو قال انت طالق
تطبيقا نبيلة او جميلة او عدلة او حسنة فان ظاهر الرواية يقع في الحال سواء كان
الحال حالة الحيض او طالة الطهر ولا يكون للسنة وروى عن ابو يوسف ان يكون السنة
فيقع وقت السنة وفي الخاتمة ايضا اذا قال لامرأة المدخول بها وهي من ذوات
الاقراء انت طالق السنة وقع تطبيقا للحال ان كانت طاهرة من غير طهر وان كانت
حائضا او كانت في طهر جامعها فيه لم يقع للمال شيء حتى ياتي وقت السنة وفي الخاتمة
ولو نوى الثلاث جملة لا يصح ويقع متفرقا وقيل يصح كما لو نوى على الثلاث على ما سلفه
وان نوى الوقوع جملة صحته نيته ويقع ما نوى الساعة سواء كانت تلك الساعة طالة
للحيض او طالة الطهر وقال زفر لا يقع نيته الجمع لانه نوى ضد السنة والشيء لا يحمل
ضد نفسه ولنا انه نوى ما يحمل لفظه وذلك لان اللام في قوله السنة الوقت والمعنى ان
طالق ثلاثا اوقات السنة والسنة تكون تارة كاملة ايقاعا ووقوعا وتارة تكون
وقوعا فقط فكان كل منهما محتملا فعند عدم النية يكون اللفظ مطلعا فيتم في حال
الكمال وعند النية ينصرف الى ما نوى لانه سعى وقوعا من حيث ان وقوع الثلاث
جملة عرف بالسنة وهي ما روى عنه عليه الصلوة والسلام قال من طلق امرأة الفأ
بانت منه ثلاثا والباقي زد عليه لا ايقاعا فلم يتناول مطلق كلامه لعدم كماله
ويتناول عند نيته كما لو قال كل مملوك فحر لم يتناول المكاتب الا بالنية لقوله
في الملوكة فان قيل لما كانت اللام الوقت كان تقديره انت طالق ثلاثا اوقات
السنة على ما ذكرنا ولو قال ذلك ونوى الوقوع جملة لا يصح نيته فكيف يصح هنا
قلنا اللام ليست مصرحة في الوقت بل هي مما يحتمله فيصح النية لما يحتمله لفظه
واما لفظه اوقات السنة فهي مصرحة لا يحتمل خلافه فلهذا يصح نيته الوقوع جملة لان
متفرقا على الاطهار المنصوص عليها فان قيل الوقوع لا يتحقق الا بالايقاع لانه انما
فاذا صح الوقوع صح الايقاع فكان سنيا وقوعا وايقاعا وليس كذلك اوجب بان
الوقوع لا يوصف بالحزمة لانه ليس فعل المكلف ولا نية حكم شرعي وهو لا يوصف بالنية

والايقاع يوصف بها كونه فعل المكلف فكان الوقوع اشبه بالسنة المرضية واذا قال
انت طالق السنة ولم يذكر الثلاث ولم ينو فان كانت طاهرة لا يجامعها طلقت في الحال وان كانت
حائضا او في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة فاذا حاضت وظهرت وقعت تطليقه وانما
ثلاثة جملة اختلقوا فيه قبل لا يصح واختاره صاحب الهداية ونحوه الاسلام والصدوق
وقيل يصح كما لو ذكر ثلاثا واختاره صاحب الامام الميرزا والامام الخليلي وشيخ الاسلام ووجه
الاول ان نية الثلاث ان صححت فاما تقع من حيث ان اللام فيه الوقت ووقت طلاقه
شدة فيعينه تعيم الوقت ومن ضرورة تعيم الوقت تعيم الواقع فيه فاذا نوى الجمع طلق تعيم
الوقت فيبطل تعيم الواقع فيه ايضا لان بطلان مقتضى يوجب بطلان مقتضى فلا يقع
نية الثلاث بخلاف ما اذا ذكر ثلاثا لان الثلاث مذكور مرتبة متعدي نيته ووجه الثاني
ان التطبيقية المختصة بالسنة المعرفة باللام نوعان حسن واحسن على ما مر منها فاذا
نوى الثلاث فقد نوى احد نوعي التطبيقية المختصة بالسنة فصحت نيته ولا يلزم له
لان دليل الثاني انما يدل على وقوع الثلاث متفرقا على الاطهار كما ترى والمدعى وقوعه
جملة ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ قبل ينقض هذا الكلية بالمباعدة حيث لا يلحقها الطلاق
البائن على ما سلفه ووجب بان ذلك بعارضا استحالة تحصيل الحاصل حتى لو كان منكر
لحقها وبأنه لا يقع كل طلاق كل زوج حتى ينقض به وطلاق هذا الزوج مما
يقع في الجملة بدليل وقوعه قبل ثبوت البينة ولان المراد بالزوج الزوج من كل وجه
وهذا الزوج ليس بزوج من كل وجه ولو تكررها خلافا للشافعي هو يقول لا يقع طلاق
المكره لقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن ابي الخطاب والنسيان وما استكره عليه
والمراد حكمه فيمثل حكم الدارين ولانه يسلب الاختيار وانقضت الشرع لا يعتبر بدون
الاختيار والعقد فسادا كالاكراه على الاقرار بالطلاق بخلاف ما ازال لانه مختار
في اكتمال الطلاق ولنا ما روى مرفوعا كل طلاق جائر الا طلاق العتيق المحض ولا يلزم
انه ينافي لاختياره ولانه عرفا شرعي الطلاق والطلاق غاضا رهاونا واختيارا كونه
اية العقد والاختيار بايقاعه الا انه فاته رضاه بحكمه وذلك لا يحمل بوقوعه كما
في الحاذل وهو الذي يقصد السبب ومن الحكم كونه لا بد ان يلفظ بالطلاق حتى
لا كره على اكتسابه بالطلاق وكبته مكرها فلو ثبت فلو ان طالق لا يقع كما مر
في البرازية والحاصل ان الاكراه مطلقا على الاول لا ينافي الخطاب ولا اهلية الزوج
لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما كره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرمة
وكذا ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤخر عن ذلك العقل المكره عليه مرة كما اذا كان نكاحا
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وبأنه اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم
بغير حق او يوجب على المترك في الزمان والرخصة وبأنه في الفرض والمباح وكل من الاجر
والانتم انما يكون بعد تعلل الخطاب فاذا كان غاظيا كان ايقاعه في نكاحه في
حال اهلية فلا يبرى عن حكم البتة لاستناع التعلل بخلاف الاكراه على الاقرار
لانه خبر يحتمل الصدق والكذب وقيام الشيف على راسه ترجيح جانب الكذب ولو
بالطلاق طالة الاختيار ويقع الطلاق في الحال والمراد بما رواه احكام الاخر حمله
على الجمع عليه ولكن العاقبة اذا حكم بعدم وقوع طلاق المكره وكذا السكران فزوجه

على ما في العبادي والخلاسة لانه حكم وفصل مجتهد فيه وجعله ما يصح من الاحكام مع الاكره
عشر الطلاق والعقاق والنيكاح والعفو عن القصاص والرجعة والايلاء والنفي والابراء
وانظها واليمين والنذر لان هذه تصرفات شرعية لا يقتصر وقوعها الى الرضا بل يلزمها
نقص مع المهر والمختار ولا ينفذ تصرفات لا يصح ان يكون الفاعل فيها الله تعالى حتى ينفذ الفعل
اليه كذا في اكثر الكتب وذكر في البحر عن خزانه ابي اليشاج حجة ما نصح مع الاكره ثمانية عشر
تسعة منها ما ذكرناه من اكثر الكتب غير النفي ولم يذكر في الخزانه النفي وتسعة منها للنفذ
بطلاق وعقاق واجاب الصدقة وقول المرأة الطلاق على مال والاسلام وقول الصلح
عن دم العمد على مال والتبدير والاكسلاود والرضاع فصارت الجملة مع النفي تسعة عشر
وزاد في البحر عن الفقيه قول الوديعه فصارت الجملة عشرين ثم قال والتحقيق انها
ستة عشر لان الطلاق يشمل المعلق والمخير والطلاق على مال وكذا العتق يشمل
المعلق والمخير والنذر يشمل اجاب الصدقة فالزائد على العشرة الكلام وقول
الصلح والتبدير والاكسلاود والرضاع وقول الوديعه قال في اكره قاضيان والطلاق
لو اكره الكافر على الاسلام فاسلم صح اسلامه ولكن لو ارتد بعد مجبوس ولا يقل كذا
انتهى اطلاق الكافر وقيل في سيرة قاضيان وانا تارخاينه بالحرى فانها قلنا ان الكفر
على الاسلام اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان حربيا يصح لان اكره الذي
على الاسلام باطل لا تا امرنا ان نتركهم وما يدينون بخلاف الحريق لانا امرنا بما دلهم
جبرهم على الاسلام او سكران فادوا فالكفر في الطلوى او هو احد قولنا في
حيث قالوا ان تصرفات سكران كلها لا تقع حتى يبيع وشراؤه واقاربه مستند
بان صحة العقد بالعقل وهو فاقد العقل فصار تركه والى بسكر بطريق مباح كسكر
المضطر الى شرب الخمر والسكر المايل من الادوية كالبيع والايون والاعذية المتخذة
من خمر الحب كالحنطة والشعير والعلل وهذا كالانعام والنوم يمنع صحة جميع تصرفات
بانه يجمع حتى الطلاق والعقاق وذلك انه يخاطب شرعا لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى لان قوله وانتم سكارى ليس متعلقا بالنهي بل المنهي عنه والنهي كذا في
عن الصلوة المقرونة بالسكر يعني انهم خاطبوا في حاله السكروا بان لا تقربوا الصلوة طاعة
السكر فيلزم كونهم مخاطبين بذلك حاله السكر فلا يكون السكر مباحا لعلق الصلوة
فالسكر من الشرب المحرم وكذا من المشرك لا يبطل الاهلية لتحقيق الذمة بالعقل والبيع
الاهل ينع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من العلق
والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعقاق والبيع
والاقرار وتزويج الصغار والتزويج والاقرار والاستقراض وغيرها لان معنى الخطاب
على اعتدال الحال اعني مرتبة العقل بالملكة من المراتب الاربعة له على ما بين في محله
وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا له وبالنسبة لا يفوت الا فترة فهم الخطاب
سبب هو معصيته فيجعل حكم الموجود زجره وسبق التكليف متوجها في حاله
وجوب القضاء بخلافه اذا كان باقة مساوية كالنوم والانعام فانه يصح اقراره
دفع المخرج وبخلافه اذا كان بطريق مباح لانه لم يكن ذميا لمعصيته على ان يكر
المضطر الى شرب الخمر بخلافه فيلزم طلاقه وبه جزم في الخلاصة معتد بان

زوال العقل حصل بفعل هو مخلوق في الاصل وان كان مباحا بعارض الاكره ولكن السبب
الداعي للخطا قائم فارتقيا السبب في حق الطلاق انتهى وقيل لا يقع وصحة قاضيان
في شرح الجامع الصغير وفتاواه وفي فتح القدير وهو الاحسن والطلاق المصنوع لا يثبت
وانه بناء على قول محمد بن ابي حنيفة لو سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب والصلح طلق المرأة
يقع طلاقه عنه خلافا لابي حنيفة والفتوى على قول محمد بن ابي حنيفة في حق الفقيه وممن
قاضيان في فتاواه قولها ولو اكل الخبيث وهو المستبرور والعاب وغاب عقله وقع
طلاقه على ما اتفق عليه فتوى مشايخ الحنفية واثنا عشرية لا فتا بهم بحرمته بعد ان اعتلوا
فيها فتوى المذنب بحرمته وافتى اسد بن عمر بجعلها وفي فتح القدير ان المقدس لم يتكلموا
فيها بشيء من ذلك والرواية لعدم ظهور شائها في زمانهم ثم ظهر من امرها من الضاد كثيرا
وفتي عاد مشايخ المذهبين الى حرمتها واشتوا بوقوع الطلاق من ذل عقله منها وفي
البحر عن المستفي من قال بجله فهو زنديق ومن مرع بحرمه الخبيث والبيع والايون للنفذ
في الجوهرة في آخر الاشربة وصريح بتغير من اكله وفي فتح القدير ايضا وعدم وقوع الطلاق
بالبيع والايون لعدم المعصية فانه يكون للتد اوى غالبا فلا يكون زوال العقل سبب
هو معصية حتى لو لم يكن التد اوى بل الهوى واد قال الافة قصدا ينبغي ان يقع طلاقه
فان عبد العزيز الرمزي قال سالت ابا حنيفة وسقيان عن رجل شرب البعج فارتفع الى
راحه فطلق امراته قالان كان حين شرب يعلم انه يبيع فطلق امراته وان لم يعلم فطلق
وتعلم ان الضرورة مبيحة ونحن هذا قلنا اذا شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصدع
فطلق لا يقع طلاقه والحكم لا يضاف الى علة العلة كالشرب الا عند عدم صلاحية
العلة اعني الصداع للقطع بانها لا يصل الى المعلول الا بغيره ولو تميز لنا منه فالشرب
ليس موضوعا للصداع بل يثبت الصداع اتفاقا عند استعداد الطبيعة له في ذلك
الوقت فصار الشرب الذي وجد عنه الصداع الذي عنه زوال العقل كسكر المعصية
لما لم يكن موضوعا للمعصية لم يوجب التشديد بمنع الترخص فلم يضاف زوال العقل
اليه لثبت التشديد بخلاف الشرب الذي لم يجد عنه صداع من بل العقل بل زال
به حيث تعلقت به التشديد لاصافة زوال العقل اليه وهو المعصية وظهر منه ان
البيع والايون حرام اتم للتد اوى وفي البزاية الوكيل بالطلاق طلقها في سكر لا يقع
لان وقوع طلاق سكران عفو عليه قال الفقيه هذا خلافا لرواية والرواية
ويقع طلاق الوكيل كما يقع طلاق الموكل في السكر ولان الوكيل بالطلاق يعلق الطلاق
لفظ الوكيل وفي الخلاصة وكل جلد بالطلاق طلق في حاله سكران كان وكله
وهو سكران يقع وان وكله وهو صاح فسكر وطلق لا يقع هكذا حكى فتوى مشايخ الحنفية
وقيل هذا اذا كان الطلاق على مال اما في الطلاق بغير مال فيقع على كل حال انتهى
وتوشم في حال سكره بلفظ الجامع بين زوجته وابيائها لا تكون مبانة على ما وقع عليه
فتوى مشايخ الاسلام واخرى باشارة اليهودية لان اشارة اليهودية قائم بها
عبارة الناطق دفا المخرج وعليه اجمع تصرفاته اذا كانت تصرفات باشارة كاعتامة
وبيعه وشراؤه سواء قدر على التمسك اولا وهذا السحابة الضاربة فانه لو لم يقدر
منه ذلك ادعى الى موته جوعا وعرا ثم الشرح اعتبرها منه في العبادات الاربعة

انه اذا حرك لسانه بالقراءة والتكبير كان صحيحا معتبرا فكذلك في المصادرات وكذا الطلاق والطلاق
ومن سبق لسانه به واقع على ما في الحاوي القدسي قال في الاشباه ان طلق عاقل او ابله
او مجنون وقع صحى قالوا ان الطلاق يقع باللفظ قصد ولكن لا بد ان يقصد بها
باللفظ انتهى وهل يقع بالكتابة قالوا يقع ففى البرائة قالها اذا جاء للكتابي هذا فانه
فوصل الكتاب الى ابنيها فزقه ولم يدفعه اليها ان كان هو المتصرف في كل امورها فوصله
الى ابنيها في بلدها كوصوله اليها وان دفع اليها من مكان كان يمكن فهمه وقراءة وقع
الطلاق والا لا الكتابة من الصحيح والاخرى على ثلاثة اوجه على وجه الرسالة مصدا
معنونا وثبت ذلك باقراره او بالثبوت فكذلك الخطاب وان قال لم اخبره الطلاق لم يصدق
قضاء وديانة وقيل ان الذين وكوكت على شيء يستعين عليه امراته او عبده كذا ان يزوج
والا لا وكوكت على الهواء او الماء لم يقع شيء وان نوى وان كتبت امراته طالق في طلق
بعث اليها اولا وان كانا مكتوبيا اذا وصل اليك فانت كذا فالم يصل اليها لا تطلق
وان نوى وبقي من الكتاب ذكر الطلاق وترد ما سواه وبعث الكتاب اليها في طلق
اذا وصل ونحو الطلاق كرجوعه عن التعليق وانما يقع اذا بقي منه ما يستحق كتابة او راد
فان لم يبق هذا القدر لا يقع وان محي الخطوط كلها وبعث اليها البياض لا تطلق لانها
وصل ليس بكتاب ولو نكح الزوج الكتاب واقامت البينة عليه انه كتبته فرفق بينهما
في القضاء انتهى لا طلاق صحى ولو كان عاقله مرافقا على ما في الجرح بحجج لما رويناه
من قوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان اهلية القهر
بالعقل المميز وهما عديم العقل اما المجنون فظاهرا واما الصبي فلان المراد بالفعل
حتى يصح اسامته كونه ليس بمعتدل قبل البلوغ لقلة تجاربه فلا يعتبر فيها له ذممة
والاطلاق على تلك الملكة لما تعدد رواجها ريب عند البلوغ قد تكاملت والقوى الطبيعية
التي هي راسب القوة العقلية تناصرت عنده اقام الشريعة البلوغ مقام تلك الملكة وجعل
مناط التكليف ولم يجعل للصبي مناطا له وانما لم يعمد الاختيار في النكاح وفي الطلاق
انما اذا طلق امراته في المنام فلا يستفاد قال لامرأة طلقك في النوم لا يقع ولو قال
بعد ذلك اجزت ذلك الطلاق لا يقع الطلاق ولو قال وقت ذلك الطلاق فم
وكذا الصبي لو قال وقت ما تلفظت في حاله النوم لا يقع انتهى يقول اذا طلق الصبي
امرأة ثم قال بعد البلوغ اجزت لا يقع ولو قال وقت ذلك الطلاق يقع على ما مر
به في الحاشية ثم قال وكذلك لو ان رجلا طلق امرأة الصبي فقال الصبي بعد بلوغه
اوقت الطلاق لندى وقته فلان يقع ولو قال اجزت ذلك لا يقع انتهى قلت هذا
بناء على ما تقدم عندهم ان كل عقد له مجيز حال وقوعه يتوقف على اجازته وكل عقد له
له حال وقوعه فانه لا يتوقف ويبطل في الحال فطلاق الصبي في حق النائم والصبي
والمجنون لا يقع اطلاقا فلا يقع باجازه ثم وانما قولهم اوقت ذلك الطلاق فهو
انشاء الطلاق ابتداء فيقع وقال في قاضيان قيل هذه المسئلة اذا جمع بين امرأتين
لهما صديها صحيحة النكاح والاخرى فاسدة وقال احدكم طالق لا تطلق صحيحة النكاح
كالمجمع بين منكوحته واجنبية وقال احدكم طالق ولو كان له امرأتان اسم كل
منهما زينب واحدهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة فقال زينب طالق لطلقت صحيحة

النكاح وان قال بعينته به الاخرى لا يصدق قضاء كما لو قال زينب طالق وامرأة زينب لطلقت
امرأة فان قال بعينته به زينب اجنبية لا يصدق قضاء وكذا لو قال احدى امرأتين
طالق طلقت صحيحة النكاح ولو جمع بين صحيحة النكاح وفاسدة النكاح فقال
طلقتا معا كما طلقت صحيحة النكاح كالمجمع بين منكوحته واجنبية وقال طلقت احد
طلقت منكوحته انتهى ولا طلاق مسيد على زوجة عبده وانما يقع طلاق العبد نفسه
رضي المولى ولا المارواه ابن ماجه انه عليه السلام قال ما بال احدكم يزوج عبده من امته
ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالشاق ولان ملك النكاح حق العبد كونه
امرا او كونه مملوكا من حيث المال لانه لا من حيث الادمية فلا منافاة بين كونه مملوكا وبين
كونه مملوكا فاذا كان الملك حقه كان الاستقاط اليه دون المولى واعتباره اى اعتبار
الطلاق بالنساء فطلاق الحرة ثلاث ولو نكحت عبدا وطلاق الامه ثنتان ولو نكحت
وقال الشافعي الطلاق معتبر بحال الرجل لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعرة
بالنساء ولان صفة الماكية كرامة والادمية مستدعية لها لقوله وقت ولقد كرمتنا
بى آدم ومعنى الادمية في الخراكل فكانت ما كلفتها ابلغ واكثر ولما رواه الترمذي عن
صبي عائشة فرموا انه عليه السلام قال طلاق امه ثنتان وعندها حيضتان والمراد
جنس الامه اذا لعهد فلو كان الطلاق معتبرا بالرجال لكان لبعض الاماء شتين فلم يبق
الامم للجنس ولان طل الحلية نعمة في حقها وللرقا شر في تنقيص النعمة الا ان العقد
لا تجزى فيشكامل عقدتين وتاويل ما روي ان لا يقع بالرجال على انه مملوك لا الانتفاع
بالمعارضة بسبب اعراض الضميمة عن العمل بمضمونه فيجوز على الصبي من الراوى او على
النسخ والله اعلم **باب ايقاع الطلاق** لما ذكر الطلاق نفسه واقسامه
الاولية السنية والبدعية اراد ان يبين ما به الايقاع والوقوع اعني الفاظا مخصوصة
ياقياها صريحة ما استعمال فيه اى في الطلاق خاصة ولا يحتاج الى نية على قولنا
كونه صريحا بقوله لان هذه الالفاظ تستعمل في الطلاق ولا تستعمل في غيره والله اعلم
بقوله خاصة وعلى عدم احتياجه الى النية بقوله لانه صريح في الطلاق لعلمه الاسما
فيه ولا يخفى عليك ما بين التعليق من المدافع فان الموصوف بالقلبة في التعليق
الثاني هو ما وصفه بعدم الاستعمال في غيره والمصترفة مفهوم القلبة الاستعمال في غيره
قليل للقتابل بينا القلبة والاختصاص فالاولى ان يعلل عدم الاحتياج الى النية بقوله
لانه صريح فيه والصريح يقوم لقضه مقام معناه ككثرة استعماله فيه وظهور الملكة
ظهورا مينا وما هو كذلك لا يحتاج الى النية لتعلق الحكم فيه بعين اللفظ وقال في البحر
ان قولهم الصريح لا يحتاج الى النية انما هو في القضاء انما في الديانة فحتاج اليها كمن
وقوعه في القضاء بدنية انما هو بشرط ان تقصد بها بالخطاب بدليل ما قاله الزكر
مسائل الطلاق بجملة زوجته ويقول ان طالق ولا ينوى الطلاق لا يطلق وفي
مسئله يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم حيف ويكتب امرأتى طالق وكما كتب قرن
الكتابة باللفظ بقصد الكتابة لا يقع عليه انتهى ويدل عليه ايضا ما في الفتية امرأة
كتبت طالق ثم قالت لزوجها اقر على طلاقى وهوان طالق ومطلقة
وطلقك بتشديد اللام من التخليق لانه لا طلاق بتخفيفها فانه ليس من الصريح

بل هو على ما تقتضيه لغة في الطلاق عرفا وقد ذكرناه ثم عبارة الكذا في منه
حيث قال كانت طالق ومطلقة وطلقتك بطريق التمثيل فانه يفيد عدم حصر الصريح في
المذكور بخلاف كلام المصنف فانه يفيد الحصر للصريح ليس بمراد لما سياتي ذكره من الفاظ الصريح
غير هذه الثلاثة واعلم ان كل لفظ يظهر فيه عرف فاش في الطلاق فانه يكون صريحا في
الطلاق عند اهل ذلك العرف على ما صرح به في فتح القدير من باب ايقاع الطلاق وعن
قال مشايخ الاسلام ان قولهم بالتركية اولسون في جواب من قال بن ديدكم اولسوني
ان كان عرفا عاما في الطلاق يقع به الطلاق وانما فلا يعني ان مراده به الطلاق الرجعي
وقال في الجرد من الفاظ الصريح شئت طلاقك ورضيت طلاقك او وقت عليك
طلاقك وخذى طلاقك ووهبت لك طلاقك واهبت طلاقك الى غير ذلك
ومن الفاظ الصريح ايضا الالفاظ المصحفة وهي خمسة تلاق وتلاغ وتلاغ وتلاغ
وطلوك وتلوك فانه يقع بكل منها رجعية تكونها صريحا ويقع بكل منها واحدة
رجعية لانها صريحة فيه والصريح يعقب الرجعة بالنص وهو قوله تعالى الطلاق
فترتان فامساك معروف او تسريح باحسان والمراد بالامساك بالمعروف هو الرجعة
وقوله تعالى ويعولن احقره من انما يكون احقر او لا كان اسكاح باقيا وتسمية الزوج بعد
يدل على ابقاء الزوجية ايضا والرد لا يقتضي الزوج عن الملك كما يقال في البائع المبيع اذا مضى
البيع بشرط الخيار وبشرط الخيار لا يخرج المبيع عن ملكه وفي الجرح الصريحة لوقاها انت
طالق ولا رجعة في عليك فرجعية ولو قال على ان لا رجعة في عليك فباين انتي وهذا لان
صريح في الرجعة ووضوح ذلك باول كلامه فلا اعتبار بغيره ثانيا بخلاف قوله على ان لا
رجعة في عليك لانه شرط فتوقف اول كلامه عليه فظهر منه ان وقوع الرجعي بالصريح يفيد
عدم العارض ولهذا قال في فتح القدير ان الصريح حكيم كونه يعقب الرجعة وعدم احتياجه
الى نية اما الاول فمقتضى بما اذا لم ير من عارض من تسمية مال او ذكر وصف بلا يني عن
النية على ما سياتي وفي السراجية صريح الطلاق قبل الدخول يكون باينا وبعده يكون رجعا
اذا كان بلا مالا انتي وذكر في شرح الشفاة للقهاء في ان المهر اذا كان صريحا فاشروطية
يوجب طلاقا رجعيا كما اذا كان باينا فباينا ووجه وقوع الواحدة بها سياتي بيانه فاذا
كانت الطلاق صريحة لم يدين في القضاء فيما اذا نوى بها الطلاق عن وثاق لانه خلاف الظاهر
فلم يؤثر فيه النية وليس للمرأة ان تصدقه وذلك ايضا حتى لا يحل لها ان يمكنه على اى غاية
ويدين فيما بينه وبين الله بقت لانه نوى ما يحمله ولم يدين قضاء ولا ديانة فيما اذا نوى للطلاق
عن العمل فظاهر الرواية لان الطلاق رخص القيد التكاخي وهذا القيد غير مقيد بالحل
وفي رواية الحسن عن ابي جازع انه يدين فيما بينه وبين الله لان الطلاق يستعمل للتخييص فكان
قال انت مخلص من العمل وهذا اذا لم يصح بذكر العمل وانما اذا قال انت طالق من هذا العمل
صدق ديانة لوجود اليك الموصول لا قضاء لان الطلاق ليس بمستعمل فيه لاحقيقة
ولا بماذا هذا كله اذا لم يقترن بالعدد اذا لواقرت به لم يلقفت الى ذكره اصلا ولهذا قال
في الجرد ههنا ثلاثة الفاظ الوثاق والقيد والعمل وكل منها اما ان يذكر او يني فاذا ذكر
فانما ان يقترن بالعدد او لا فان قرت بالعدد لا يلقفت الى ذكرها ويقع الطلاق بلا ديانة
كما لو قال انت طالق ثلاثا من هذا القيد تطلق ثلاثا ولا يصدق في القضاء وان لم يثبت

بالعدد وقع في ذكر العمل قضاء لا ديانة نحو انت طالق من هذا العمل وفي لفظ الوثاق والعدد
لا يقع اصلا وان لم يذكر شيئا من هذه الالفاظ الثلاثة وانما نواها لا يدين في لفظ العمل
ويدين في الوثاق والقيد ووجه وقوع الواحدة بها سياتي بيانه فاذا كانت الطلاق صريحة
وفي المحيط لو قال انت طالق بترخيص القاف حالة الوفا لا يقع ما لم ينو لانه كما بينا
ولو قال يا طالق يقع لان الترخيم يجري كثيرا في المنادى فكان ان يقع بالقاف ولو نوى
بالطلاق تطلق اذا نوى وفي الخلاصة رجل قال لاخر اطلقت امرأتك فقال بالهجة
نعم يعني نعم او قال لها ابتداء انت طالق يعني طالق يقع بخلاف ما لو قال آية
الشجر بالهبة حيث لا يلزمه التجويع لانه ليس بقران اما الطلاق يتعلق بلفظ يدين
عليه وان وصليته نوى اكثر من واحد وقال ذكره في الشافعي يقع ما نوى لانه محتمل
لفظه فان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذا العالم ذكر العلم ولهذا يصح قران الله
به ويكون نصبا على التفسير مضار كما اذا قال لها طلق نفسك ونوى ثلاثا فان
ثبت صحته بالاقتاف وكما اذا قال انت باين ونوى ثلاثا او قال انت طلاق او
طالق الطلاق او طالق طلاقا ونوى ثلاثا على ما سيصير به ولما ان ذكر طالق
انما يدل لغة على طلاق هو صفة المرأة لا على طلاق هو صفة الرجل وهو تطلقه وانما
ثبت التقليد بطريق الاقضاء ضرورة ان المرأة لا تنصف بالطلاق شرعا ما لم يثبت
التقليد من قبل الزوج وما ثبت اقضاء لا عموم له لان ما ثبت بالضرورة يتقود
بعدها وقد اندفعت بواحدة فلا حاجة الى ازيد منها فلا يصح نية الثلاث
فيه فكذا انما يثبت عليه اعني صفة المرأة اذ ليس لها تعدد في نفسها ولا تعلم
ان العدد المذكور يقع تفسيره بل هو قبيح له الى ما يحمله اللفظ لانه نعت لمصدر
محدوف تقديره طلاقا ثلاثا ولهذا قالوا لو قال لامرأة طلقتك ثلاثا او قال
طلقتك واحدة يقع الطلاق بلفظ العدد لا بلفظ طلقتك حتى لو ماتت قبل ذكر
الواحدة او اثلاث لم يقع شيء لقوات المحل فعمل ان عمل هذا الاقتران في التفسير في التفسير
ولومات هو قبل ذكر العدد يقع الطلاق بقوله طلقتك لعدم اتصال المعزلة كما قالوا
في سائر المعزلة من المشرط والاستثناء على ما سياتي في بابا التقليد بخلاف طلق نفسك
فانه مختص من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر معاير لما ثبت في ضمن الفعل
لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقضاء فيكون بمنزلة الملقط
فيصح عمله على الاقل وعلى الكل فيصح نية كافي ساثر اسماء الاجناس ولا يصح نية اثنين
فيه لانه عدد محض في الحره ليس بواحد اعتباري فلا يدل عليه لفظ الجنس كما في سائر
الاجناس ويجوز فوات باين لان البيونة فيه وان ثبت شرعا بحسب الاقضاء ولكن
صحة نية الثلاث فيه ليست مبينة على عموم المقضي بل هو من قبيل ارادة احد معنى
المشترك بالاشتراك اللفظي او المعنوي لان البيونة تطلق على الحقيقة وعلى الغلظة
فلفظ البيونة مشترك بينهما اما لفظا او معنى ونية احد نوعي المقضي المشترك جائز
لانه لا يثبت احدهما البتة ولا يمكن اجتماعهما معا لكن لا يصح فيه نية عدد
مبين اذ لا عموم فيه ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب الشروع

مطلب
هل يقع الطلاق لو قال
طالق بجهنم القاف

بل يختلف بحسب العدد فقط ويخلف انت الطلاق او طالق الطلاق او طالق طلاق على
ما سببته فان قيل ان ما ذكرت من الوجه ظاهر فانت طالق دون طلقك ومطلقة
فانما صرح بان في الدلالة على ثبوت التطلاق من قبل الزوج لغة لا اقضاء فينبغي ان يصح
فيما نية التلاوة قلنا دلالتها بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي ان يكون المعنى لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرح اثبت
لتصحيح هذا الكلام مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار
دلالتها على هذا المصدر اقضاء ايضا لا لغة حتى لو قال لها طلقك وقال انت طالق
واراد الجزع عما مضى كذا وسعه فيما بينه وبين الله ان يسكنها وان لم يرد الجزع عما مضى واد
الكذب في طلاق قضاء وديانة وكذا اذا اراد الهزل طلق قضاء وديانة كذا في الحاشية
عنه الصغرى عن امالي ابو يوسف وقا في الحاشية ايضا لو قال لها يا مطلقة ان لم يكن لك زوج
قبله او كان لها زوج لكن مات وقع الطلاق عليها وان كان لها زوج طلقها قبله ان لم يزوج
الاخيار طلق وان نوى به الاضمار صدق ديانة وقضاء على الصحيح ولو نوى به الشتم دين
فقط وفيها ايضا لو قال لها يا طالق وهو اسمها ولم يقصد الطلاق قالوا لا يقع كإح
وهو اسم او نوى بآئنة لما ذكرناه من ان ثبوت الطلاق من قبل الرجل بطريق الانشاء
بطريق الاقضاء والمقتضى ضروري والضروري تدفع بالرجعي فلا حاجة الى البيان
ولانه بنيت الابانة ظاهرا للشرع حيث قصد تخيير ما علقه الشرع باقضاء العدة
فرد عليه وذلك ان الله تعالى سمي الرجعة اسما كما بالمعروف على ما تلوه والامساك
ابقاء الشيء على ما كان فادامت العدة باقية كانت ولاية الرجعة باقية واذا انقضت
من غير رجعة بانت فصارت البينة معلقة بالا نقضاء والحاصل ان النية تمام الدائم
لها في وقوع المراءى تلك الاقضاء لا كما ولا كيفا على ما ذكرناه واما لو قال لها اني
قال ارجع ان نوى الطلاق في طالق وان لم يكن له نية فلا شيء على ما في الحاشية عن الشافعي
وقال في قاضيان قال ابو حنيفة ان عني به التقويض يدين واذا قامت عن مجلسها بطل وان لم يزوج
شيئا لا رواية فيه عن ابي حنيفة ان يقع الطلاق هكذا روى عن ابي يوسف وفي رواية
عن ابي يوسف انه ان نوى الطلاق فطلاق والا فلا مرد باليه ولو قال الميك الطلاق
فهو على التقويض في قولهم ولو قال عليك الطلاق في طالق اذا نوى على ما في الحاشية
وقال في قاضيان لو قال لها ثلاث تطليقات عليك طلقك ثلاثا لو قال الله على طلاق
امر ان لا يلزمه شيء ولو قال لها طلاقك على واجب او لازم او ثابت او فرضي فالبعض
يقع في الكل طلاقا رجعيًا ان كان دخل بها نوى ولم ينو وقال بعضهم لا يقع وان نوى
وبعضهم ذكروا فيه فله فاضا لو اعند ابي حنيفة في الكل يقع وعنه محمد في قوله لازم
يقع وعند ابي يوسف بنوى في الكل وذكر القدر الشهيد الصحيح انه لا يقع في الكل عند
ابن حنيفة وذكر في واقعية الصحيح انه يقع في الكل وقال ابو جعفر في قوله واجب يقع في كل
التاسعة وفي قوله ثابت او فرضي او لازم لا يقع لعدم التعارف وقوى ظاهر الذين
المعنيين ان على عدم الوقوع في الكل يعني انه لو قال على الطلاق لا اضل كذا او قال
طلقك بالطلاق ولم يقل من زوجي هل يقع الطلاق اذا فعل المحلوف عليه في البين
لا يقع الطلاق بدون ذكر الزوجة حيث قال في لو قال طلقك بالطلاق ولم يصفها

لا يقع كما في البرازية من الايمان وعبارتها قال لا يخرجني من الدار الا باذن فاني طقت
بالطلاق فخرجت لا يقع لعدم ذكر حلفه بطلاقها ويحمل الحلف بطلاق غيرها
قال قول له انتهى وهكذا في واخر طلاق قاضيان ايضا وقوله انت الطلاق اولت
طالق الطلاق وانت طالق طلاقا يقع بكل منهما واجبة رجعية وان نوى ثنتين او ثالثة
اولم ينو شيئا أصلا اما وقوعه بالثاني والثالث فظاهر لانه لو ذكر النعت وحده يقع
به الطلاق فاذا ذكره وذكر معه المصدر الذي يزوج وكادة اولم ينو واما وقوعه بالاول
فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصارت بمنزلة قولك طالق
فان قيل اذا كان بمنزلة انت طالق فكيف يقع به الثلاث اذا نوى به الثلاث قلنا ان
مرج في طالق ويحمل ان يراد على حذف مضاف اي ذات طلاق وعلى هذا التقدير يصح
اودة الثلاث ويقال انته وان اريد به طالق بكت لم يخرج عن كونه مصدر ا فيصح
اودة الثلاث به كذا في فتح القدير وانما لم يقع بنية الثلاث في انت طالق لانه
فقد لا يحتمل العدد لانه متعق واما الطلاق فهو مصدر في اصله وان وصفه
لم يرب جانب المصدرية وصح فيه نية الثلاث على ما سيجي وكذا لو قال انت طلاق
يقع به واحدة رجعية ايضا ولا يحتاج الى الابينة لانه صريح فيه وان نوى في قوله انت طالق
طلاقات طالق طلاق واحدة وبطلان اي ونوى بلفظة طلاق طلاقا اخرى
وقتها لان كل واحد منهما صالح للميقات فكانت طالق طالق وطالق يقع رجعيًا
اذا كانت مدخلها والا لفي الثاني ويقع بالاول طلاقا بايث وان نوى بكل من هذين
الاتفاض الثلاث وقعن الثلاث كلها لان الطلاق مصدر والمصدر اسم جنس
يدل على الواحد حقيقة او حكما والطلاقات الثلاث من حيث المجموع واحد حكما في المخرج
كالاشين والامة فاذا نواه فقد نوى بحمل كلامه ضمنى نية ولا يقع نية الشتين فيها
خلافًا لفره يقول انها بعض الثلاث فيصح ضروري صحة الثلاث لان صحة الكل
يستلزم صحة الجزء ونحو نقول نية الثلاث انما صححت كونها واحدا حكما يتناولها
لفظ المصدر والاشتان في المخرج عدد محقق لا يتناول لفظ المصدر حتى لو كانت امة
يتناولها فان قيل الطلاق المذكور في انت طالق طلاقا وطالق الطلاق هو صفة
المرأة وقد صححت فيه نية الثلاث وهذا ما نحن بالمسبق من ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيها نية الثلاث قلنا اذا نوى الثلاث تعيين ان المراد بالطلاق
هو التطلاق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقك بتطبيق
ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلاث قضاء انت ذات وقع عليك التطلاق
الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراد به التطلاق فلو توقف
ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلاث هو علنا
بانه اراد بالطلاق التطلاق لا نفس ارادته فلو دبر ويقع اي الطلاق باضافة الى فعلها
كما في قوله انت طالق سواء كانت انت برمتها ضمير مؤنث او انشاء وطوع وان
عابا وان واللواحق حروفت تدل على خصوص المرأة على ما في محله والى ما يعبر عنه الجملة
كالرقبة والعنق والراس والوجه والروح والبدن والجسد والفرج اما البدن
والجسد فظاهرها واما الرقبة فلقوله تعالى فخرير رقبة والعنق فلقوله تعالى فظلمت

اعناهم لها خاضعين والفرج فلقوله عليه السلام لعن الله الفرج على الشرج ويقال
فلون راس القوم وبأوجه العرب وهلك روجه بمعنى نفسه وقيل انما ارضاه عن الشايع
فالذي يعبر به عن الجملة كل عضو اضاف اليه الطلاق وهو بحال لو فقد فقد الزوج
بفقد روجه يقع الطلاق باضافته اليها واذا اضافه الى عضو ليس بفقد ذلك العضو
فقد الزوج لا يقع الطلاق انتهى وهذا لا يصدق الا على ما ذكر في الكتاب لا على الجواب
والرجل والجزء شايع منها اي من المزا كنصفها وتلتها لان الشايع محل الشايع
الصرفات كما يسع وغيره فكذلك يكون محله للطلاق ايضا الا انه لا يجوز في حق الطلاق
فيثبت في الكل ضرورة لان ذكر بعض ما لا يجزى كذكر كله وله نظائر على ما سنده
وفي الخلاصة اربعة عشر مضافا اذا اضيف اليه الطلاق يقع بخوات طلاق
وحبك ونفسك وجسدك ودينك وراسك وروحك ورجلك وبضعك
وبعضك وظهورك ودمك والمختار في الظاهر والدم ان لا يقع واجمعوا انه لو
اضاف الطلاق الى الجزء الشايع يقع وكذا العتق واستك طلاق كقوله فوطك طلاق
بخلاف الدبر ولو قال الراس منك طلاق او قال هذا العضو منك طلاق ووضع في
على راسها لا يقع وفي نسخة للبلوان لو قال راسك طلاق ونوى قصار الطلاق
على راسها لم يبعه ان يقال انها لا تطلق انتهى كلام الخلاصة فعمل ان في وقوع
الطلاق بالاضافة الى الراس تفصيلا على ما ترى واما بالاضافة الى البضع فالاصح
انه لا يقع به على ما في الزيلعي وحريم بعدم وقوعه في حق القدير ثم قال وما وقع فيه
المنع لو قالت بضعك طلاق يقع قال شمس الامة الملواني انه تعجيبا عما هو بينك
او نصفك هذا واعترض بعض الشارحين على قول الخلاصة استك طلاق كقوله
فوطك طلاق بخلاف الدبر بان الاست بمعنى الدبر فالفرق بينهما فحكم واجاب عنه في حق القدير
بان الاتحاد في المعنى لا يقتضي الاتحاد في الحكم فان البضع بمعنى الفرج ويقع الطلاق في
الفرج دون البضع لجزاؤه فادى احواله في الطلاق دون اخر ثم قال ان المضاف
الى الجزء الشايع والمعتبر به عن الكل صريح اذ لم يشترط الوجه به بالنية والارادة بطلان
الاستعمال لا اي لا يقع الطلاق باضافته الى يدها او رجلها او ظهرها او بطنها
وقال زفر والشافعي يقع بها وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يصح عن جميع البدن
كما لا يصح والشعر والظفر والنش كلها انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا الا
يكون محله حكم النكاح فيكون محله للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية حتى لا يضاف ثم يرد
الى الكل كما في الجزء الشايع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي يمنع فيه
اذ المومة في سائر اجزائه بقلب الحبل في هذا الجزء وفي الطلاق لا يملك القلب ولنا
انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضاف الى رقبته وظفرها وهذا لان
محله الطلاق ما يكون فيه العيد لانه يبنى عن رفع العيد ولا قيد في اليد ونحوها
ولهذا لا يصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشايع لانه محل للنكاح عندنا
حتى يصح اضافته اليه فكذلك يكون محله للطلاق وفي الخلاصة عن شمس الامة الملواني
ان اراد بقوله يدك او رجلك طلاق العبارة عن جميع البدن كان لنا ان نقول
تطلق انتهى ثم في عدم وقوع الطلاق بالاضافة الى الظفر والبطن اختلاف

والاصح

والاصح ما اختاره المصنف على ما في الهداية ولو طلقها نصف تطلقه او سبها
او رميها طلقت تطلقه واحدة لان الطلاق لا يجزى وذكر بعض ما لا يجزى كذكر
كله كطلاق نصف المرأة طلقت كلها على ما مر وكما لعقوب عن القصاص عن بعض افعال
فانه يكون عقوبته عن كله وعقوب بعض الاوليا فانه سقط عن كلها ويقع في انت طلاق
ثلاثة اقسام تطلقين ثلاث لان نصف تطلقين تطلقه ثلاثة اقسام
تطلقين يكون ثلاث تطلقين ضرورية وهذا ومنع الجامع الصغير يعني به ثلاث
طلقات واستعمل في ذلك لفظة ثلاثة اقسام تطلقين على ما ذكرناه فان قيل
ارادة الثلاث من هذا اللفظ ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا يجوز ايضا لعدم تصور
للحقيقة وعدم الاتصال قلنا انه مجاز وتصور الحقيقة ليس بشرط فيه عند ابي ح
والاتصال موجود لانه من باب ذكر الجزاء واردة الكل وقيل لا يقع به شيء لانه
معمل لا معنى له وقيل يقع واحدة لان ذكر العدد لغو في حق انت طلاق وفي ثلاثة
اقسام تطلقه ثنتان على ما اختاره محمد في الجامع الصغير وصححه الناطقي
والغتابي لان ثلاثة اقسام تطلقه يكون تطلقه ونصفا فيكمل النصف فعمله
انه لو قال اربعة اقسام تطلقه وقعت ثنتان ايضا ولو قال نصف تطلقه وقعت
واحدة كما لو قال نصف تطلقين تقع واحدة ولو قال نصف تطلقين ثنتان وكذا
لو قال نصف ثلاث تطلقه ولو قال نصف ثلاث تطلقه ثلاث كذا في التحرير
قال صاحبها شيء عشر مسألة لان المضاف اعني النصف اما ان يكون واحدا او
اثنين او ثلاثة او اربعا وكل منها اما ان يكون المضاف اليه واحدة او اثنين او ثلاثا
فان كان النصف مضافا الى المطلقه فقط او الى المطلقين فواحدة وان كان مضافا
الى الثلاث ثنتان وان كان المضاف مضافا الى الواحدة فواحدة والى اثنين
ثنتان والى الثلاث ثلاث وان كان المضاف مضافا الى الواحدة فواحدة
ثنتان والى اثنين ثنتان والى الثلاث ثلاث وان كان المضاف مضافا
مضافا الى الواحدة فثنتان والى اثنين ثنتان والى الثلاث ثلاث فكذلك استنباطا
ثم قبلها لانها وان كان المضاف اربعة اقسام ثنتان ان كان مضافا الى
الواحد وان كان مضافا الى اثنين او الى ثلاث فثلاث استنباطا انتهى ولو قال
انت طلاق ثلاث اربع تطلقين يقع ثنتان على ما في العناية لان ربع تطلقين
نصف فثلاثة اربع تطلقين تطلقه ونصف فيكمل النصف فيصير اثنتان
ويستنبط منه انه لو قال ربع تطلقه او ربع تطلقه او ربع تطلقين يقع واحد
وفي الخلاصة لو قال انت طلاق نصف تطلقه او ربع تطلقين يقع واحدة وثلاث
تطلقه وربع تطلقه يقع الثلاث في المدخول بها ولو قال نصف تطلقه وثلاث
وسدسها يقع واحدة ولو قال نصف تطلقه وثلاثا وربعها يقع ثلثان قال
شمس الامة الشافعي يقع واحدة في الوجهين انتهى والاصل فيه ان المنكر اذا اعيد
منكر كان الثاني غير الاول فيتم كما مل كل جزء بخلاف ما اذا اعيد معر فانه يكون
عين الاول فاكل اجزاء طلاق واحدة وقيل ثلاث لان كل نصف فيكمل في نفسه
لعدم تجزى الطلاق فيصير ثلاثا وفي من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى اثنين

واحدة عند اربع وعندها ثنتان وفي الترتيب ثنتان وعندها ثلث وقال في لا يقع شيء
من الثنتين في الاولين ويقع واحدة والثالثة لان غاية الشيء لا يدخل فيه كقولك بعتك
من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان وهو قياس محض ونجدة البيع حيث قاله
كم ستك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له اذا انت ابن سبع سنين فتعمر وجهه فقلها
ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيره خذ من مالي من درهم
مائة فانه يدخل الثنتان ولا يخرج ان المراد به في العرف الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
فانهم يقولون ستين ستين الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ويريدون الاقل من سبعين
واكثر من سبعين وارادة الكل اتمها في طريقه الاباحة كما في قوله خذ من مالي من درهم
المائة والاصل في الطلاق للظن ثم الغاية الاولى لا بد ان يكون موجودة ليرتب عليها
الثانية لان وجود الثانية متعذرة بدون الاولى ووجودها لو وقع معها بخلاف البيع
لان الغاية فيه موجودة قبل البيع ولا ضرورة في ادخالها فالقياس عليه فاسد فان قيل
انه لو قال است طالق تطليقة ثانية لم يقع الا واحدة ولم يضطر فيه الى الاولى لو وقع
الثانية والا لزم وقوع الثنتان ومقتضى ما ذكره من ان وجود الثانية متعذرة
بدون الاولى ان يكون وجود الاولى مضطرا فيه ايضا ويقع فيه ثنتان اوجب بان
قوله ثانية صادرة عن وقوع الطلاق بان طالق بخلاف قوله من واحدة الى ثلث
فانه كلام معتبر في ايقاع الطلاق بالاتفاق ولا يتحقق ذلك الا بعد وقوع الاولى
فلذا يقع فيه ثنتان عند اربع ولو نوى في قوله من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة
الى ثلث واحدة صدق ديانة لانه محتمل كلامه لا قضاء لانه خلاف الظاهر لما مر
ان مثل هذا الكلام يراد به الاكثر من الاقل والاكثر من الاقل كذا في فتح القدير وحاشا
وفي واحدة في ثنتين تقع واحدة ان لم ينو شيئا او نوى الضرب والحساب وقال زفر
والشافعي يقع ثنتان لمرضا الحساب فيه لان الواحد متى ضرب في ثنتين كانت ثنتين عنده
ولنا ان كل ضرب في كثير الاجزاء لا في زيادة المضروب لان العرض به ازالة كثره عن
القسمه فعلى واحدة في ثنتين واحدة ذات جزئين وكثير اجزاء المطلقة لا يوجب زيادة
كما لو قال است طالق طلقة ونصفها وثلثها وربها وسدسها وثمنها لم يقع الا واحدة
وان نوى واحدة وثنتين اي في المدخل بها او مع ثنتين اي في المدخل بها وبغير المدخل
بها على ما سيظهر من كلامه وبر مزج في خواص الهداية فتاوت لانه محتمل كلامه لان بين
في الواو مناسبة لا شراكتها في افادة معنى الجمع لان الطرفين يجمع المظروف كما ان
المعطوف يجمع المعطوف عليه وان كلمة في باقية بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخل في عبادي
وهذا لان احد العددين لا يصلح ظرفا للآخر وبين الطرفين والمظروف مقادير دقيقة
فاستعمل وكوّن في الطرف يقع واحدة لان الطلاق معنى فقهى لا يصلح ان يكون ظرفا
للغير فيلحق ذكر الثاني وفي غير الموطئة واحدة مثل واحدة وثنتين يعني لو قال لغير المدخل
بها است طالق واحدة في ثنتين ونوى واحدة وثنتين يقع واحدة كما لو قال لها است
طالق واحدة وثنتين يقع واحدة وان نوى مع ثنتين فتاوت فيها اي في غير المدخل
بها ايضا اي كما في المدخل بها وفي ثنتين في ثنتين يقع ثنتان وان وصليته نوى الضرب
لما ذكرناه من ان عمل الضرب في كثير الاجزاء الا في زيادة المضروب وان العبرة بالذكور

اولا وقال زفر يقع ثلثا بناء على ان ثمنية الضرب في عرفا حساب ان يكون اربعا ولكن
لا يزيد للطلاق على ثلث وفي انت طالق من هنا الى الشام واحدة رجعية وقال زفر
هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول والعرض يستدعي القصة وذلك في البائن دون
الرجعي فان قيل اذا صرح بذكر الطول بان قال است طالق تطليقة واحدة يقع رجعيًا عند
لكيف يقع تأويله بالطول اوجب بانه اذا قال الى الشام كنى به عن الطول والكنائية
اقوى من الصريح كونها دعوى الشيء بيينة وبرهان وهو في من البديهة وثلاثه
وصف الطلاق بالعصر لا بالطول لانه اذا وقع وقع في الاماكن كلها بل في سماء ايضا
فتخصيص بذكر الشام قصر بالنسبة الى ما وراءه ونفس الطلاق لا يحتمل القصر لانه
ليس بحسم وانما يقصر حكمه بكونه رجعيًا وفي انت طالق مكة او في مكة تطليق في الحال
حيث كانت لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون آخر وكذلك قوله انت طالق
في الدار وان عني به اذا انت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى كاصار وهو خلو
الظاهر ولو قال اذا دخلت مكة او في محلك لا يقع ما لم يخلها لانه علقه بالخل
وهو في كل ظاهر وفي الثاني لما تعذر الظرفية لعدم صلاحية الفعل لظرف الطلاق
على ان يكون شاغلا له محل على الشرط لمناسبة بينهما لان الظرف يسبق المظروف
والشرط يسبق المشروط وكذا الدار لعدم الفارق بين البلد والدار **فصل**
باضافة الطلاق الى الزمان وهي عبادة عن تاخير حكمه عن وقت التكلم الى زمان يذكر
بعد بغير كلمة الشرط قال است طالق غدا او في غد يقع عند الصبح لانه وصفها بالطلاق
في جميع العدة في الاول وذلك بوقوعه في اول جزء منه حتى يتصف بهن الصفة في جميع
العدة وجزء منهم في الثاني لكن الجزء الاول اولى عند عدم اليقنة لعدم المزاج والمراد
بالصبح طلوع الفجر على ما في فتح القدير وان نوى الوقوع وقت العصر صحته ديانة
في الاول وفي الثاني قضاء ايضا خلافا لما في نوى اخر النهار في الاول صحته ديانة
لا قضاء وفي الثاني يصح ديانة وقضاء وهذا عند اربع وقال لا يصدق فيها قضاء
ويصدق فيها ديانة لانه وصفها بالطلاق في جميع العدة في الاول فيقع في اول جزء
منه ضرورة فاذا نوى البعض فقد نوى التحصيل في العدة وفيه تخفيف عليه فلا يصدق
في فكذا في الفصل الثاني كما اذا حلف لا يأكل طعاما فوى طعاما خاصا وهذا لان
حذف في وعدم حذفه بمنزلة واحدة لا يتغير حكم الظرفية بذكر كلمة في وعدم ذكرها
وهذا يقع فيها في اول جزء منه عند عدم اليقنة كما مر آنفا ولا فرق بين صمت يوم الجمعة
وبين في يوم الجمعة لانه ظرف في الحالين ولا يجران كلمة في للظرف والظرف لا يقضي
الا استيعاب بل اذا اشغل جزأ منه يكفي كما يقال قعدت في المسجد وعوض فاذا نوى
البعض فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء كما يصدق ديانة وان كان فيه تخفيف
عليه بخلاف قوله است طالق غدا فانه وصفها بالطلاق في جميع العدة وهو حقيقة
فاذا نوى البعض فقد نوى التحصيل في العام وهو مجاز فلا يصدق اذا كان فيه تخفيف
ونظيره ما اذا قال لا صوم من عمرى او في عمرى والدمهر او في الدهر وسرت فرسخا او في
فرسخ وانظره يوما او في يوم بخلاف ما استشهد به لان اليوم لا يجرى في حق
الصوم فاستوى فيه الحذف والذكر والشيء قد يختلف بين تقديره وبين ذكره كما

لو حلف لا يخرج امرأة أبادة فأنها يحتاج إلى الإذن في كل خرجة بخلاف ما لو قال أنا أن أدرك
فأنها تكفي بإذن واحد وإن كانا لباء فيه مقدرة على ما في الزيلعي وأعلم أن من الأحكام ما
يتوقف وقوعها ومنها ما لا يتوقف وقوعها والتكاح والطلاق مما لا يتوقف وقوعها وإنما يتوقف
إيقاعها وآلية أشار بقوله يقع عند الصبح دون في الحال ولهذا قال في فضل الأمر باليد
من البرائة لوقال أنت طالق إلى عشرة أيام يكون إلى معنى بعد لانه تأجيل الوقوع غير ممكن
فيما قبل الإيقاع ولو تولى أن يقع في الحال يقع بخلاف ما لو قال أمرت بك العشرة أيام ما
أمر في يدها ويؤجل بعد مضي عشرة أيام ولو تولى أن يكون الأمر بيدها بعد العشرة لا يفت
ضياء لأن الأمر باليد يحتل التوقيت ووقوعه والعقد وكفاية الشهر كالطلاق إليه وحكمه
يوسف أنه كفى في الحال والفتوى على أنه كفى بعد شهر وأيسر إلى شهر تأجيل الثمن والوكالة
تقبل التوقيت حتى لو تصرف بعد الوقت لا يصح وفي رواية يصير وكذا بعد مضي المدة وفي
رواية يصير وكذا مطلقا وفي الإجارة إلى شهر فحين ما يلحق العقد وقت يمضيه والمزاج
والشركة إلى شهر كالإجارة والصلح إلى شهر والقسمه إليه لا يصح والأبراء إلى شهر كالطلاق
ألا إذا قال أدركت المتأخر فيكون تأجيله إليه والأقرار إلى شهر إن صدقه المقر يثبت
الأصل وإن كذبه لم يثبت المال حالا وأذن العبد لا يتوقف والتحكم والقضاء يقبلون التوقيت
ولو قال أنت طالق اليوم عذا أو عذا اليوم يعتبر الأول ذكر لانه لما قال اليوم في الأول
كان منجزا والمنجز لا يحتل الإضافة وإذا قال عذا في الثاني كانا مضافة والمضاف لا يخرجا
فيه من بطلان الإضافة فلما اللفظ الثاني في الفصلين فأن قيل لم لا يجعل عذا طارفا للطلاق
آخر أوجب بأنه يحتاج إلى تقدير أنت طالق وهو خلاف الأصل فلو يصار إليه بل ضرورة
فأن قيل فيه ضرورة صون كلام العاقل عن اللفظ قلنا الأصل في الطلاق الضرر وتأنيب
الضرورة دفع الحاجة وهي تدفع بخاصة فلا حاجة إلى الإضافة ولو قال أنت طالق اليوم وعذا
أوت طالق عذا واليوم بالواو يقع واحدا في الأولى وثنتان في الثانية لأن المعطوف غير
المعطوف عليه غير أن لا يحتاج إلى الإيقاع الأخرى في الأولى لا مكان وصفها عذا بطلان دفع
عليها اليوم ولا يمكن ذلك في الثانية فيقمان وعلى هذا لو قال أنت طالق آخرها رداؤه
تطلق ثنتين ولو قال أولها رداؤه أخرى تطلق واحد وأعم أنهم جعلوا الشرط مغير الأول
الكلام حتى قالوا أنه لو قال أنت طالق اليوم إذا جاء عدا لا تطلق إلا بطلوع العجز من العدة فتوقف
المنجز على الإزالة غير بالاول وقالوا أن اليوم فيه بيان وقت التعليق لا بيان
وقت الوقوع ولم يجعلوا الإضافة مغيرا لوقال أنت طالق اليوم عذا تطلق في الحال
ويكون ذكر اليوم لبيان وقت الوقوع ولو قال أنت طالق قبل أن تزوجه فهو لغو لا يثبت
إلى حالة منافية لما كية الطلاق ضاركا إذا قال طلقك وأنا صبي وأنا ثم أوجبت
وكان جنونه معهودا أو قال طلقك قبل أن أخلق أو قبل أن تحلفني ولانه يمكن تعقيب أخبارا
عن عدم التكاح أو عن كونها مطلقة بتطويق غير من الإزواج وجعله النشاء ضروريا
فلا يضاف إليه عند إمكان الحقيقة بخلاف ما إذا قال لعبد أنت حر قبل أن أشرك
أوت حر أمس وقد اشتراه اليوم حيث يمتنع عليه لا قراره له بالحرية قبل ملكه كالأمة
لعبد الغير عتقك مولك ثم اشتراه يمتنع عليه لا قراره ذلك أيضا وكذا أنت طالق
أمس وقد تكلم اليوم أي يمتنع يكون لغوا لما ذكرناه وان تكلمها قبل أمس أي فيما إذا قال لها

أنت طالق

أنت طالق أمس يقع الطلاق الآن لانه ما استند إلى حالة منافية له ولا يمكن تعقيب أخبارا
عن الطلاق أيضا لعدم وقوعه فكان انشاء والانشاء في الماضي نشاء في الحال لعدم
على الإنشاء فيقع في الحال ولو قال أنت طالق ما لم اطلقك أو متى لم اطلقك أو متى لم اطلقك
وسكت زمانا يسمع فيه التعلق لملك الحال لانه انشاء الطلاق إلى زمان قال عن التطبيق
وقد وجد حين سكت وهذا لأن كلمة متى ومبينا صريح في الوقت لأنها من نكر وواف الزمان
وأما ما قد تها قد يستعمل في الوقت قال الله تعالى ما دمت حيا أي مدة حياتي وقد يستعمل
في الزمان أيضا قال الله تعالى ما ننسخ من آية لكن ترجعتم في الوقت لأن التطبيق يستعمل في الوقت
إلى حالة ولو قال كلما لم اطلقك فانت طالق وسكت تقع الثلاث متابعا ولا يقع جملة
لأنها تفق في عموم أفراد الأمور اجتماع حتى لو كانت غير متخلية بها وقت واحد لا غير تأني
قال وسكت لانه لو لم يسكت بل قال أنت طالق موصولا بقوله أنت طالق متى لم اطلقك فانه
لا يقع بقوله أنت طالق متى لم اطلقك شيء وإنما يقع بالموصول استحسانا لأن زمانا بالبر
مستثنى من البيان بدلالة حاله لأن الحق من البيان هو البر ويمكن تحقيق البر لا أن يجعل
هذا القدر مستثنى من طلق لانه لا سكن هذه الدار فاشتغل بالمنقلة من ساعته حتى يعلق
الثلاث بان قال أنت طالق ثلاثا ما لم اطلقك أو متى لم اطلقك وقسم الثلاث كله
بمكوت زمانا يسمع فيه الثلاث لوجود الشرط وان وصل أنت طالق وقع واحد أي
بالموصول لا بالموصول إليه على ما ذكرناه اطلق سكوت فمثل ما يكون لانقطاع النفس
وما يكون لانقطاع النفس وفي الخلاصة والبرائة رجل قال امرأة أنت طالق وسكت
ثم قال ثلاثا ان كان السكوت لانقطاع النفس يقع الثلاث وان كان لانقطاع النفس
لا يقع الثلاث بل يقع واحدة ولو قال لها أنت طالق فقبل له بعد ما سكت ثم قال ثلاثا
يقع الثلاث قال القدر والشهيد يحتمل أن هذا قول لا يوجب بناء على أن من قال لامرأة أنت
طالق ثم قال جعلتها ثلاثا مع عدا انتهى ولو قال ان لم اطلقك فانت طالق لا يقع ما لم
أصبرها جعل ان يطلقها لانه جعل الشرط عدم الطلاق وذلك لا يتحقق إلا بالياس من
الحياة لأنها ما دام حيا يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه فهو كقوله ان لم اصبر
فانت طالق فانه لا يقع الطلاق حتى يقع الياس عن آيات بها بالموت ثم انما لا يرجع
وقع الطلاق عليها فيقبل موته لتحقيق عجز عن الإيقاع فيحقق بشرط الخث فان كان لم يقبل
بها فلا ميراث لها لعدم العدة وان دخل بها فلها الميراث بحكم العدة فان قيل في البرائة
الأخيرة من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه العدة عليه لان المعلق بالشرط
كالمعقود لدى الشرط قلنا هذا الطلاق امر حكى فلا يشترط له ما يشترط حقيقة
التطبيق ويكتفي بوجود العدة عند التعليق فإذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط
حالة جنونه فانه ينزل الجراء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق ثم موته بمنزلة موته
وظاهر الرواية وهو رواية الأصل وهو الصحيح وذكر في السواد انه لا يقع بموتها
لأن الزوج قادر على الإيقاع ما لم تمت والعجز انما يتحقق بموتها فإذا ماتت فانت
الحلية فلا يتصور الوقوع كما لو قال ان لم اصبر فانت طالق فانها تطلق بموته
قبل آيات دون موتها لانه قادر على آيات ووجه الظاهر أن الإيقاع من حكم
الوقوع وقد تحقق العجز عن الإيقاع فيقبل موتها لانه لا يقع الوقوع لقوات المحل

كما لو قال انت طالق مع موتك فانه يقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ولا ميراث فخرج
لان الفرقه وقعت بينهما قبيل موتها بايقاع الطلاق وعليها والفرق بين مسئلة الكتاب
وبين قوله ان لم ات البصر فانت طالق حيث لا يقع الطلاق بموتها فيه ان الشرط
قد تحقق قبيل موتها في مسئلة الكتاب بخلاف قوله ان لم ات البصر لانه لا يتحقق
الشرط بموتها لانه قادر على اتيانه البصر بعد موتها واذا بلا بنية بشي من الشرط
او الوقت مثل ان في جميع ما ذكرناه عند ابي ح وعندهما مثل متى حتى اذا قال له انت
طالق اذا لم اطلقك واذا ما لم اطلقك ولم ينو شيئا لم يطلاق حتى يموت احدهما عند
وقته طلقا حين سكت الزوج اصل هذا الخلاف ان اذا يستعمل عند الكوفيين الظرف يعني
وقت حصول مضمون من قوله فيستعمل فيما هو قطعي الوجود فلا يخرج به الفعل والشرط ايضا
على السواء كالا شريك اللفظي فيخرج به الفعل فيستعمل فيما هو على خطر الوجود فاذا استعمل في
احدهما لم يبق الاخر مراد كاسرائيل لفاظا المشتركة وذهب اليه ابو ح وقال البصريون انها
موضوعة للوقت خالصا كقوله انت والليل اذا بعثني وقد يستعمل في الشرط بخلاف ان
من غير سقوط معنى الوقت حتى لم يخرج موافقا للمصداق لعدم خصوصه في الشرط لقوات
الابهام اللازم للشرط وذهب اليه ابو يوسف ومحمد وجعلوا ذلك نظير المني فيكون
لوقت لا يسقط عنها معنى الوقت اصلا سواء استعملت في الشرط او في الاستيفاء والجميع
بين المعنى الحقيقي والمجازي فاذا لم يكن بينهما منافات كما في ما نحن فيه فان الوقت يصل
شرطا فاذا عرفت هذا فقال ابو يوسف ومحمد انه اذا لم يسقط الوقت عن اذا وانما
شرطا صار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق وقد وجد ذلك حين سكت
فيقع الطلاق ولهذا لو قال انت طالق اذا شئت لم يتقيد المشية بالجلس مثل متى
شئت ولو سقط الوقت لتقيد به كما في ان شئت وقال ابو ح اذا كانت مشتركة لم
استعمالها فيها دفعة فان اريد بها الشرط لم يطلاق في الحال وان اريد بها الوقت
طلقت فلا تطلق بالشك والاحتمال حتى يموت احدهما بخلاف ما لو قال انت طالق
اذا شئت لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط
يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك واعتبر عليه بان الامر انما ثبت في يدها
بقوله اذا شئت لا قبله فلا يمكن ان يكون هذا القول مخرجا للامر عن يدها على اعتبار انه
للشرط وان لم يكن ان يكون الشيء الواحد علة للشك والاحتمال عن ان الكلام فيما اذا لم يكن
للزوج نية وبقوله اذا شئت علم ان المراد به التقويض فثبت الامر في يدها بمجرد التكلم
بهذا اللفظ ثم وضع الشك في انه مثل متى فلا يكون مخرجا للامر عن يدها او مثل ان فيكون
مخرجا فاعتبرا كونه مخرجا غير اعتبار كونه مثبتا واحصا ان زمان عرض الشك بهذا
اللفظ متأخر عن زمان ثبوت الامر بيدها بهذا اللفظ ايضا ومعنية الشرط او الوقت
فانوى ان لا يتناقض لانه نوى ما يحتمله كلامه واليوم للنهار راي البياض مع فعل تمتد والوقت
الوقت اي الجزء من الزمان مطلقا مع فعل لا يمتد واعلم ان لفظ اليوم قد يستعمل في بياض
النهار وقد يستعمل في مطلق الوقت على ان يكون حقيقة في الاول مجازا في الثاني عند
الاكثرين وعلى الاكثرين اللفظي بينهما عند بعض المشايخ والصحيح هو الاول لان حل
الكلام على الجازا اول من الاشتراك لعدم اختلاف الفهم بوجود القرينة وعلى التقديرين

لا بد في جميع احد معنييه على الاخر من قرينة فاذا كان الفعل الذي يعلق به اليوم ممتدا
اي ما يصح فيه تقدير المدة كاللبس والركوب والمسكنة ونحوها الصحة ان يقال ليست
يومين وكذا ركبت او ساكت يحل على بياض النهار واذا لم يكن ذلك الفعل ممتدا كالخرج
والدخل والقدوم لعدم صحة تقديرها بمدة اذ لا يقال خرجت او دخلت او قدمت يوما
يحل على مطلق الوقت اعتبارا لا لتناسب بين الظرف والمظروف لان الفعل المتعلق
بظرف الزمان بدون فيقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر
فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصير حل اليوم على بياض النهار واذا
لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف ايضا لان المدة لا يكون معيارا لغير الممتد في لا يصح حل اليوم
على حقيقة بل يحل على مطلق الوقت ثم اعتبر عند المحققين في الامتداد وعدمه هو الفعل
الذي يعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وما وقع في بياض الهداية وفي الجامع
الصغير وفي كلام بعض المشايخ من ان الاعتبار فيها هو المضاف اليه لا المتعلق به
حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك واكملت ان التزوج او التكلم لا يمتد محو
على المساحة حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد
وعدمه وانما اذا اختلف كما في امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المضي
هو المتعلق به لا المضاف اليه فان قيل اتكلم ما يقبل التقدير بوقت فكيف جعلوا غير ممتد
قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجديد الامثال لعدم بقائها كالضرب والجلوس والركوب
بخلاف التكلم فان المتحقق منه في المرة الثانية لا يكون مثل ما في المرة الاولى فان قيل
كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للمضاف اليه فيجب امتداده بامتداده
وعدمه بعدمه ايضا فيحل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه قلنا ان
ظرفه للعامل قصدية لا زمنية وحاصلة لفظا ومعنى فقط بخلاف المضاف اليه
فاعتبارا للعامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فلو قال امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقدم ليلا لا يتخير لان المراد باليوم ههنا هو بياض النهار لا قرة
فلا يمتد اعني الامر باليد فان قيل قد ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك
اليوم ونحو ذلك الليلة قلنا ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه
بنزلة امرك بيدك اليومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة ايضا كما كونه
امرك بيدك راس الشهر فان الامر بيدها الليلة التي يهل فيها الهلال ومن
الغدا الى الليل كذا في الخلاصة وان قال يوم اتزوجك فانت طالق فكيف ليلا
وقع لان المراد باليوم ههنا مطلق الوقت كما في قوله تعالى ومن يومئذ يومئذ
لان قرن بفعل غير ممتد وهو الطلاق على ما ذكرناه ولو قال عنت بربيعي النهار رخصة
دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيكون من باب بيان التقرير قطعا
لا محتملا المجاز فان قيل كيف جعلوا التخييل والامر باليد مما يمتد والطلاق والعتاق
ونحوها مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحده فهو غير ممتد في الكل وان اريد
كون المرأة مخير ومفوضة امرها اليها فهو ممتد فكذلك كونها مطلقة او معتقة
ممتد ايضا قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقيد كونه
الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخييل

والشواهد كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يومنا او يومين او اكثر ثم ينقطع
 فيعيد توقيته بالمرء ولو قال انا منك طالق فهو لغو وان نوى الطلاق وقال الشافعي
 يقع الطلاق ان نوى لان ملك النكاح مشترك بينهما وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق
 وضع لانهما فيصح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها قلنا لان ان الطلاق وضع
 لازالة النكاح والحل المشترك بينهما بل وضع لازالة العقد وهو فيها دون الزوج
 الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج والبروز سلطان ذلك لكن ملك النكاح له عليها
 لانها مملوكة والزواج مالك ولهذا سميت منكوبة ومن هنا يظهر وجه الفرق بين ملكين
 ذكرهما قاضيان حيث قال ولو جمع بين منكوبة ورجل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق
 على المرأة في قولنا لا يجمع بين امرأتين ولو جمع بين امرأتين واجبتة وقال طلق امرأتين
 طلقت امرأتين ولو قال احدكما طالق ولم يتوشح لا تطلق امرأتين وعنهما انها تطلق
 ولو جمع بين امرأتين وما ليس بحل الطلاق كالبيهية والمجرو قال احدكما طالق طلقت امرأتين
 في قولنا لا يجمع بين امرأتين ولو جمع بين امرأتين لا تطلق ولو جمع بين امرأتين والميتة وقال احدكما
 طالق لا تطلق الميتة انتهى واعتبر عليه في المجرى ان الرجل ليس بحل الطلاق وكذا الميتة
 فينبغي الوضع فيها على امرأة كما في البيهية والمجرو لانه لو قال لامرأة انا منك طالق
 لا يقع الطلاق وان نوى الطلاق لانه ليس بحل الطلاق ثم اجاب عنه بمسئلة فقل
 عن المحيط وهي ان اضافة الطلاق الى الرجل وان لم تصح فكله بقيت في حقه وهو للميتة
 ولذا اوصاف الزوج المهرمة الى نفسه وقال انا منك حرام صح صا دكا لاجنبية ظهر
 منه الفرق بين جمع منكوبة مع رجل ومع المرأة الميتة وبين جمعه بينهما وبين البيهية
 او المجرو ولو قال انا منك باين او عليك حرام بان نوى الطلاق لان الابانة لازالة
 الوصلة المشتركة بينهما والتحرير لازالة الحل المشترك بينهما فيصح اضافة النكاح
 الطلاق حيث لا يصح اضافته الى غيرها على ما ذكرناه فان قيل لو كان الزوجان مشتركين
 في الابانة والحل لا يتحد في حق اضافة الابانة والمهرمة اليهما والزوج منقذ فانه اذا قال
 انت باين او حرام ولم يرد عليه ونوى الطلاق وقع لتعين ازالة ما بينهما من الوصلة
 ولو قال انا باين او حرام ونوى الطلاق لم يقع ما لم يقل منك وعليك اوجب بان هذا
 الاختلاف لم ينشأ من عدم الاشتراك بل من حيث تعدد الملك والحل من جهة دفاء
 فانه ليس عليها ملك غيره ولا تحل على غيره ما دامت تحت فكانت الجهة متعينة فالتف
 بقوله انت باين او حرام واما الزوج فله ملك على غيرها ايضا ويحل على غيرها وان كانت
 تلك تحت فلو بد من ذكر منك وعليك تعيينا للجهة قال في القنية بعلامه قانور العبد
 لو قال انت حرام وقال ما نويت به الطلاق لا يصدق وليس للفتى ولا للقاضي ان يجعلا على
 ظاهر المذهب فيترك العرف ثم قال بتلك العلامة وبعلامه عمر الزحمان انت حرام
 او انت على حرام يقع به الطلاق بدون النية وهي اضافة ثم قال بعلامه محمد الدين الزبيدي
 لا يحتاج الى كلمة على ثم نقل عن شمس الائمة السخري لو قال لها انا باين ولم يقل منك او انا
 حرام ولم يقل عليك فليس هذا شي بخلاف ما اذا قالت باين او انت حرام وفي نسخة
 الاكل لو قال انت حرام او باين ولم يقل متى فهو باطل وهذا سهو منه حيث نقله من
 العتيق وفي العتيق ذكر ذلك من جانب المرأة فقال ولو جعل امرأتين بيدها فقالت الزوج

انت على حرام او انت متى باين او انا عليك حرام او باين وقع ولو قالت انت باين او حرام
 لم يقل متى فهو باطل ووقع في بعض نسخ العتيق ولو قال بغيره الثاني بدلو لو قالت
 فظن صاحب الاكل انها مسئلة مبتدأة وظن انه لو قال ذلك الرجل لامرأة فهو باطل
 قال رحمه الله وعند هذا ازداد سهو شيخنا بخ الائمة البخاري فزاد فيها لفظة لها
 قال ولو قال لها انت حرام او باين فهو باطل والمسئلة بما لها مع ناء الثاني مذكرة في
 الواضحات الكبرى فخرج هوها انتي ولو قال انت طالق مع موق او مع موتك فهو لغو لانه
 اضاف الطلاق الى الحالة منافية له لان موته ينافي لاهلية وموته ينافي لمحلية ولانها
 وكذا لو قال انت طالق فاحذر اولاه عند ابي حنيفة وابو يوسف اخرا خلا فالحمد في رواية وهو
 قول ابو يوسف اولاد المسئلة في الجامع الصغير من غير ذكر خلاف ثم ذكر قول محمد في طلاق
 البسوط ان عن تطلق واحدة رجعية فيما اذا قال انت طالق واحدة او لا ولا فرق بين
 الوضين وختم منه ان عن محمد في المسئلة روايتان وجه محمد انه ادخل الشك في الواحدة
 لدخول كلمة الشك بينهما وبين التي فيسقط اعتبار الواحدة وبقي قوله انت طالق
 بخلاف قوله انت طالق اولاد لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولها ان لو
 ايت طالق متى قرن بالعدد بان قال انت طالق واحدة او شنتين او ثلثة كان الوقع
 بذكر العدد لا بالوصف لان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان اخره مغيرا لا وله ولهذا
 لو قال غير المدخول بها انت طالق ثلثة تطلق ثلثة ولو كان الوقع بالوصف لوقع
 واذا كان الوقع بذكر العدد كان الشك داخلا في الايقاع فلا يقع كما في انت طالق
 اولاد الواقعة في الحقيقة هو المنفوت المحذوف ومعناه انت طالق تطلق واحدة
 وان ملك امرأتين او شققها او ملكته او شققه بطل العقد لمنافات بين الملكين وتبين
 المالكية اما ملكها ايتا فلا جماع بين المالكية والملوكية واما ملكه اياها فلا دن
 ملك النكاح ضروري ضعيف ولا ضرورة مع قيام ملك اليدين القوي فينتفي النكاح عند
 وجوب القوي فان قيل الحل لا يثبت بالشق قلنا نعم الا ان ملك اليدين دليل للحل فقام
 مقام الحل تيسيرا ولا ينتقض هذا بالمكاتب اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح لانه ليس
 له ملكا عليها بل له حق الملك وذلك لا يمنع بقاء النكاح فلو طلقها بعد ذلك لكان
 بدراشا احدها صاحبها لفا لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع وجود
 المنا في لامروجه ولا من كل وجه ولو قال لها وهي امة لغو انت طالق شتين مع اعتناق
 سيدك ايتا فاعتقها يملك الرجعة لانه علق التطبيق بالاعتناق لانه متردد بين
 الوجود والعدم فيصلح شرطا والمعلق يوجد بعد الشرط فطلق وهي حرة فلا تحرم بالطلاق
 حرمة غليظة فبذلك الرجعة فان قيل كلمة مع القارئة فيكون منافيا للمعنى الشرط فكنا
 قد راد بها التاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا فيجعل عليه تصحيحا لكلام العاقل
 وقد يعارض بان يلزم على ذلك التعديل يقع طلاق من قبلها وهي اجنبية انت طالق
 مع بكائك ولكنه لا يقع واجيب بان العدول عن القران الذي هو حقيقة مع
 ضرورة صيانة كلام من يملك المتصرف في ذلك تجيزا وتقييضا مطلقا وهذا ذكر ليس ذلك
 فانه لا يملك التجيز ولا التعليق لا بعد النكاح ولا يلزم من صيانة كلام المتكلم
 مطلقا صيانة كلام من ليس كذلك وان علق طلقين اى امة بجحى القدر بان قال

اذا جاء الغد فانت طالق تسنين وعلق مولاهما عنقهما به اي يحجى الغد بان قال اذا جاء
 الغد فانت حرة ولا بد ان يكون التعليق باذا لا بان لان ان يدخل على ما هو على خط الوجود
 البتة تكون خالصة في المشرط بخلافه اذا فانه يدخل على تحقق الوقوع ويحجى الغد كذلك جاء
 الغد لا يصل اليه الا بعد زواج آخر عند الحج والى يوسف وعند محمد بن علي الرضا وعند
 ابي في المسكتين كالحرق اجماعا اي يردت جريان كانت من ذوات الاقراء فالاصل فيها
 ان الصلة والحكم مطلقا شرعية او عقلية بقرائن زمانا عند جمهور المحققين كالصحة
 مع الفعل وعند بعض المشايخ بتأقيان بناء على ان العلة الشرعية لها بقاء كونها في حكم
 الايمان والاصل تقدم المؤثر على الاثر فلا يترك ذلك فيها امكن وقد امكن في العلة الشرعية بخلاف
 الاستطاعة مع الفعل لانها عرض فلو تقدمت كان الفعل بركا استطاعة لعدم بقاء الاعراض وهو حال
 وعلى هذا يمكن ان يخرج قول محمد بن علي اوجه الاول انه يجوز ان يختار قول الجمهور في العتق
 البعض في الطلاق فيقع الطلاق عليها وهي حرة والثاني ان الحلق كالميراث عند الميراث فيكون
 كان المولى والزواج ارساء في ذلك الوقت فيقع اوجز القولين اولاهما هو العتق لا في
 انت حرة اوجز من قوله انت طالق تسنين فيقع الطلاق وهي حرة فلا يجوز بها حرة غليظة
 والثالث ان العتق والطلاق وان كانا مقترنان مع عليتهما او بتأقيان لكن حكم التعليق
 متأخر عن حكم العتاق في الوجود كون الطلاق محظورا والعتاق مندوبا اليه كما في البيع
 اذا كان صحيحا يعني الحكم في الحال واذا كان فاسدا يتأخر حكمه الى وجوده فيكون محظورا
 والاربع انها لما علقا التعليق ولا عتاق بشرط واحد عن مجمع الغد فكانا مقترنين في الشيء
 حكمهما ايضا والعتق يقارن لا عتاق والطلاق يقارن التخليق بناء على ان الحكم لا يتأخر
 عن عتقه على امر فيلزم منه مقارنة الطلاق للعتق لان الطلاق مقارن للتخليق
 والتخليق مقارن لا عتاق والاعتاق مقارن للعتق لما ذكرناه فالطلاق مقارن للعتق
 لمقترنة اجيبته مصر في قياس المساوات من ان مقارن المقارن المقارن لان ذلك كان
 قد وقع الطلاق عليها وهي حرة فلا يجوز حرمة غليظة وهذا الوجه ضعيف على سبيل
 لك والخامس ان الاحتياط في الاستصحاب اعني ابقاء ما كان على ما كان لانا ملوك داخل
 كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك احتياطا ولهذا كان عتقها تروث جيفا وكما انها
 علقا بشرط واحد اعني يحجى الغد والعتق يصادفها وهي امة كذلك الطلاقان فيحرم
 حرمة غليظة وهذا لان زمان ثبوت العتق وهو زمان ثبوت الطلاق لما ذكرناه
 فلا يصح القول ان الطلاقين يصادفها وهي حرة على امر في الوجه الرابع بخلاف الملحة
 الاولى لانه على التخليق بالاعتاق فيقع الطلاق بعد العتق بالضرورة وبخلاف العتق
 لانها حكم الطلاق فتعقب اولاهما احتياط فيها وكذا الحرمة الغليظة يحسب فيها
فصل في تشبيه الطلاق ووصفه قال لسان طالق هكذا امشيت يا صاب
 تشبه عدد الطلاق بعدد اصابع المشرار اليه بكلمة اذا وقع بعددها لان التشابه
 بالاصابع بعيد العلم بالعدد عرفا وشرعا اذا اقتربت بالاسم الميم لطيف البخاري انه
 عليه الصلوة والسلام قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار باصابعه العشرة ثم قال
 الشهر هكذا وهكذا وهكذا وخمس ايمامه في الثالثة يعني تسعة وعشرين فان اشار
 بالواحدة طلقت واحدة وبالثنتين قستين وبالثلاث ثلاث واسأله بقوله هكذا

الانه لو قال انت طالق واسأله باصابعه ولم يقل هكذا يقع واحدة لان الاشتراك في
 العدد والمبهم ولم يوجد فبلغت فيكون العامل فيه قوله انت طالق وفي المحيط لو قالت
 لزوجي طلقني فاشأه اليها بثلاث اصابع واراد به الطلاق لثبوت لا يقع ما لم يقل
 هكذا في الثانية لا فرق بين الاشارة باصابع التي اعتمد الناس الاشارة بها وبين
 الاصابع الاخر وان اشار بثلاثة اصابع وقال عيت بهن الاشارة التشبيه بالكثرة
 دون الاصابع لا يصدق قضاء ويدين ديانة ولو قال انت طالق مثل هذا وأشار
 الى ثلاثة اصابع ونوى ثروثا فثبوت او واحدة فواحدة وان اشار باصابع كلها
 وقالت طالق ولم يقل هكذا يقع واحدة فان اشار ببطونها فغير المشورة للعرف
 والسنة فانه عليه الصلوة والسلام لما خسر ايمامه في الثالثة فيما روينا عن
 الاعتبار بما نشردون ما عتقد ولو اراد الاشارة بالاصابع لثبوت صدق ديانة لانه
 حتى يقع ثنتان ديانة وكذا لو نوى الاشارة بالكثرة حال كون الاصابع مشورة صدق
 ديانة لانه محتمل فيصنع واحدة ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر وان يظنوها
 تعبيرا لمعنى مة وهو ان يجعل ظهر الكثرة اليها ويطون الاصابع الى نفسه وقيل ان
 كان بطن كثره الى السماء فالعبرة بالنشر وان كان الى الارض فالعبرة للضم وقيل ان
 نشر عن ضم فالعبرة بالنشر وان كان ضمما عن نشر فالعبرة للضم ولو وصف الطلاق
 بضرب من المشرق بان قال انت طالق باين والبتة وقال مالك والشافعي واحد
 يقع رجعي اذا كان بعد الدخول لان قوله انت طالق صريح فيكون رجعي ووصفه
 بالباين والبتة تغيير له فيلغو ونسأله وصفه بما يحتمله الا ترى ان البيهقي قبل
 الدخول وبعد العتق يحصل به ولو لم يكن من محتملاته لم يحصل به فيكون هذا الوصف
 للقبين احدا محتملين وتبيننا له لا تغيير له فان قيل انه لو كان من محتملاته لجاز
 بينهما فيقع بقوله انت طالق طليقة واحدة باينة اذا نوى وليس كذلك قلت
 البينة انما تقبل اذا لم تكن مغيرة للمشروع ونية الباين من قوله انت طالق غير المشروع
 لان الصريح يعقب الرجعة شرعا على ما ذكرناه او احش الطلاق او اخش او اسوء
 لانه انما يوصف بهما الوصف باعتبار اشر وهو البيهقي فصار كقوله باين
 او اشر او اكبر لما ذكرناه فان قيل هذه صيغة تفصيل فيقتضي فاحشا
 واخشا والفاش هو الباين والاخشا منه هو الثلاث فينبغي ان يقع الثلاث في نوى
 او لم ينو اجيب بان اصل قد يكون لاثبات اصل الوصف من غير زيادة كما في قوله انت
 وبعولتهن احق برذهن او طلاق الشيطان والبدعة لان الرجعي هو السنة
 فيكون طلاق البدعة والشيطان باينا وعن ابي يوسف في انت طالق البدعة انه
 لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة قد يكون من حيث الاحتياط ايضا في حالة الحيض
 فلو بد من البينة وعن محمد انه اذا قال انت طالق البدعة او طلاق الشيطان
 يكون رجعي لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في الحيض فلا يثبت البيهقي
 بالشك او كالجبل او مثل الجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك
 باثبات زيادة الوصف وهي البيهقي وعن ابي يوسف يقع رجعي لان الجبل شيء
 واحد فكان تشبيها في قولك او كالكاف لانه فيراد بهذا التشبيه في التوبة

وفي العدد اخرى يقال رجل كالف ويراد به القوة فيصنع بنية الامرين وعند فقهاء
النية ثبت اقلهما وهو الواحد الباس وعنه محمد انه يقع الثلاث عند عدم النية
لانه عدد فيراد بها التشبيه في العدد ظاهر اضمار كما اذا قال انت طالق كعدد
الف وعنه محمد انه لو قال انت طالق كالف لم يقع واحدة وكعدد النجوم ثلاث فيجاء
الى الفرق بينه وبين قوله كالف ان الالف موضع العدد فيكون التشبيه بالكثرة
بخلاف النجوم لانه يحتمل التشبيه في الغناء او ملك البيت لان النجم قد يملك البيت
لعظمته في نفسه وقد يملؤه كثرته فاشبهت نية نية وعند الفقهاء ما ثبت كالف
لتيقنه او تطبيقه شديد او طويلة او عريضة لان ما لا يمكن تداركه يشترط
وهو الباس يقال الامر شدد عليه وما يصعب تداركه يقال هذا الامر طول وعرض
وعنه ابى يوسف انه يقع بهن الثلاث رجعية لان الوصف لا يليق به فيلحق
ثم الاصل ههنا انه متى وصف الطلاق ان كان وصفا لا يوصف به الطلاق بل هو
الوصف ويقع رجعتا مثل انت طالق طلاقا لم يقع عليك او على ابنه بالخيار او عند
التراب ومتى وصف بصفة يوصف بها الطلاق فاما ان لا ينسب عن زيادة كقوله
احسن الطلاق او اخفله او اسننه او اجمله او اعمله او اضرم او ينسب عن زيادة
نحو اسد الطلاق او اخشه وغيرهما مما ذكره الاول رجعي والثاني باين على اصولهم
فاصل ايج فيه انه متى شبه الطلاق بشي يقع باينا اي شئ كان المشبه به ذكر
العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وهو الباس وعند الفقهاء
ان ذكر العظم باينا والا فيكون رجعيا اي شئ كان المشبه به لان التشبيه قد يكون
في التوجيه على التبريد وذكر العظم للزيادة لا محالة وعند زفران كان المشبه به ما يوصف بالعظم
عند الناس يقع باينا والا فيرجع ذكر العظم اولا وقوله محمد مضطرب قيل مع ايج وقيل
مع ابى يوسف وثمة الخلاف في قوله انت طالق مثل راسي ابرة يقع به واحد باينة
عند ايج فاضة لو كان محمد مع ابى يوسف ولو قال مثل عظم راسي ابرة يقع واحد باينة
عند ايج وابى يوسف ومحمد وكذا قال مثل الجبل يقع واحد باينة بالانفاق انا
عرفت هذا فلو وصف الطلاق شئ من المذكورات وقع واحد باينة بونية
على ما ذكرناه وفي التاتارخانيه عن الباقي اذا قال لها انت طالق عامة الطلاق
او قال جل الطلاق فيقع ثنتان ولو قال اكثر الطلاق فهو ثلاث ولو قال لها كل الطلاق
فهي واحدة ولو قال لها اكثر الطلاق فهي ثنتان انتهى وفي التنوير لو قال اكبر الطلاق
بالباء الموحدة تقع واحدة انتهى فاعلم منه ان المذكور في الثانية اولا من قوله اكثر الطلاق
فهو ثلاث بالشاء المشته من فوق وبصرح في التنوير ايضا وان قوله ثانيا اكثر الطلاق
فهي ثنتان بالشاء المشته من فوق والحاصل ان الواقع بقوله اكبر الطلاق بالباء
الموحدة طلقة واحدة وبقوله اكثر الطلاق بالشاء المشته من فوق ثنتان وبقوله
اكبر الطلاق بالشاء المشته من فوق ثلاث وهذا الله اعلم ان المراد بوصفه اكبر
الشدة فيكون بياناً كيفية الطلاق فيقع باينة واحدة والمراد بقوله اكثر بالبناء
بمجرد بيان كمية الطلاق واقله واحد وبالثنتين يصير كثيرا فلا حاجة الى اثبات
الثلاث وقد ذكرنا انه ليس المراد بصفة التفضيل معناه الحقيقي بل لاثبات اصل

323
ومعنى اكثر القدر على ما في القاموس ومعلوم ان قدر الطلاق هو اثلاث فيخرج فيقع
بالكثر ثلاثا وعلى ما ذكرنا ينبغي ان يحمل ما قال في فتح القدير عن ما الى كافي الحاكم انه
لو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث لا يدين فيها اذا قال نويت واحدة
انتهى يعني مراده بلفظة اكثر ما كان بالشاء من فوق على ما ذكرناه لكنه يشك ما في البحر
من ان قوله انت طالق اكثر بالشاء المشته يقع به الثلاث انتهى ولعل الصواب
ما ذكرناه تاما وكذا اي يقع واحدة ان نوى الثنتين فيخرج لان الثنتين في الامة
بنزلة الثلاث فيخرج فيصنع النية بها في الامة الا ان نوى بقوله طالق طلقة
واحدة ويقوله باين او البتة طلقة اخرى فيقع باينتان لان وصف الباسين
او البتة يصلحان لابتداء الايقاع بان قال انت باين او انت بنة ونوى به الطلاق
فكذا اذا نوى به تطبيقه اخرى فكانه قال انت طالق انت باين وكان ينبغي
ان يكون الاول رجعتا عما يقوله انت طالق انا جعلنا باينا لعدم الامكان
لان الثاني يكون باينا لا محالة عندنا فيستتبع الاول وصحت نية الثلاث
في الكل لان الثلاث في المرة واحدة حكى بيتنا وله لفظ الطلاق فيكون في محله
فصحت نيته بخلاف الثنتين فانه عدد محض فيخرج لا يتنا وله لفظ الطلاق
لانه اسم جنس لا يحتمل العدد المحض على امر في باب الايقاع وهذا قال في الثانية
لو قال انت طالق عددا من الطلاق فهو ثنتان وكذلك اذا قال عدد الطلاق
فصل في الطلاق قبل الدخول يطلق غير الدخول بها ثلاثا وقيل اي الثلاث
اعتبار العموم قوله قد شئتم زوجا غير سواء قال وقت عليك ثلاث تطليقات
او انت طالق ثلاثا ولا خلاف في الاول على ما صرح به في فتح القدير حيث قال فانه يقع
الثلاث عند الكل وفي الثاني خلاف الحسن البصري وعطاء وجابر بن زيد فانهم قالوا
اذا قال انت طالق تبين به واحدة لا الى عدة وقوله ثلاثا يصادفها وهي اجبية فلا
يقع به شئ كما لو قال انت طالق طالق طالق بالواو او لا ولما ان الواقع عليها هو
المصدر المحذوف والمعنى طلاقا ثلاثا لان الوصف متى قرن بالعدد كانا الواقع
بذكر العدد لا بالوصف حتى لو ماتت قبل ذكر العدد بعد قوله انت طالق كان لغوا
على ما مر فلا بد لذلك العدد من تقدير شئ يحتمل التعدد لان الوصف تحت المرة
لا يحتمل التعدد فقد رنا المصدر لدلالة الوصف عليه وهو يحتمل التعدد فاذا
كان الواقع هو المصدر المحذوف لم يكن قوله انت طالق ايقاعا على عدة ولا زاد
عدد الطلاق وهو غير مشروع فيقع جملة وصار الكل كلاما واحدا بخلاف انت
طالق طالق طالق بالواو اولا وكذا انت طالق انت طالق طالق كونهما
جملة فيكون كل واحد ايقاعا على عدة وتبين بالاولى ولا يقع الثانية والثالثة
اذا لم يذكر في آخر كلامه ما يغير اوله حتى يتوقف عليه لان الثانية صادفتها
وهي مبانة على ما اشار اليه بقوله وان فرق اي الطلاق على ما ذكرناه بان لا يرد
ولا يقع الثانية لما بينناه وينبغي ان يكون المراد بالتعريف ههنا بغير الواو ليجن
مقابلته بقوله ولو قال غير المحذوف انت طالق واحدة واحدة وقع واحد
لما ذكرناه انتهى بان بالاولى والثانية صادفتها وهي مبانة بخلاف قوله

انت طالق ثلاثا ان شئت فقلت شئت واحدة واحدة واحدة فانه يقع عليها ثلاث
مع التفرق لان تمام الشرط باخر كلامها فلما لم يتم الشرط لا ينزل الجزاء قبل تمامه
قال مالك واحد والشافعي في القديم انها تطلق ثلاثا اذا كان بلفظ مثل واحدة واحدة
واحدة لان الواو للجمع المطلق بغير ترتيب والملفوظ بحرف الجمع كالملفوظ بلفظ الجمع
حتى لو زوجه ضولي اختين في عقدتين فقال آخرت نكاح هذه وهذه بطلاق ولومات
شخص وترك ثلاثة اعبد قيمتهم على الشواء فقال ابنه اعتق الى هذا وهذا وهذا يكون
الثلاث بينهم على الشواء ولو قال لعن المدخول بها انت طالق ونصف واحد واحد ونحو
يقع ثنتان او واحدة وعشرين يقع ثلاثا قلنا انها لما كانت طالق ونصف واحد واحدة
بالاولى الى عن سبق للثاني بخلاف المجموع بلفظ الجمع فانها يقع جملة واحدة
وقوله واحدة ونصف او واحدة وعشرين ليس لهما عبارة اختص منها فكلاهما
مزدوج بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تشيته او جمعه وقوله واحدة واحدة
وقع ثنتان لان لفظة اخرى لم يستعمل ابتداء واستقلال لا لايقاع ونكاح
الاختين ومثله الواحدة لان اخر كلامه غير الصدمه فيتوقف عليه كما توقف
على الشرط لان نكاح المرة متى صح بطل نكاح اختها فكان مغيرا وكذا اقرار الواحدة
بالعتق للثاني والثالث بغير الصدمه لانه لو سكت على اقراره لكان لا فائدة
كله فاذا اقر لعن ايضا مفعول كان شاركه فيه فقصص حقه فكان مغيرا وكذا الوالد
واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة لانه متى ذكر شيئين وادخل بينهما حرفا ظرف
فان وثنها الصغير كان صفة المذكورين كقوله جاء في زيد قبله عمر وان لم يفرق
بالصغير كان صفة المذكورين كقوله جاء في زيد قبل عمر فالقبلي في قوله واحدة
قبل واحدة صفة لاولي قيتين بها فلا يقع الثانية لعدم المحل والبعدي في قوله واحدة
واحدة صفة للاحقة فحصلت الابانة بالاولى فكان في معنى انت طالق واحدة قبل
واحدة اخرى تقع عليك فتبين بالاولى ففنى بوجها واحدة اخرى تقع عليك فتبين
بالاولى قبل الاخرى ولو قال انت طالق واحدة واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكرناه
ان البعدي صفة لاولى فكان معناه انت طالق واحدة واحدة بعد واحدة اخرى كان
قد وقعت عليك فاقضى بقاء الواحدة في الحال وابقاع الاخرى قبل هذا في الماضي
وهذا منه اسناد للثانية الى وقت ماض وليس في وسعه ذلك فيكون موقفا
لها في الحال مع الاولى فكان وقوع الواحدة بالانشاء والاخرى بالاقراء فيكون ثنتين
او قبلها واحدة يقع ثنتان لما ذكرناه ايضا ان القبلي ههنا صفة للثانية لانها
بالهله فكان معناه انت طالق واحدة قبلها اخرى وقعت عليك فاقضى بقاء
الواحدة في الحال والاخرى في الماضي وليس في وسعه فيكون موقفا له في الحال مع
الاولى كما ذكرناه من قبل او مع واحدة او معها واحدة فثنتان لما بيناه في الاول
والوجه في هذه ان مع للقران فيوقف الاول على الثانية تحقيقا لمراعاة في قماشها
وعن ابي يوسف في قوله معناه انه يقع واحدة واحدة لان التامية يستدعي سبقا للمعنى
وجودا وذلك في الطلاق بالوقوع وفي الموطئة اي المدخول بها ثنتان في الكل
اي في كل من الوجوه المذكورة من قبل وبعد بالكنية وغيرها لقيام الحلية بعد

وقع الاولى للعدة ولو قال لعن المدخول بها لان في المدخول بها يقع ثنتان ايضا في صورة
تقديم الشرط وتأخير ان دخلت الدار فانت طالق واحدة واحدة فدخلت يقع واحدة
عند ابي حنيفة وعند ثنتين ولو اخرج الشرط بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار
فثنتان اتفاقا لغير بيان اصل الطرفين طريقا واحدا ان الواو عندهما للمقارنة وقد دخلت
بين الاخرية فتجمع بينهما فيتعلق جملة ويقع جملة كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
وكما في صورة تأخير الشرط وعند ابي حنيفة لانها لو حملت على القران يقع جملة واحدة
على الترتيب تقع واحدة فكان في الزايد شك فلا يقع فحمل على الترتيب فتقع واحدة كما في الخبر
بقوله انت طالق واحدة واحدة واحدة وثانيتها ان تعليق الاجزى بالشرط يمنع على
سبيل التعاقب والترتيب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة لعدم ظهور الشرط
فيها مستغنية في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها
فاذا كان تعليق الاجزى بالشرط على التعاقب كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالخبر عند وجود الشرط وفي الخبرين بالاولى فكذا في المعلق فتعلق الثانية والثالثة
لعدم المحل بخلاف ما اذا ذكر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بل واسطة وبخلاف ما اذا
قدم الاجزى فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير او لم يتوقف
الاول على الاخر فلا يتعاقب في التعليق والوقوع وعندنا يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع
هو زمان وجود الشرط والتفرقة انما هو في ازمة التعليق لا في ازمة التطبيق لان
الترتيب انما هو في الحكم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقا ان عطف الناقصة على
الكاملة يوجب تقديم ما في الكاملة كجملة الناقصة حتى لو قال هذه طالق وهذه يجب
تثليث طلاق الثانية ايضا وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديم في الناقصة فيظهر
ما اذا قال لعن المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق فغند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لان المقدم كالملفوظ
والمتقدم هو هذه الطريقة لانه لو كان الواو للترتيب عنده والمقارنة عندها لما اتفق
على وقوع الواحدة في الخبر في انت طالق وطالق وعلى وقوع الثلاث في تقديم الاجزى
وتأخير الشرط ولو عطف بالفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي والطحاوي وعليما
ذكره ابو الليث انه تقع واحدة بالانفاق لانها للتعقيب وهو الاصح على ما في الهداية فصار
كثرت وبعد ولو عطف بضم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فان كانت مدخول بها تقع في الحال ثنتان وتعلق الثالثة بالشرط عند ابي حنيفة لانها
للراخي واثر التراخي يظهر عنده في التعليق فكانت فصل بسكوت بين كلمتين ولو سكت
وقع الاول بلا توقف فكذا هنا واذا وقع الاول بقيت جملة الثانية فتقع الثانية ايضا
وتعلق الثالثة بخلاف الدار وان كانت غير مدخول بها تقع واحدة في الحال وتعلق الباقية
لاستثناء محليتها وان قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق وهي
مدخول بها تعلق الاولى بالشرط ووقعت الثانية والثالثة وان لم يكن مدخول بها
تعلق الاول ووقع الثاني ولما الثالث ههنا عندنا وعندنا ان اثر التراخي يظهر
في الوقوع عند وجود الشرط لا في التعليق فكل يتعلق بالشرط عندنا قدم الشرط او

ألا أنها عند وجود الشرط تطلق ثلاثا إن كانت مدخولها والا تطلق واحدة وتقع لم يطلق
بعد دأتم من الحقيقة والحكم فيشمل الواحد أيضا قرن بالطلاق لا به أي لا بلفظ الطلاق لا ذكرنا
مرارا أن الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بالعدد لا بالوصف بناء على قوله أنه إذا ذكر في
آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف أوله آخر فلو ماتت المرأة قبل ذكر الزوج العدد في قوله
أنت طالق واحدة لا تطلق لأنه بالموت بطل المحل فبطلت منها مالمات الزوج قبل
ذكر العدد فأنها تطلق واحدة لأن قوله أنت طالق يعمل بنفسه في الوقوع ولا اعتبار
بقصر العدد مالم يتلفظ به ولو قال إن شاء الله أربع بينكن تطلقه أو قال تطلقنا أو
قال ثلاث تطلقه أو قال أربع تطلقه طلق كل واحد منهن تطلقه أو قال أربع بينكن
تطلق كل تطلقه إلى إن شاء الله أربع بالاجزاء فإذا كل جزء حكم بعدم قبول الطلاق الجزئي
تطلق كل واحدة منهن في الثاني وثلاثا في الثالث والرابع ولو قال إن شاء الله أربع بينكن
خمس تطلقه يقع على كل واحدة منها طلاقان بان يجعل لكل واحدة منهن طلاقا واحدة
ويجعل الخامس بينهما ثم يترك كل جزء لما فصل لكل منها طلاقا وهكذا إلى ثمان تطلقه
فإن زاد عليها طلق كل واحدة ثلاثا أما في التسع فلا تطلقها على الأربع ثم كلناه
فصار ثلاثا وهكذا وفي فتح القدير عن الميسر لو قال لامرأتين أنتما طالقان ثلاثا بنوي
أن الثلاث بينهما يصد قد يأنه فيقع على كل منهما شتان لأنه من محتملة ولا يصد وقضا
لأنه خلاف الظاهر فطلق كل منهما ثلاثا فصار وكذا لو قال لأربع أنتن طالق ثلاثا
بنوي أن الثلاث بينهما وفي الدرر قال لامرأتين طالق وله امرأتان أو ثلاث تطلق واحدة
والزوج خيار القيين هو الصحيح وقيل يقع على كل واحدة منهن طلاق فحكم أنه لو قال امرأة
طالق ثلاثا وله امرأتان أو ثلاث تطلق واحدة منهن ثلاثا وللزوج خيار القيين وهكذا
أفتى به مشايخ الإسلام **فصل في بيان أحكام الطلاق** وهو عند الأصوليين ما استند
إليه حقيقة كان أو مجازا وأنه فصرح بالحقيقة التي لم يصرح بها والتي هي غلب
معناها المجازي كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية وعندنا لبيانها
أن يذكر لفظ ويراد معناه لئلا يمتنع من أن يكون هو المراد للغير كقول
وحكمها أن لا يجب العمل بها إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال لا بما فيها
موضوعة لما استعملت فيه بل بحمله وغيره فلا بد من تعيين بشي وإشارة إلى قول
الأصوليين بقوله وكأية أي الطلاق كونه مذكورا قبل الفصل ما احتمله وغيره **فصل في**
النية ثم أشار إلى حكمها بقوله ولا يقع أي الطلاق بها أي بالكناية الابنية أو
دلالة حال كحال ذكر الطلاق وطال الغضب كذا في الدرر وفي البحر لو قال طالق
طالق إن شئت واختارى فقلت شئت واختاريت يقع طلاقان أحدهما بالنية والآخر
لاخبار من غير نية لتقدم الصريح عليها انتهى فحكم منه أن تقدم صريح الطلاق كافي
الدلالة وإن لم يكن مذكورا منها ثم قال في البحر أن وقوع الطلاق بها بدلالة الحال إنما
في القضاء لأنه لا يقع ديانة إلا بالنية ولا عبرة بدلالة الحال انتهى وهكذا ذكره في كتابه
أيضا وقال المشايخ لا اعتبار بالدلالة بل لابد من النية قلنا دلالة الحال قد يمتنع
لأنها ظاهرة والنية باطنة فمنها عندى واستبرئ رجلك وانت واحدة يقع بكل
واحدة رجعية أما الأولى فلا يمتنع عدل الدائم أو نعم الله عليك وما يدينك

فاستمر المراد منها فإذا نوى ما بعد من الإقرار بثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن نوى
عداؤه يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بإثبات واحد حتى
فلا يصار إلى الزايد وفيه انتقال من اللزوم إلى المنزوم الذي هو لازم متقدم عليها
هو المقترن في الاقتضاء فيكون كناية على الاصطلاحين المذكورين من قبل هذا فيما إذا كان
بعد الدخول وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة
الامر بعد الإقرار لينتقل منه إلى الطلاق المتقدم لأن طلاق غير المدخول بها فلا
جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الامر بعد الإقرار لينتقل منه إلى الطلاق المتقدم
لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيحصل قوله اعتدى مجازا عن كونه طلاقا
بطريق إطلاق اسم المستبب على الشبب لأن الطلاق سبب لوجوب العدة والى حال
أنه إذا أراد العدة الحقيقية في المدخول بها جعل اللفظ كناية على اصطلاحين
ولما قد رذلك في غير المدخول بها جعل مجازا على اصطلاح البنية وكناية على اصطلاح
الأصول لاستتار المراد به وأما الثانية فلا تفسيرا أعتمدى وتوضيح لما هو المراد
من العدة أعتمدى طلب براءة الرحم آية يستلزم أن يكون للوطي وطلب الولد وإن يكون
للتزوج بزوجه فإذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء ومجازا عن ما قد بيناه وأما
الثالثة فلا تفسيرا يستلزم است واحدة في قولك أو واحدة النساء في الحال ومنفردة
عندى وتطلق واحدة واحدة على أنها وصف للمصدر فإذا نوى ذلك وقع الطلاق
بنزلة أنت طالق طلاق واحدة فيقع رجعتا مثله وهذا كناية على اصطلاح الأصول
لأبينة ولا تعتبر بأعيان الواحدة عند عامة المشايخ فإنه يقع بها رجعتا مرفوعة
كانت أو منصوبة أو موقوفة على الصحيح وقيل يقع بها إذا ضرب وإن لم تكن صفة
الطاقة ولا يقع إذا رفع وإن نوى لانه صفة شخص وما سواها أي ما سوى الثلاثة
المذكورة من الفاظ الكناية يقع بها واحدة بآية إذا نوى الطلاق لما مر من لزوم النية
لقطع الاحتمال إلا أن يكون في حال منكرة الطلاق أو في حال تقدم ذكر صريح على ما قد بيناه
فإن القاضح يحكم بوضع الطلاق وإن ادعى الزوج عدم النية إلا أن ينوي ثبوتها فيقع
لأن الواقع بما سواها إذا كان بآية فالبيونة تنصل المرأة للحال من قبله ولا تصح
جهتان القطع يرجع إلى الملك فيكون البيونة غليظة والقطع يرجع إلى المحل
فيكون البيونة خفيفة فتعدد المقتضى بعدد المقتضى على الاحتمال فيصح تعيينه بالنية
أو في اختارى فإنه لا يصح نية الثلاث فيه على ما سيصرح به في باب التفويض ولا يقع
نية الشئتين لما مر من أنه عدد محقق في الحق فلا يتنا وله الجنس بخلاف الثلاث فإنه
واحد على تنبأوله اسم الجنس فإذا لم يقع نية واحدة وهي أي ما سوى الثلاثة
بآية بنية حرام طلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز لأن هذه
الألفاظ معانيها ظاهرة غير مستتر على أهل اللسان ككناية شابهت كناية من جهة الإبهام
فيما يعمل فيه هذه الألفاظ مثلاً أن البان معلوم المعنى إلا أن محل البيونة هي الوصلة
وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح ووصلة القوم وغيرها فاستمر المراد لا
في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذي يظهر أثر البيونة فيه فاستعيرت لها لفظ النكاح
فاحتجنا إلى النية ليزول إبهام المحل ويتعين البيونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق

الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طلاق حتى يلزم كون الواقع
رجعيا هذا هو المشهور في توجيه اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ واعتد من عليه بانهم
ان اردوا وان يكونوا معلوم المعاني ان معانيها اللغوية معلومة فلم تكن لا يلزم منه ان لا تكون
كناية حقيقة لان المعنى المراد منها مستتر فيصدق عليها الكناية حقيقة لان الكناية
عند الأصوليين ما استتر المراد وان اردوا ان المراد منها معلوم فمنوع كيف ولا يتبين
المراد منها الا بالنية او دلالة الحال لاستناده فالاولى ان يقال ان هذه الالفاظ كناية
حقيقة عن البينة عن وصلة النكاح لاستناده لا عن صريح الطلاق كما قاله الشافعي
فيكون الواقع بها بينة لا رجعية طه به حبك على غاربك الحق باهلك وحبك لاهلك
سرحك فارقك امرك بيدك اختارى قال في النهاية الكناية على نوعين كناية في إنشاء
الطلاق كقوله انت باين وحرام ونحوها وكناية في تقويض الطلاق كقوله اختارى
وامرك بيدك فانه لا يكون الامر بيدها بهذين اللفظين الا عند نية الزوج الطلاق
بهذا التخيير ثم لا يقع الطلاق بهما وان كان في مزاكرة الطلاق لا بعد ان تقول المرأة طلقت
نفسى فذكرها من باب كناية الطلاق ههنا باعتبار احتمالها معنى اخر سوى الطلاق كناية
الدخول والخروج والطبخ انتهى وقال في الحاشية السعدية قوله امرك بيدك كناية على التقويض
فلا يناسب ذكره المقام ولقد وقع بسبب ذكره هنا خطأ عظيم من بعض المفتين فزعموا
يقع به الطلاق طق في به وحرم طولا نفوذ بالله تعالى انتهى انت حق او حررك او اعتقك
ناويا الطلاق يقتضى تخري استترى غريبا اخرجه اذ هي قوي ببقى الزوج واعلم ان
وقوع البينة بهذه الالفاظ كلها مذهبنا وقال الشافعي يقع بها رجعي كالقوله الاول لانهما
كنايات عن الطلاق وهو يعقب الرجعة كالصريح ولنا ان تصرفنا الابانة منه من اجله فانما
الى محله عن ولاية شرعية وكل ما كان كذلك كان صحيحا لاحالة اما الاهلية والمصلحة
فطاهره واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق البان ما سبب كراهته عليه
باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد وليست
هذه بكنايات على التحقيق لانها عوامل في حقايقها واما بصحة نية الثلاث فيها
لتنوع البينة الى غليظة وخفيفة وعند الغدام النية ثبت الادنى فلو اكر النية
تفريق على الزوج النية في وقوع الطلاق بهذه الالفاظ صدق مع يمينه وفي كل موضع
يصدق الزوج على نية النية انما يصدق مع يمينه لانه امين في الاخبار عما في ضميره والطلاق
قول الامين مع الامين مطلقا اى في الاقسام الثلاثة التي سياتي ذكرها طالة الرضا ولا
يصدق قضاء عند مزاكرة الطلاق وهما ان تسأله المرأة طلاقها او ليسا له اجبى
فيما يصح للجواب دون الرد وهي ثمانية الفاظ ولا عند الغضب فيما يصح للطلاق دون
الرد والشفم وهي ثلاثة الفاظ ويصدق ديانة في الكل واعلم ان العقد وري سوى
من الفاظ الكنايات المذكورة كلها في جواز وقوع الطلاق بها حال مزاكرة الطلاق
بدون النية وليس الا مركز ذلك بل انما يقع ببعضها اعني ما لا يصلح رقا دون بعضها
ولذا فصلها المصنف على ما ترى وجملة الامر في ذلك ان الاحوال ثلاثة حالة الرضا طالة
مزاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنايات على ثلاثة اقسام منها ما يصلح جوابا
وردة الاستا وشمما وهو سبعة الفاظ اخرجه اذ هي غريب قوي يقتضى استترى تخري

انما صلاحيها

انما صلاحيها الرد فان يريد الزوج بقوله اخرجه اذ هي سؤال الطلاق وكذلك اذ هي
واغري وقوي وانما تقتضي من القناعة وقيل من القناع وهو الخار ومعنى الرد فيه
هو ان ينوى اقصيها وركن الله تعالى متى من امر العيشة وان ركن سؤال الطلاق وتقتل
بالتقنع الذي هو اتم لك من سؤال الطلاق وكذا قوله استترى وتخري لانها من السعد
والخار ومنها ما يصلح جوابا وشمما لا رد وهو خمسة الفاظ طالية مرية باين حرام
ومنها ما يصلح جوابا لا رد ولا شتما وهي ثلاثة اعتدى امرك بيدك اختارى اذا عرفت
هذا ففي حالة الرضا لا يكون شيء منها طلاقا الا بالنية لما مر منها مما يقتضى الطلاق وغيره
فلا بد من النية لمعين المراد والقول قوله في النكا رانية مع يمينه وفي حالة مزاكرة الله
له يصدق قضاء في نكاحه النية فيما يصلح جوابا لا رد اعني الالفاظ الثمانية المذكورة
في القسم الثاني والثالث لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤاله والحكم انما يتبع
الظاهر ويصدق فيما يصلح جوابا ورثا اعني الالفاظ السبعة المذكورة في القسم الاول
وفي طالة الغضب يصدق في جميع القسم الاول والثاني لاحتمال الرد والشفم ولا يصدق
في القسم الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وتعين ابي يوجب انه اذا قال في حالة الغضب
لاملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقك وقال انو الطلاق
صدق لما فيها من احتمال معنى السبب وقيل لفظه الحق باهلك من هذا القبيل عذابي
يوسف لاحتمالها السبب ايضا وفي البرازية قوله انت على حرام في غير حال مزاكرة الطلاق
ان نوى طلاقا قباين وان نوى اياه فقلت وتشتين لا تصح الا في الامة وان ظاهرا ظاهرا
وان نوى البين اولم يوشيا فيمين فان نوى الكذب فكذلك في ظاهر الرواية وكذا حررتك على
اولم يقل على اوائ محرمه على او حرام على اولم يقل على وانا عليك حرام او محرما وحرم
نفسى عليك ويشترط قوله عليك في محرم نفسه لا نفسها حتى لو قال حرمت نفسي ولم يقل
عليك ونوى الطلاق لا يقع وكذا في البينة بخلاف نفسها هذا عند المتقدمين وقال
الاسكاف وابوبكر بن سعيد انه طلاق بلا نية انتهى والمراد بقوله فيمين الالباء والتخري
على ما صرح به في الخلاصة وفي آخر باب الالباء من هذا الكتاب وقال في المحيط قالت له انت
على حرام او انا عليك حرام فيمين وان لم سوفا في جانبك حتى لو مكنت الزوج لزمته الكفارة
وفي القنادى قال لها انت على حرام والحرام عن طلاق وقع وان لم يزوج وذكر ظهير الدين ان
لا تقول لا يشترط البينة لكن يجعل نوايا عرفا ولو قال كل على حرام او هرجه مراد حلال
است برمن حرام قال في الصغرى لابد من النية وفي المحيط نوى ولا يمين فيصرف الى
الطعام والشراب لا المرأة الا بالنية ومشايخ بلخ على انه تنخل امرأة بلا نية وفي نوع آخر
من البرازية لو قال اذ هي الى جهنم ونوى الطلاق يقع ولو قال ثلاث مرات اعتدى
ونوى بالاولى طلاقا والباقي حيضا صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيكون
بيان تقرير ولانه بامر امرأة في العادة بالاعتماد بعد الطلاق فكان الظاهر شلها
له وان لم ينو بالباقي شيئا وقع الثلاث لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال
حال مزاكرة الطلاق فتعين الباياتان الطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق وفي النية
بخلاف ما لو قال انو باكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا ظاهر بكنهه وكذا لو
اذا قال نيت بالثلاثة الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحد لان الحال

مطلب

عند الاوليين لم يكن حال مذكر الطلاق ولو قال نويت من طلاق واحدة فهو كما قال رواية
لا ينفذ لانه لا قضاء لانه خلاف الظاهر فلا يصدق الفاعل بل يقع التلويح كما اذا قال انت طالق
طالق طالق وقال اردت به التكرار صدق بانه لا قضاء وكذا في التلويح واعلم ان هذه المسئلة
يحمل اربعة وعشرين وجوها كلها مبنيّة على الاقضاء وعلى حال مذكر الطلاق وعلى ان
النية بتلويح مذكر الطلاق وتلك الوجوه انه نوى بالجميع طلاقا وقت ثلاث او نوى
بالاول فقط وقت ثلاث او نوى بالجميع جوازا وقت واحدة او لم ينو شيئا لم يقع شيء او نوى
بالثانية طلاقا لا غير وقت ثنتان او نوى بالثانية طلاقا لا غير وقت واحدة
او نوى بكلاهما لا غير وقت ثلاث او نوى بالثانية طلاقا لا غير وقت ثنتان
او نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقت واحدة او نوى بالاول والثانية طلاقا لا غير وقت واحدة
وقت ثنتان او نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقت ثلاث او نوى بالاول والثانية طلاقا لا غير وقت ثنتان
بالاوليين طلاقا لا غير وقت ثلاث او نوى بكلاهما طلاقا لا غير وقت ثنتان
او نوى بكلاهما لا غير وقت ثنتان او نوى بكلاهما طلاقا لا غير وقت واحدة
او نوى بالاول والثالثة طلاقا لا غير وقت ثلاث او نوى بالاول والثانية طلاقا لا غير وقت ثنتان
او نوى بالاول والثالثة طلاقا لا غير وقت ثنتان او نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقت واحدة
وقت ثنتان او نوى بالاول والثالثة طلاقا لا غير وقت ثلاث او نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقت واحدة
بالثانية والثالثة طلاقا لا غير وقت واحدة وطلق بلسان امرأة او
لك بزوج ان نوى الطلاق عند ابيح وقال لا تطلق لانه نفى النكاح فلم يكون طلاقا يكون
كذا باقضا وكما لو قال لم اترؤبك ونوى الطلاق وله ان هذه اللفاظ فعل النكاح
لنكاح وقيل انشاء الطلاق لا ينعان به فيكون لست في امرأة لا في طلاق لا في
نوى الطلاق صحته بقرينة لانه من قولك كلامه وفي الخلاصة اذا قال لم يكن بيننا نكاح
قال لها لم اترؤبك فلا يقع الطلاق وان نوى ولو قال لا نكاح بيني وبينك يقع الطلاق وان
نوى ولو قال لها لست في امرأة عندها لا يقع وان نوى وعند ابيح يقع اذا نوى في الجاه
اجعل ان لو قال لها لا نكاح بيني وبينك ولا سبيل في عليك يقع اذا نوى وفي المحيط وقال
لم يبق بيني وبينك شيء ونوى الطلاق لا يقع ولو قال لست في امرأة ولم يوافقها لا يقع
وان نوى عند ابيح ولو قال صرحت عن امرائي في رضا او سخط او قال ففعلت النكاح فطلاقا
نوى ولو قال ما لي امرأة لا يقع وان نوى ولو قال والله لست في امرأة لا يقع وان نوى
ولو قال له لست في زوج فقال الزوج صدقت فهذا القول الزوج لست في امرأة على
ولو قال لا امرأة انت لم يخل فلو انه تزوج وفلانة مطلقة من زوجها ونوى الطلاق فخل
يقع به الطلاق ام لا يقع فذكره لانا عصام الدين في شرح حديث ام ذرع من شرح حال
الزمن عما تشبه زوجته بالمرأة المطلقة من كتابات الطلاق فيقع به الطلاق ان نوى
الطلاق ولم يكن التشبيه مقيدا بالنفع بل كان مطلعا ولو قال لزوجته طالة الغنم
كن ابنتي بعد اليوم او قال كن ابنتي واخفى يقع به الطلاق باينا ان نوى به الحرة مثل ما
بنته وانته واضحه على ما افق به مشايخ الاسلام والصريح يلحق الصريح طوقا لهما التلويح

ثم قال لها انت طالق يقع الطلاق بالثانية ايضا والمراد بالصريح هنا ما وقع به الصريح
مطلقا فيشمل النكاحيات التي يقع بها الصريح مثل اعتدى واستبى رحك وانت واحدة
وفي ظاهر الرواية وعن ابو يوسف انه لا يقع بها كونها كناية والاصح جوابا لظاهر الرواية
لان الواقع بها صريح فكانت في معنى الصريح كذا في البحر والبيان بالنصب طلق على معول
يلحق طوقا لهما نوايا الطلاق انت باين او قال لها او طلقها على مال ثم قال في العدة انت
طالق او قال لها اعتدى واستبى رحك طلقك بالثانية ايضا مادامت في العدة
واعلم ان الفرقه التي كانت عن طلاق باين سواء كانت بطريق الخلع او بالطلاق على مال
او بغيره انت باين متى يلحقها الصريح حتى لو وقت البيئته لا عن طلاق لا يلحقها الصريح
كأن وقت الفرقه بينهما بخيار البلوغ او بخيار العتق بعد الدخول وجب عليها العتق
فلو طلقها الزوج في هذه العدة لا يقع على ما صرح به في الخلاصة والزيادة والاصح فيه
ما ذكر في المحيط ان المصنف بعد الطلاق يلحقها الطلاق والمختار بدو الوطى
لا يلحقها الطلاق وكذا لو اشترت المرأة زوجها او بالعكس او ملكا احدهما الاخر
بمهرات لا يقع طلاقه عليها علم انص عليه في الكافي وآقا لملك احدهما الاخر بالشرء
او الارث ثم اعتقه ثم طلقها والعدة باقية فمن ان يعيى فيه روايتان في رواية يقع
وفي اخرى لا يقع وهو قول محمد وزفر على ما في القنية واما الفرقه التي كانت عن ردة
الزوج فهل يلحقها الصريح ففي فصل احكام المرتد من فتح القدير عند قول صاحب
الهداية وما باعه المرتد او شرء ان الفرقه بالردة يلحقها صريح الطلاق مادامت
في العدة نقله عن المحيط ثم هذا من ههنا وقال الشافعي الصريح لا يقع بعد الخلع
والطلاق على مال لان الطلاق شرع لانه انكاح وقد زال بينهما فصار كما اذا طلقها
بعد العدة لما قوله فت فان ختم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افترقا
ثم قال وقت فان طلقها فلا تخل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان الفاء حاصره في
التعقيب على ما في اصول فيكون نصا على جواز وقوع الطلاق بعد الخلع لان المراد
باقضاء المرأة هو الخلع فانها تزنت في زوجة ثابت وقد قالها ثابت بخبره الرسول
عليه السلام برد حديقه اخذها منها فقول المصنف من قيل زنت العمل بالنقض عن الحديث
عن النبي عليه السلام المتضمنة لملحقها صريح الطلاق مادامت في العدة على ما فصلناه في
حاشيتنا على المرات اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالصريح الاصح بالبيان هو ما يكون باينا
لا ما يكون اعم من البين والصريح لما ذكر في الخلاصة عزوا الى الزايات ان الطلاق الذي يلحق
البين لا يكون رجعي والصريح يلحق البين ان لم يكن رجعي انتهى وعلمه في فتح القدير والبحر
بان البيئته السابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير المقيد بابانة طوقا بانها ثم قال
لها انت طالق باين يلغوه ذكر باين لعدم تصور الرجعة بعد البيئته فكان ذكره وتركه سواء
ثم ذكر في فتح القدير ان رجلا ابان امرأته ثم طلقها ثلاثا في العدة وقت الثلاث بناء
على ان الصريح وان كان باينا يلحق البين وقال في الخلاصة في الجنس السادس طلق امرأة
على مال بعد الخلع في العدة وقع الطلاق ولم يجب المال اما وقوع الطلاق فلو انه صريح
وان كان باينا فليحق باين انتهى فسلم منه ان المراد بالبيان في قوله البين لا يلحق
البين هو ما كان بلفظ النكاح على ما صرح به في فتح القدير في موضع آخر وسنذكر

فخلص من هذا ان البايين الصريح يلحق البايين وان الرجعي من الصريح لا يلحق البايين والباين
من الكناية لا يلحق البايين ايضا فهل الرجعي من الكناية اعني اللفاظ الثلاثة المذكورة انما
واستوى مدحك وانت واصل يلحق البايين ام لا ففي البرازية قبل الكنايات لا يلحق المختلف
لو بانيانا اما التي تقع بها الرجعية فلتحقها وقال في شرح منظومة ابن الوهيان عزروا
الى شرح المسعودي والمختلفة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة والكناية ايضا
يلحقها اذا كانت في حكم الصريح نحو اعتدى واستبرأ مدحك وانت واصل ثم نقل عن محمد بن
ابي الفضل الكزماي ان لفظ الكنايات التي تقتضي البيوت لا تقع على المبانة وما هو في حكم
الصريح منها يلحقها فذكر اللفاظ الثلاثة فلم منه ان الرجعي من الكناية يلحق البايين واما
ما في الظهور من ان لو قال لها انت باين ناويا الطلاق ثم قال لها في العدة اعتدى واستبرأ
مدحك وانت واصل ناويا الطلاق لا يقع انتهى فهو محمول على ما روي عن ابي يوسف
من ان الكنايات مطلقا لا يلحق البايين على ما صرح به في البحر بقى الكلام في الفرق بين الرجعي
من الصريح وبين الرجعي من الكناية لا يلحق الاول البايين ويلحق الثاني مع ان السبيل الذي
ذكرناه عن فتح القدير ياتي عن هذا الفرق واما الفرق بين البايين من الصريح والباين من
الكناية حيث يلحق الاول البايين دون الثاني فهو على ما يقتضيه تعليلهم في بيان عدم
لحق البايين البايين ان ما تعدر حمله على الاخبار يكون انشاء في الطلاق فيلحق بما قبله
وما امكن حمله على الاخبار يكون اخبارا لا انشاء في الطلاق فلا يلحق بما قبله فالباين
الذي يكون بصريح الطلاق يكون ظاهرا في الانشاء فيصح الحاقه البايين فلو قال للمختلعة
في العدة انت طالق يقع ويصير هو بانيانا بالحق واما البايين الذي يكون بلفظ الكناية
فليس بظاهرا في الانشاء في الطلاق فلا يصح الحاقه بالباين وكذا لو قال بعد الخلع انت
باين لا يقع الطلاق لا مكان حمله صادقا في هذا الاخبار فلا حاجة الى جعله انشاء لان
اقتضاء ضروري لا يصادف اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا والباين يلحق الصريح
لان قيد التكاح باق ما دامت في عدة الصريح فلو قال لها انت طالق ثم قال لها في العدة
انت باين او قال لها وقعت الثانية ايضا ما دام في العدة ويجب الحال والمراد بالباين
ههنا اعم من ان يكون بلفظ البايين او بالطلاق على حال او بالخلع كما فينا سبق واما الاثر
بالصريح ففي البحر قال اذا قال لها او طلقها على حال بعد الطلاق الرجعي يصح ويجب الحال
وقال في الخلاصة لو طلقها على حال او طلقها بعد الطلاق الرجعي يصح فانها طاهرة من كل
ما يكون رجعيًا ثم قال في البحر وهذا يشكك بما في الفتية بعلامة شمس الائمة الاورجندى
حيث قال طلقها على العدة قبلت ثم قال في عدها انت باين لا يقع انتهى وجه الاشكال
ان الطلاق على حال يصح على ما مر جوابه والخلم باين مع انه لم يلحق بالصريح فان مقتضى الدعاء في
المذكورة قلت لا اشكال فيه لان المراد بالباين الذي يصح لحوقه بالصريح ما يصح ان يكون
انشاء على ما سيظهر لك عن قريب فقوله انت باين لا يصح انشاء فيلحق على الاخبار فلا يصح
لحوقه على ان بعد تخصيصه الصريح بالرجعي يندفع النقص ايضا لان الطلاق على حال يصح ان
وجه اشارته الى انه لو طلقها رجعيًا ثم جعله قبل الرجعة بانيانا بان قال جعلت ذلك الطلاق
بانيانا رايانا وهذا عندنا وقال محمد لا يصير بانيانا لانه قصد تغيير المشرع لها ان يملك
الطلاق بانيانا ابتداء فكذا يملكه الحاقا والى انه لو طلقها واصل ثم جعلها ناويا يصير ناويا

وهذا هو الصحيح

وهذا عندنا في خلافهما لا البايين اي لا يلحق البايين البايين والاصل ههنا انه
امكن جعل الثاني خيرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله انشاء لانه
اقتضاء ضروري وقد اندفعت الضرورة بجعله خيرا عن الاول وهو صادق فيه فلا
حاجة الى جعله خيرا عن الاول بان قال عنت بالثانية للمرة الغليظة ينبغي ان يعنى
وثبت بها المرة الغليظة لانها ليست بثابتة في المحل فلا يمكن جعله اختيارا فيجعل
انشاء ضروري على ما في الن ليعني وقيل لا يعتبر لان الغليظة صفة البيوتية فاذا لم يعتبر
نية بامل البيوتية بالثانية لكونها حاصلة بالاولى فصفتها اولى بعدم الاعتبار والجملة
ههنا ان الطلاق السابق واللاحق لا يخلو عن اربعة احوال اما ان يكون باصرحين
او يكون الاول صريحا والثاني باينا او يكون عكس هذا وقد سبق بيان هذه الاقسام الثلاثة
او يكونان بايين وفي هذا لا يصح الحاق الثاني بالاول على ما اصلناه انما والذي يقتضيه هذا
الاصل انما اذا تعدر حمل الثاني على الاخبار يكون انشاء فيصح الحاقه بالاول فاذا امكن حمله
على الاخبار لا يكون انشاء فلا يصح الحاقه ومن هنا قال في البرازية انه كالمبانة انت طالق
باين يقع اخرى ولو قال لها انت باين لا يقع لانه اخبار بخلاف الاول ولو قال لها انتك بتطبيق
لا يقع لانه يصح اخبارا ولو قال لها انتك باخرى يقع لانه لا يصح اخبارا انتهى وقال في الفتية
راق الشمس الائمة الاورجندى فقلت ثم قال في عدها انت باين لا يقع ثم رقم فتوى
وقال لو قال انت باين ثم قال في عدها انت باين بتطبيق اخرى يقع ثم رقم للمحيط وقال
لمبانة انتك بتطبيق لا تقع اخرى انتهى والوجه فيه ما عرفت فكذا كراه من البرازية وما
قبله وقال في فتح القدير قد عرفت من استدل لاهم الذي اطلقوا عليه ان المراد من البايين
الذي لا يلحق البايين ما هو بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق
لانهم جعلوه مقابل الصريح ولا يقابله البايين الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البايين
لانه ما لا يحتاج الى نية بانيانا كان الواقع به او رجيا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع
بها في غير اعتدى واستبرأ مدحك وانت واصل الا باين انتهى وهكذا صرح به في البحر
ومن هنا قال في الخلاصة في الجنس السادس لو قال لها بعد البيوتية خلعتك ينوي الطلاق
لا يقع شيء انتهى لان خلعتك ليس ظاهرا في الانشاء فلا يلحق وهذا في البايين الثاني واما المراد
بالباين الاول ههنا فالذي ظهر من الخلاصة انه اعم مما هو بلفظ الكناية وما هو بلفظ الصريح
حيث قال في الجنس السادس قبل هذا القول ولو طلقها بمان ثم طلقها في العدة لا يقع انتهى
لان الطلاق بما لصرح باين ويدل على ما ذكرناه ايضا ما نقلناه انما من شمس الائمة الاورجندى
الا اذا كان معلقا بالشرط بان قال لها ان دخلت الدار فانت باين ناويا الطلاق ثم ابانها
منجرا بان قال انت باين في العدة ثم وجبا بشرط في العدة فانه يقع عليها الطلاق لمعلق
بالشرط المذكور لانه لا يمكن جعله خيرا للصحة التعلق قبله فيصير على الانشاء وعند وجود
الشرط هي محل للطلاق لكونها في العدة فيلحق بالاول لانه المعلق بشرط كالمنجز عند وجود
الشرط فكانه قال في العدة انت طالق باين قال في البحر والمراد بالمعلق بالشرط ههنا
ما يكون معلقا قبل المنجز لانه لو علقوا بانيان بعد البايين المنجز بان قال انت باين ناويا
الطلاق ثم قال ان دخلت الدار فانت باين ناويا الطلاق لم يصح التعلق باعتبار اياها المنجز
قله عن البداهة وقد قال من قبل عزوا الى المباح ايضا هو الصريح يلحق الصريح والباين يلحق

ومعلقا اذا وجد شرطه ايضا فيها وانما اذا علقه في العدة فانه يصح في جميع النصوص الا اذا كان
الطلاق قايما ثم علق البيان في العدة فانه يصح جميع اعتبارات المخرج انتهى والمضاف كالمعلق
بشرط حتى لو قال لها انت باين عنا ناويا الطلاق ثم بانها ثم جاء العدة وقت اخرى ولو
قال لها ان دخلت الدار فانت باين ناويا الطلاق ثم قال لها ان كلمت نيدا فانت باين
ثم دخلت الدار ووقت الطلاق ثم كلمت نيدا فانه يقع اخرى كذا في الجرح والى ان يخرج
باب التوقيف وهو ثلاثة اصناف التوقيف بلفظ التخيير والتوقيف
باليد ويلفظ المشية فقدم الاول لبثوثه بالاجماع واذا قال لها اختاري بيني وبينك
الطلاق هذا اشارة الى ان النية شرط فيها بناء على ان الاحوال شروط وهذا لان
هذا اللفظ من التخييرات على ما تقدم فلا بد من النية لانه يحتمل ان يخرجها في النفقة
او الكسوة والمسكن او في نفسها فلا يتعين الا بالنية عند التوقيف حتى يقع الطلاق
بعد اختيار المرأة نفسها الا ان يد لالة الحال من منكرة الطلاق والغضب قائمة مقام
قتل لا ديانة والقول قوله مع ميتة في عدم النية والدلالة بعمل بنيتها على اثبات
المذاكرة والغضب لا على النية الا اذا اجتمعت على قراره بها كذا في الجرح هل الرجوع
بعد التوقيف ففيه فتم التعديل لا يثبت على الرجوع لانه عليك بتم بالملك وصرح بوجه
الى القبول فاضارت نفسها في مجلسها الذي علمت التوقيف فيه بانتهى بواحدة والى ان
ان لا يقع بهذا شيء وان خرم الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ حتى لو قال
اخترتك من نفسي واخترت نفسي منك لا يقع شيء ومن لا يملك شيئا لا يملك عليك لونه
لكنهم تركوا القياس بالاستحسان لاجتماع الصحابة على ان الرجل اذا خيرا امرأة كان لها الخيارات
ما دامت في مجلسها ذلك ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقلها
مقام نفسه في هذا الحكم وانما اقتصر على المجلس لما قدمناه من الصحابة من انه كان لها
الخيارات ما دامت في مجلسها ذلك ولانه عليك لها والتعليكات تقتضي جوابا في المجلس
كما في البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة ما لم يتبدل بالقيام منه او الشئ
في عمل اخر على ما سياتي فان قيل كيف يكون التخيير عليك مع بقاء ملكك حتى ان الزوج يملك
الطلاق في ذلك المجلس الشئ يستحيل ان يملكه شخصان كل واحد منهما كله قلنا انه
تمليك لا يقاع لا تمليك العين فلا يستحيل وانما كان ذلك تمليكا لا توكيلا لان التوكيل
يقتضي ان يكون الوكيل عاملا لغيره والمرأة بعد التخيير انما تعمل لنفسها على ما هو مقتضى الملك
لكن الظاهر من قولهم المتقدم من انه يملك اقامتها مقام نفسه في هذا الحكم ان يكون هذا
توكيلا وانما وقت باينة لان اختيارها نفسها بشئ خاصا بها واذ كان الباين
لا بالرجوع ولا تصح نية الثلاث من الزوج لان الاختيار ينبع عن الخلو وهو غير مشروع
مخروف لا يسنونه لانه متشعب الى غليظة وخفيفة فائتمام نوي صحيح ومخروف الامر
باليد لانه ينبع عن التملك وصفا بصفة العموم فاذا نوي الثلاث فقد نوي عليك
جميع ما يملك وهو محتمل لفظه فيصنع على ما سيصير به وانما التخيير فليس بملك
وصفا وانما جعل تمليكا لاجماع الصحابة وان قامت المرأة واقامها زوجها لما
في الخلاصة رجل خيرا امرأة فقتل ان يختار نفسها اخذ الزوج مهرها فاذا قامها او
جاسعها طوعا او كرها خرج الامر من يدها انتهى منه اي من المجلس وهذا شروع

في بيان حايه بقيد المجلس واخذت في عمل اخر بطل الختان والمراد بالعمل بها ما يدل على الاعتراض
لانطلاقها ولهذا قال في الخلاصة انه لو قال لامرأة ثلاث طلاقا بك بيدك فقالت لم انطلق
بلسانك ثم قالت طلقت نفسي بطلاق وكذا لو قال لها امرتك بيدك وامرته ايضا لا حرة
له اخرى بيدك فقالت طلقت فلا تة ثم قالت طلقت نفسي جاز وبهذا لا يتبدل المجلس
وكذا لو قالت لله على عتق نسمة وهدى بدنة وحجة والحمد لله رب العالمين شكرا لما
ضلت الي وقد طلقت نفسي جاز وبما قالت لا يتبدل المجلس ولو لم يقل هكذا وكما
قالت ما تصنع بالولد ثم طلقت نفسها لا يبطل الختان بهذا القول ايضا ولو قالت اعطني
كذا ان طلقتني ضالا الزوج لا ادري ما هذا فقالت ان جعلت امرى بيدك فقد طلقت
نفسى لا تطلق لبطان الامر باليد وفي المحيط ان قامت بطل الامر وان اضطجعت قال بعضهم
لا يبطل الامر وقال بعضهم ان هيئت الوصاية كما يفعل للنوم يبطل ولو كانت زانية
فاجابت ثم سارت ولما سمعت التوقيف اجابت واسرعت حتى سبق جوابها خطوها
بان منه وان سبقت خطوها جوابها لم يرب منده ولو ذهبت بنفسها لطلب الشهود
ولم يجزها احد قال بعضهم يبطل وقال بعضهم لا يبطل وان ابتدأت الصلوة يبطل ولو كانت
في صلوة التوبة لا يبطل بانتمائها ولو كانت في المنفل ان قامت الى الشفع الثاني يبطل
وان سلمت على راس الشفع لا يبطل والاربع قبل الظهر والوتر بمنزلة التوبة والاكل
يبطل وان قل وقال القدر ورمحان قل لا يبطل والشرب لا يبطل اصله ولو امتشطت
او اغتسلت ومكنت ذنوبا يبطل او قرأت او سمعت قليلا لا يبطل وان طأ يبطل
كذا في البرازية وسياتي في الكتاب بعض ما يتعلق به والاصل في الكل تبدل المجلس وعدم تبدل
ثم اعلم ان هذا في التخيير المطلق وانما لو كان موقفا فالحكم فيه ما ذكره في المحروقة للبرازية
في الامر باليد من ان الامر باليد لا يخلو اما ان يبطل في غيرها او في يد فلا يرسل او معلقا
بالشرط او موقفا فان كان موقفا كان الامر بيدها ويدفون ما دام الوقت باقيا
علمت هي ودفون ولم يعلم وزيره بمضي المدة علمها او لم يعلم لان الامر محتمل التوقيت بخلاف
الطلاق على ما ذكرناه فيما سبق فلو قال امرتك بيدك الى عشرة ايام صار الامر بيدها
وزول بعد مضي عشرة ولو نوى ان يكون الامر بيدها بعد عشرة لا يصدق قضا والقول
ليس بشرط ان لو رد المفوض اليه يجب ان يرتد وان كان مطلقا فالامر بصير بيدها
في مجلس العلم وايقاع الطلاق قبول منها ويرتد بالرد وقيل لا يرتد بالرد لانه تمليك شئ
لازم فيلزم وقال الامام البرازي والتوقيف بينهما انه يرتد بالرد عند التوقيف وانما
بعد فلا يرتد بالرد انتهى وان كان معلقا بشرط بصير الامر بيدها اذا وجد الشرط
وفي مجلس العلم يملك الايقاع ويرتد بالرد ولو اوقع المفوض اليه الطلاق قبل العلم
ثم علم التوقيف هل يقع الطلاق قالوا لا يقع كالوكيل لا يصير وكلا قبل العلم بالوكالة
حتى لو تصرف لا يصح تصرفه ولا بد من ذكر النفس والاخيصة او انطلق في احد كلاهما
اي كلاهما الزوجين حتى لو قال لها اختاري فقالت اخترت فهو لغيره يقع به شئ لا يكون
طلاقا عرف على خلاف القياس باجماع الصحابة وقد ورد ذلك في المفسر في اهل الجاهل
يستقر عليه وهذا لان الضمان المبرم الى المهر لا يفيد التقييد فلا بد من التفسير في احد
الجاهلين وان كان التفسير في الجاهلين فطريق الاولى ولا بد ان يكون ذكر النفس متصلا

وان كان منفصلا فان كان في المجلس صح بناء على ان بيان التفسير يجوز موصولا ومنفصلا
والا فلا يصح لوجود ما يدل على الاعراض فلو قال اختاري نفسك فقالت اخترت يقع
واحدة باينة لان كلامه مفسر بذكر النفس وكلامها خرج جوابا له فيتمتع اعادته
وقوله اختاري اختيارة كقولها اختاري نفسك في النفس لان تاء ها تنبي عن الاختار
لانها للمتع والاختار انما يكون في اختيارها نفسها دون اختيار زوجها لان اختيارها
نفسها يتحد مرة بان قال لها اختاري نفسك بتطبيقه فقالت اخترت فانه يقع واحدة
ويتعد اخرى بان قال لها اختاري نفسك بما شئت او بشئت او قال اختاري اختاري
اختاري فقالت اخترت فانه يقع الثلاث فلا قيد بالواحدة فظهر انه اراد تغييرها في
الطلاق لان الاختار لا يتعد من لوازم الطلاق فصار مفسرا من جانبها بخلاف اختيار
زوجها فانه لا يتعد كونه عبارة عن بقاء النكاح وهو غير متعدد وكذا ذكر المصلحة
يقوم مقام ذكر النفس وكذا الحال في قولها اخترت اختيارة بعد قول الزوج اختاري
وكذا اوقالت اختاري واخي واهلي او ازواج بعد قوله اختاري يعني عن ذكر النفس
بخلاف قولها اخترت اخي او فقي او ذم او ذم محرم فانه لا يقع به كذا في الزمان
على اخي وعني وقال في فتح القدير وينبغي ان يحمل هذا على ما اذا كان لها اب وام اما
اذا لم يكن لها اب وام فقالت اخترت اخي فانه ينبغي ان يقع به لانها يكون
عنده عادة عند ابنته اذا عدا مستوا الدين ثم قال ولو قال اختاري فقالت اخترت
نفسى لابل زوجي يقع ولو قدمت زوجي لا يقع لمزوج الامر من يرها ولو قالت اخترت
نفسى وزوجي لم يقع ولو عطف بالواو فالاعتبار للمقدم ويلغو ما بعده ولو ضربها
ثم جعلها شيئا على ان يختاره فاختارته لا يقع ولا يجب الما لانه رتبة اذ هو بمنزلة
عن تركه حتى تملك نفسها وان قال لها اختارني او اياي بالطلاق اذ لا بد من البينة
على ما سبق فقالت انما اختار نفسي والقياس ان لا تطلق بها لانها مجرد وعد ان
اردت بها الاستقبال او يحتمل ان لم يرد الاستقبال فصار كما اذا قال لها طلق
نفسك فقالت انا اطلق نفسي ووجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها في بيع
مسلم انها قالت لابل اختار الله ورسوله واعتبر النبي عليه السلام جوابها منها من
على صيغة المضارع ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال يجوز في الاستقبال على المنور
والحقيقة يمكن ان يراد كافي كلمة الشهادة واداء الشهادة بصيغة اشهد بخلاف قولها
انما اطلق نفسي لان الحمل على الحقيقة متعذرا وليس في حالة قائمة بالمتكلم يقع قوله
اطلق نفسي حكاية عنه لانه انما يقع بالشا فلو جاز ذلك لزم قيام الامر بالثبوت
في زمان واحد وهذا محال ولا كذلك اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة بها في
اختيارها نفسها لان الاختيار من عمل القلب فيكون الذكر بالثبوت حكاية عن الزمان
لا محالة او اخترت نفسي تطلق اذ انقضى الزوج لان كلامها مفسر وما نواه الزوج من
محملة كلامه وان قال لها ثلاث مرات اختاري فقالت اخترت الاولى والوسطى
او الاخيرة يقع الثلاث بدو بينة الزوج ولا ذكر النفس على ما سبقته وهذا الغلط
وعندها واحدة باينة لها ان الاولى والوسطى والاخيرة كل منها اسم لفرد مرتب
وليس المحل محل ترتيب فيلغو الترتيب وسبق الافراد وكما انها قالت اخترت بتطبيقه

330
وفي ذلك يقع واحدة فكذا ههنا ولا يبح ان هذا ومنفصلا لان المجتمع في الملك لا ترتيب فيه
كالمجتمع في المكان فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما
الترتيب في فعل الاعيان يقال هذا جاء أولا وهذا جاء اخر وكل ما لا ترتيب فيه ذكر
ما يدل على الترتيب اعني الاولى والوسطى والاخرى واذا التفت من حيث الترتيب يلغون
حيث الافراد ايضا لان الترتيب اصل والاخر من ضروراته واذا التفت في حق الاصل التفت في
حق البناء ايضا واذا التفت في حقها بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا لكل فقع النكاح
لان قبل ان الاولى اسم لفرد سابق فكان الافراد اصلا والترتيب بناء عليه لكونهم
بنهم من وصفه قلنا ان كل واحد من ذلك صفة والصفة ما دل على ذات باعتبار
معنى هو التي فيكون الاولى والاعلى الفرد السابق ومعنى السابق هو الحق فقع ان الترتيب
اصل والافراد من ضروراته لان الصفة لا يقوم الا بالذات التي لزم منها الفردية
في الوجود وهذا وانما لا يحتاج الى البينة وان كانت من التكميلات له لانه التكرار
على الطلاق اذا اختار في حق الطلاق هو الذي يتكرر فكان متعينا له فلو يحتاج الى
البينة ولا في ذكر النفس لان الاول ابهام بخلافه بخلافه اعني اعني حيث لم يقع
فيه شيء بل بينة على ما عرفت سابقا بخلافه اختارها الزوج لانه لا يتعد عليها
عرفنا فلا يثبت ما يتكرر من لفظ اختاري ثم عدم اشتراط البينة رواية الجامع
واختاره الصدوق والشهد والعقابي وصاحب الهداية وفي رواية الزيارات يشترط
البينة وان كثر قوله اختار واختاري وقال في الجامع اختاري اختاري اختاري
بالف بغير الطلاق فقد شرط البينة ايضا مع ذكر المال والتكرار مع ان ذكر المال
يرجع جانب الطلاق وقال في الزيلعي عزوا الى الكافي قبل ان يثبت من ذكر النفس وانما حذف
لشبهة لان غرض محمد بن محمد التبريد وبيان صحة الجواب وعلى هذا ينبغي ان يكون البينة
حذفت لهذا المعنى ايضا لانه ليست بشرط وفي الامايع ما يدل على اشتراطها ايضا
بالبرهنة فانه قال لها اختاري اختاري فاختارت نفسها فقال بوقت
بالاول الطلاق وبالبينة التاكيد لم يصدق قضاء لانه لما نوى بالاول الطلاق
كان الحال ما لم يذكر الطلاق وكان قد ظاهره ولو قالت اي بعد قول الزوج اختاري
اختاري اختارني بغير عطف او عطف بالواو والقاء او ثم على ان يلى اخترت
اختيارة او اختيارة واحدة او الاختيارة فحق هذه الصور وقع الثلاث اتفاقا لانه
الثلاث مرة صار كما اذا اصبح بها نحو اخترت مرة او بمرة او دفعة او بدفعة او واحدة
او بواحدة ولان اختيارة للتاكيد وبدون التاكيد كقولها اخترت بدون ذكر
اختيارة يقع الثلاث فمع التاكيد اولى ولو قالت اي بعد قول الزوج اختاري التكرار
على ما في فتح القدير طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطبيقه بان بواحدة في الاصح
وهو رواية المبسوط والجامع والزيادات والادفع وشرح الجامع الصغير وجامع الفقه
انما وقوع الواحدة فلو ان التطبيق لا يثبت ولا اكثر من ذلك وانما تكون باينة لان
العاقل فيه تخيير الزوج لا ايقاعها والواقع بالتخيير هو البين لا الرجوع لانه تملك النفس
منها وقيل بملك الزوج الرجعة لا غير هكذا في الهداية وهو رواية الجامع الصغير والاصح
الاسلم وقال جماعة الشراح هذا سهولان الواقع بها ليس الا ببيان على ما ذكرناه

وتجيبه بعضهم بان قولها طلقت نفسي واخترت نفسي بتطبيقه يوجب البيوتة بعد انقضاء
العدّة تكون مريحا وما يوجب البيوتة بعد انقضاء العدّة كان عند الوقوع رجعا فان
يقول على هذا لا يكون الجواب مطابقا للتفويض المذكور لان المفوض اليها الاختيار وهو
يفيد البيوتة لما ذكرناه اجيب بانها اختارت نفسها بعد العدّة فكان مطابقا من حيث
ان الاختيار قد وجد منها كونه من الكليات ورد بان المرأة انما تنصت حكما للتفويض
وهو بتطبيقه باينة كونه من الكليات فتلك الابانة لا غير فان قيل ينبغي ان لا يقع اللفظ
بقولها طلقت في جواب قوله اختاري لان المفوض اليها هو الاختيار فلا ينبغي جواب
التطبيق كالموافق لما طلقت نفسك فقالت اخترت نفسي قلنا التطبيق دخل في ضمن الخبر
فقد انت بعض ما فوض اليها فليجيب جوابا كما لو قال لها طلق نفسك ثلثا فطلقت
واحدة بخلاف الاختيار فان لم يفوض اليها لا قصدا ولا ضمنا ولو قال امرك بيدك في
تطبيقه او اختاري بتطبيقه فاخترت نفسها وقع واحدة رجعية لانه جعل لها الاختيار
لكن بتطبيقه وهي بعين الرجعة فان قيل على هذا كان قوله هذا بمنزلة قوله طلق نفسك
وقولها اخترت لا يصلح جوابا لقوله طلق نفسك بل ينبغي اجيب بان قولها اخترت انا
لا يصلح جوابا عن طلق نفسك فانه لا يقع منه فان الزوج يملك الايقاع بلفظ الطلاق دون
لفظ الاختيار ولهذا صلح بالفسخ كون الطلاق اقوى وهما لم يكن اضعف لان صحة
هذا الجواب بالنظر الى ظاهر كلامه وهو الامر باليد والاختيار دون ما يتول الى من المعنى
ولو قال امرك بيدك هذا شروع في بيان البتة الثاني من استقضية الامر باليد وهو
في قول ابائنا لا يجوز اما ان يكون مرسل او معلقا بشرط او موقتا فارجع اليه
في معرفة احكام كل منها وانما جعله في باب واحد مع التخيير ولم يجعله بابا على حد
كما في الهداية والكنز كونهما قريبين في الاحكام ففي فتح القدير والامر باليد كالتخيير
في جميع مسائله من اشتراط ذكر النفس وما يقوم مقامه ومن عدم تملك الزوج الرجوع
وعز ذلك مما قد مناسوي نية التلوث فانه تصحها هنا لا في التخيير على ما مر
وقال في الحاوي القدسي قوله اختاري كقوله امرك بيدك في جميع الاحكام المطلق
كالطلاق والموقت كالوقت في الموضوعين احدهما ان الزوج اذا نوى التلوث
لا يقع وفي قوله امرك بيدك يقع والثاني انه لا بد من ذكر النفس في التخيير في كلامه
او في كلامها انتهى كذا في المجموع البدائع والذي ظهر منه ان ذكر النفس ليس بشرط
الامر باليد وانما اشترط ذلك في التخيير فقط على خلاف ما ذكرناه من فتح القدير
وقد مر في الزيلعي اشتراطه في الامر باليد الضاع على طبق ما في فتح القدير حيث قال ذكر
النفس في جواب امرك بيدك خرج مخرج الشرط حتى لو لم يذكرها لا يقع كما لا يقع في
جواب التخيير لانه انتهى القول يمكن التوفيق بينهما بان يحمل ما في الحاوي على ان ذكر النفس
او ما يقوم مقامها شرط في التخيير في احد الجانبين واما في الامر باليد فليس ذكره في
احد الجانبين شرطا ويحمل على ما في الزيلعي وفتح القدير على ان ذكر النفس او ما يقوم مقامها
شرط في التخيير في احد الجانبين واما في الامر باليد فليس ذكره في احد الجانبين شرطا
في الامر باليد في جانب فلا منافات بينهما فيكون ثلثا فطلقت في جواب اخترت
نفسى بواحدة او مرة واحدة وقع التلوث اى كون الاختيار جوابا عن الامر باليد

فمن الامر باليد تملكك كالتمثيل فتساويا في القوة والضعف واما دلالة على التلوث
فان الواحدة صفة الاختيار فصار كما انها قالت اخترت نفسي باختيار واحدة
وبذلك يقع التلوث لان معناه اخترت جميع ما فوضت الي اختيارة واحدة ومن
نوى الزوج التلوث فقد فوض اليها ذلك وفي الخلاصة قولها اخترت نفسي يصلح
جوابا لقوله امرك بيدك ولقوله اختاري نفسك ولا يصلح جوابا لقوله طلق
نفسك وقولها طلقت نفسي يصلح جوابا للكل وان قالت في جواب امرك بيدك طلقت
نفسى واحدة او اخترت نفسي بتطبيقه فواحدة باينة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف
فوجب اشارة على حسب ما يدل عليه المذكور السابق وهو في الاولى طلقت فيقدر بتطبيقه و
ذلك يقع واحدة لانها تكون باينة لان امرك بيدك من التلوث والواقع بها بان فكان
التفويض في المابين وكلاهما خرج جوابا له فقصر الصفة المذكورة في التفويض المذكورة
في الايقاع ايضا للتطبيق بينهما وقد ذكرنا ان ذكر النفس في الجواب شرط فيه وانما صحته
التلوث في قوله امرك بيدك دون اختياري لانه لا يحتمل العموم والخصوص لان الامر بغير
يتناول كل شيء والطلاق من جملة الاشياء فاذا نواه صار كتابية عن قوله طلاقك بيدك
والطلاق مصدر يحتمل العموم والخصوص فيكون نية التلوث نية التعميم بخلاف قوله اختارت
لانه لا يحتمل العموم لعدم تنوعه على امره في اول التفويض ولو قال امرك بيدك اليوم وبعد
لا يدخل الليل حتى لو اختارت نفسها في الليل لا يقع لان ذكر اليوم بعبارة الغد لا يتناول
الليل في فهمهم وان رتبة اى الامر اليوم لا يرتد بعد غدا بل يبطل امره لك اليوم وكان الامر
في غيرها بعد غدا لا يترتب بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما وهو الغد ولم يتناوله
الامر حتى لو اختارت نفسها في الغد لا تطلق فكانا امرين فبرق احدهما لا يرتد الاخر وقال
زفرها امر واحد بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غدا فيكون احدهما مطلقا على غير
من غير تكرار لفظ الامر طلقنا الطلاق لا يحتمل التوقيت فكانت الطلاق اليوم طلقا غدا
وبعد غدا بخلاف الامر باليد وكذا الاختيار فانه يحتمل التوقيت بالاول ويحتمل الثاني
امر مبتدأ فكانه قال وامرك بيدك بعد غدا وان قال اليوم وغدا يدخل الليل لانه لم
يتملك بين الوقتين وقت من جنسهما لم يتناوله الامر فكان امر واحد والمصلحة لا
يفضلها لانهم قد يجلسون للشورة فيهمج الليل ولا ينقطع مشورتهم ومجلسهم
ضار كما اذا قال امرك بيدك في يومين بناء على ان الجمع يبرأ الجمع كالجوع بلفظ الجمع
وان رتبة اليوم لا يقع الامر باليد عند ما ذكرناه انه امر واحد وعن الجمع انها اذا ردت
الامر في اليوم لها ان يجتار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر الذي صدر عنه بقوله
امرك بيدك كما لا تملك رد الايقاع الذي صدر عنه بقوله انت طالق لجامع عدم اشتراط
القبول بينهما في المجلس فضا بمنزلة قيامها عن المجلس واشتغالها بعمل آخر حيث لا يخرج
الامر من يدها بالقيام عن المجلس بعد ما خيراها في اليوم وغدا ووجه الظاهر انها اذا
اختارت نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد فكذا اذا اختارت زوجها في الامر
لان التخيير بين الشيئين لا يملك الا اختيار احدهما كذا في الهداية ويمكن التوفيق
بين الروايتين بحمل الرد في الرواية الاولى على الرد بالقول بان تقول عقيب التفويض ردوت
التفويض وفي الرواية الظاهرة على الرد بالفعل بان اختارت زوجها فيكون النزاع لفظيا

فصل الامر باليد

فان الامر

وفي الهداية عن أبي يوسف انه اذا قل امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امرتان
لما انه ذكر لكل وقت جمل . مقدم انتهى وقال شمس الائمة هذه هي الرواية الصحيحة جعلها
قاضيخان اصل الرواية ولم يذكر . احد ولو قال امرك بيدك يوم يقدم زيد يقدم
ليلا لا يتخير على امر في فضل اضافة الطلاق فارجع اليه ولو ملكته بعد التفويض
بالامر باليد او بالتخيير على ما صرح به في الهداية يوما ولم يصرح اي لا يبطل خيارها ما لم ياذ
في عمل آخر لان هذا تملك الطلاق منها والتمليكات يقتصر على المجلس على ما مر في فضل
الاختيار الا اذا وصل بالامر باليد متى شئت واذا شئت لم يقتصر على المجلس على ما
سيصرح به ثم اعلم انا قد ذكرنا في اول التفويض ان الامر باليد قد يكون موقتا وقد يكون
معلقا بشرط وقد يكون مطلقا فان كان موقتا فالامر في غيرها في الوقت المضروب
وان كان معلقا فالامر في غيرها اذا وجد الشرط وان كان مطلقا فان كانت شتم
يعتبر مجلس استماعها وان كانت لا تسمع كهم او عيبه فجلس عليها وبلغ الخبر اليها
ولا يعتبر مجلسه وهذا لان الامر باليد تملك فيه معنى التعليق لان معنى امرك بيدك
ان اردت طلاقك فانت طالق فاعتبار التملك يحتمل التوقيت لانه من باب تملك
المنافع كالاجارة والاعارة لا من باب تملك الايمان كالبيع واذا احتمل التوقيت مع
توقيته وباعتبار التعليق لا يحتمل التوقيت فاذا كان موقتا اعتبرنا جانب التملك فقط
قلنا بالاقتصار على ذلك الوقت المضروب واذا كان مطلقا اعتبرنا جانب التملك قلنا
بالاقتصار على المجلس لعدم ما يدل على وقت معين واعتبرنا جانب التعليق قلنا ببقاء الايمان
اليها وراء المجلس اذا كانت لا تسمع عملا بالدليلين بقدر الامكان ولا يعتبر مجلسه حتى
لوقام وهي جالسة فالخيار باق لان التعليق لازم في حقه حتى لا يقدر على الرجوع على ما
سياق بيانه فاذا اعتبر مجلسها فالمجلس يتبدل تارة بالتحويل الى مجلس اخر وتارة بالاختار
في عمل اخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيتغير الى ان يوجد ما يقطع او يدرك في
وقته يوما ليس للتقديرية لانه لو زاد على ذلك ولم يوجد منها ما يدل على الاعراض
فالامر باق او كانت قائمة فجلست فالامر في غيرها لانه دليل الاجمال فانما القعود اجمع
للراي او جالسة فان كانت او متحركة فجلست لان هذا انتقال من جلسة الى اخرى
فلا يكون اعراضا وقيل اذا كانت جالسة فان كانت لا خيارها لان الاكراه الطاهر
التهاون بالامر فكان اعراضا والاولا صرح على ما في الهداية لان من اصابته امر قد يستند
للتعذر او على اية تفسير فوقف على الشد او دعت اباهما للمسورة او دعت شهوة كالتوهم
لان الاستشارة لتعذر الصواب والشهاد للتعذر فلا يكون دليل الاعراض ووقوف
الدابة وسيرها مضاف الى المرأة وفي الخلاصة المخرجة اذا كانت لتدعو للشهود بان
لم يكن عندها احد يدعو للشهود لا يخلو اما ان تحولت عن موضعها ولم يتجه فان
لم يحول لا يبطل الخيار بالاقتفاء وان تحولت اختلف المشايخ عند البعض ايها
وجد وعند البعض الاعراض وهذا صرح انتهى لا يبطل خيارها في جميع هذه الصور
لما ذكرناه وان سارت دابتها بطل خيارها لما ذكرناه ان سير الدابة مضاف الى
المرأة لا سير فلان هو حية لان سير السفينة لا يضاف الى رايها لعدم قدرته على
الايقاف والتسيير بل يضاف الى السفينة نفسها فثبت لها ما دامت في مجلسها

وان تحولت بطل وعنى ابي يوسف ان السفينة ان كانت واقفة ضارت بطل خيارها
اعتبارا بالدابة وقد ذكرنا ما يتعلق بهذا البحث في اول التفويض وقال في الخلاصة في بطلان
الامر باليد لو قال لامرته اختار ثم طلقها باينا يبطل الخيار وكذا الامر باليد واما لو كانت
الطلاق رجعية لا يبطل الخيار ولا الامر باليد وهذا بناء على ما مر من ان البائن يلحق الصريح
ولا يلحق البائن فاذا بطل الخيار والامر فلوتر في غيرها في العدة او بعدها لا يعود الخيار
ولا الامر باليد بعد البطلان بخلاف ما اذا كان الامر باليد معلقا بشرط ثم اباها ثم
الشرط حيث لا يبطل الامر بل لها الخيار حين وجد الشرط لان المعلق بالشرط كالمتخير
عند وجوده ولو قال لها طلق نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت نفسها وقت رجعية
لان معنى قوله طلقني اضلي ضل الطلاق وهو اسم جنس يقع على الا في مع احتمال اكل عند عدم
النية كسائر اسما الاجناس فينصرف الى الواحد اعني الادي في عدم النية وعند
وجودها اولى وتكون الواحدة رجعية لان المعوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي وكذا
لو قال ابنت نفسي لان الابانة من الفاظ الطلاق حتى لو قال ابنتك ينوي الطلاق او قالت
ابنت نفسي فقال الزوج قد اجرت بابت والفاظ الطلاق توافق ما فوق من ايها كونه تطلقا
فكانت الابانة موافقة للتفويض في الاصل فكان صحيحا ان يكون جوابا من حيث اكل
الا ان المرأة طردت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة لان الرجعية اثما تنقذ الابانة
بعد العدة لا في الحال فاذا كان كذلك فاما ان يبطل الاصل لاجل الوصف
الزائد او يلغى ذلك الوصف لرعاية الاصل والغاء الوصف اولى فصار اليه
فتقع رجعية كما لو قالت في جواب طلقني نفسك طلقت نفسي بتلقيقة باينة
وعنى ابي ح انه لا يقع بقولها ابنت نفسي شيء لانها اتت بغير ما قوض اليها اذ
الابانة تقاير الطلاق والصحيح هو الاول وان طلقت اي لو قال لها طلق
نفسك فطلقت هي نفسها ثم نوى ونواه اي ينوي الزوج بقوله طلق الثلاث
وقد اثبت ان لما ذكرناه من ان الطلاق اسم جنس يقع على الادي في مع احتمال اكل
عند عدم النية لان مع الاحتمال الى اكل يصح النية له واعلم انه اختلف في
هذه المسئلة على قولين بناء على ان الامر هل يوجب التكرار ولا يوجب بل يحتمله او
لا يحتمله ايضا فقال من ذهب الى انه يوجب التكرار انه ينصرف الى ثلاث فملك
المرأة ان تطلق نفسها واحدة وشنتين وثلاثة جملة او على التفريق اذ المتيقن
الزوج شيئا او ثلوثا واما اذا نوى واحدة وشنتين فيقتصر على ما نوى لانه وان
اوجب التكرار عندهم لكن يستغنى عنه بدليل والنية دليل عليه وقال من ذهب الى
انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله وهو المروي عن الشافعي انه يقع على الواحدة ان
لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى شنتين او ثلوثا فهو على ما نوى لانه
نوى محتمل كلامه وقال من ذهب الى انه لا يوجب التكرار ولا يحمله وهو من جهة
اللفظية انه ينصرف الى الادي وهي الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى شنتين على اقل
الاعلى وهو ثلاث عند نية الزوج الثلاث لان الثلاث من محمل اللفظ فتعين
بالنية فاذا نواه يقص جملة وان طلقت نفسها واحدة فلها ان يطلقها ثانيا
وثالثة على ما في الكشف والاسراج الهندي وقد ذكرناه في جاشينا على المرأة ولقت
نية الشنتين لانه عدد محض في الحرة ولا يحتمله اسم الجنس اي لفظ الطلاق واثنية
ما لا يحتمله اللفظ غير صحيح ولو قالت اخترت نفسي في جواب طلق نفسك لا تطلق
لان الاختيار ليس من الفاظ الطلاق مثل الابانة واما وقع به الطلاق على خلاف
القاس باجماع الصحابة فيما اذا كان جوابا بالتخيير على ما مر فتقع على موهوه
وضمه طلقني ليس بتخيير فلا يصح الاختيار جوابا عنه ولا يملك الرجوع بعد قوله
طلق نفسك لانه تعليق فيه معنى البين من جانبها واليمين تقررت لان لا يحتمل الرجوع

وتنقيد المجلس لانه تملك والتعليكات يقتضي جوابا في المجلس على امر اذا قال
مى شئت لان متى عامة في الاوقات كلها كما اذا قالها في اى وقت شئت ولو قال
لها طلق من تلك اوقات لطلق امر في ملك الرجوع ولا يقتضي المجلس لان الاولى
توكيل وانانية والثاني توكيل واستعانة لا تملك ويمن مثل طلق نفسك فلا يقتصر على المجلس بقول
الرجوع وذكر في الخلاصة والبرازية انه لو قال لا يجزى امر في بيدك يقتصر على المجلس لا يملك
الرجوع على انفس عليه في الفتاوى الصغرى وفي المحيط وهو الاصح فيها وكهوله لامة امر
بيدك لانه تملك وقيل انه توكيل لا تملك لانه صريح بالامر فيقتصر على المجلس الا اذا زاد
ان شئت في يقتصر على المجلس ولا يقدر الرجوع الرجوع وقال في هذا والا اول سواء
لان الصريح بالمشية كعدم الصريح لانه يتصرف عن مشيئة لان الفعل الاختياري لا يتحقق
بدونها واذا استأدبا كانت الثاني توكيل ايضا مثل الاول وصار كالموكل بالبيع
يع ان شئت فان ذلك المشية لا يخرج عن التوكيل الى التملك ولما ان تملك لانه يملك
بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشيئة يترتب عليها استحقاق الفعل وتركه ومزجه
ذلك في صورة النزاع وما ثبت في التوكيل من المشية ليس هذا النوع بل وقع منها يحتاج
اليها كل ما يتحرك بحركة ارادة والقياس على البيع ليس بصحيح لان الطلاق فحل التلقين
بغيرها لبيع لانه لا يملكه ولو قال لها طلق نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقع واحد
لانها ملكك ايقاع الواحدة في ثلاثة مضرورة وفي عكسه لا يقع شئ عندنا فيج وعندها
يقع واحدة لانها ات بملكته وزيادة صار كما اذا طلقها الزوج الفاء والايح
انها ات بغيرها فوقعت اليها فكانت مبتداه لا يجية وهذا لان الزوج ملكها الواحدة
والثلاث غير الواحدة فان قيل قد ثبت من من هبت ان الواحد من العدد ليس عينا ولا
غير قلنا ذلك في العدد الموجود والمتصور والثلاث ههنا معدوم صرف الواحد
الموجود غير المعدوم فان قيل سلنا المفارقة كون اذا قال لها امر لك بيدك وفوزي الواحدة
فطلقت نفسها ثلاثا وقعت واحدة وقد ات بغيرها ففوز اليها اوجب بان التوقيف
هناك لم يتغير شئ فقد يكون خاصا وقد يكون عاما فاذا فوزي الواحدة فقد صدقت
خاصا وهو غير مخالف للظاهر فلما اوقعت ثلاثا فقد وافقته فيها هو اصل التوقيف هو
لا يكون اقل من الواحدة فيقع الواحدة وفي طلق نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة
لا يقع شئ لان معناه ان شئت الثلاث وهي بايقاع الواحدة ما شئت الثلاث فمزيد
الشرط وكذا في عكسه عند الرجوع وعندها يقع واحدة لان مشية الثلاث مشية الواحدة
عندها كان ايقاع الثلاث ايقاع الواحدة عندها فوجد الشرط وله ان مشية الثلاث
ليست بمشية الواحدة كايقاعها ولو امرها بالباين او الرجعي فكس المرأة وقع بالام
لان الزوج لما عين صفة المفقوض اليها من البيوت والرجعة فلا حاجة للمرأة بعد
ذلك الا الى ايقاع اصل الطلاق لا تعيين وصفه فاعينته من الوصف صار لغوا
فكانها اقصرت في الايقاع على الاصل فيقع بالصفة التي عينتها الزوج ولانها في الثانية
انت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل ولو قال انت طالق ان
شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت بنوى الطلاق لا يقع شئ لانه على ثلاثا
بالمشية للرسالة وهي انت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال منها بما لا يفيها فخرج
الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لان كلامه بناء على
وليس في كلامها ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها وانما فيه ذكر المشية يكون
شائيا لمشيئتها لا لطلاقها فان قيل ان كلامها مبني على كلامه الاول وفيه ذكر الطلاق
قلنا كلامها مبني بالاشتغال بما لا يعينها فيلغو ما يبنى عليه ايضا فان قيل ان
في كلامها ذكر الطلاق لكنه قد نوى الطلاق فينبغي ان يقع الطلاق قلنا انما
في غير المذكور صي لو قال شئت للاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتداه اذ المشية تنبئ

عن الوجود لانها متأخرة من الشئ وهو اسم للوجود عنده فكل ان قوله شئت بمنزلة
اوجبت واجباد الطلاق بايقاعه ابتداء فان قيل فعل هذا لا حاجة الى انية قلنا نعم لا
ان قوله شئت طلاقك قد يقصد وجوده ملكا وقد يقصد وجوده وقوعا فلا بد من
النية لتعيين جهة الوجود وقوعا بخلاف ما لو قال امرت طلاقك لانه لا يبنى على الوجود
لانه في اللغة عبارة عن الطلب فان قيل قد ثبت من مذهبنا في الكلام ان الارادة
والمشية واحدة قلنا هذه التفرقة بالنسبة اليها وتلك الواحدة بالنسبة الى الله تعالى
لان ما شاء الله تعالى وما اراده كان لا محالة بخلاف العباد وكذا الوعظ المشية بعد
اي اوقالت في جواب قوله انت طالق ان شئت شئت ان كان كذا الامر لم يجز بعد لا يقع
الطلاق وبطل الامر ما ذكرناه ان الماني به مشية معلقة فلم يوجد الشرط وان علق
المشية في جواب قوله المذكور بوجود بان قالت شئت ان كان كذا الامر لم يجز
وقع الطلاق لان التعليق بشرط كائن بتخيير ولو قال انت طالق متى شئت او متى
ما شئت او اذا شئت فحدث الامر لا يريد ولها ان تطلق واحدة متى شئت ولا تريد
اي على الواحدة اما متى ومما فلا ينها عامة في الاوقات كلها فلا يقتصر على المجلس لو
ردت لم يكن رد الانية ملكها الطلاق في الوقت الذي شئت فلم يكن تملكها قبل
المشية حتى يرتد بردها وانما تطلق واحدة فقط لانها نعم الا زمان دون الافعال
في تلك التطبيق في كل زمان ولا يملك تطبيقا بعد تطلق واما كلمة اذا واذا ما هي
ساوية لمحي عندنا وعندنا يح ان اذا كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت كمن
جعلها للوقت لان الامر صار سيدها ولا يخرج من يدها بالقيام والرد بالملك
على امر في فصل اضافة الطلاق الى الزمان فان قيل وجب ان يحمل على الشرط في هذه
الصورة نصيبا للرد قلنا انما يجب حملها على الشرط ان كان الرد صادرا من
صدر منه التعليق تصحيحا لتصرفه ونفيًا للتأخر في كلامه واما اذا صدر الرد
من غير فلا حاجة الى هذا التاويل لعدم المتأخر ولو قال لها انت طالق كلما شئت
فلما ان تطلق ثلاثا متفرقا لا مجموعا لان كلما توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع
فلا يملك الايقاع جملة ولا بعد زوج اخر لانها وان وجب تكرار الافعال على سبيل
الانفراد الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم والملك الحاصل له بعد زوج آخر
هو ملك محدث متجدد لا ما قام اولا ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت
لا تطلق ما لم تنش في مجلسها لانها من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان
فيلغو ويبقى ذكر المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع
في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا كما لو قال انت طالق عندا وعموما
كما لو قال انت طالق في اى وقت شئت فان قيل اذا نوى ذكر المكان بقوله انت
طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق وظلت الدائرة
يقع الشاة اوجب بان حيث واين يفيدان ضربا من التأخير وحرف الشرط ايضا
يفيد ضربا من التأخير فيشتركان في تحقيق معنى التأخير فيجعلون مجازا عن حرف
الشرط فان قيل اذا جلا مجازا عن حرف الشرط لما اذا بطل بالقيام عن المجلس
وانما يبطل بالقيام عنه اذا جلا مجازا عن حرفك وانما اذا جلا مجازا عن كلمة

اذا وصى فلا يبطل بالقيام عنه فلم يجعل مجازا عن اذا وصى آجيب بان جعلها مجازا
عن ان اولى لما انها محض الشرط فكانت أصلا في الباب والاعتبار بالأصل اولى من غيره
كذا في النهاية ولو قال انت طالق كيف شئت فان شاءت موافقة لنية رجعية او باينة
او ثلثا وصرح كذلك وان تخالفا يقع رجعية وكذا ان لم يشاء وعندها لا يقع شيء
ما لم يشاء وان لم يكن له نية يقع ما شاءت اختلفوا فيما اذا قال انت طالق كيف
شئت هل يتعلق أصل الطلاق بمشيتها اولا فقال ابو حنيفة لا يتعلق بل يقع طلقة واحدة
قبل مشيتها فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشية لها بعد وقوع الأصل لعدم بقاء
المحل فيلغى التفويض وان كانت مدخولة بها وقعت واحدة رجعية والمشيئة اليها
في المجلس بعد ذلك بان جعلها باينة او ثلثا ثم لا يخلو من ان ينوي الزوج شيئا
اولم ينو فان لم ينو اعتبرت مشيتها في الحكم والكيفية وان نوى فانما وقعت نية و
مشيتها فزاله وان اختلفا بان شاءت باينة والزوجه ثلثا او بالعكس يعارضها
فقال في أصل الطلاق وهو الرجعي هذا هو المفهوم في كتب اصحابنا ونقرر بوجه
الاجماع واعرض عليه بعض محقق اصحابنا بان المعقول ان لا يحتاج ههنا الى نية الزوج
لانه لما فرض الامر الى المرأة يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بامانة
التفويضات على ما روي عن ابي بكر الرازي والطحاوي من ان نية الزوج ليست بشرط
ولمادة ان يجعل الطلاق باينا او ثلثا في قول ابي حنيفة وقال صاحب النهاية نافلا عن القول
الظهيرية وقد راجعت القول في جواب ههنا لا شك في فاقع سمعي جواب فيجب القول
على ما ذكره الطحاوي وعائني واجاب عنه في التقرير بانه انما فوض اليها حال الطلاق
وهي مشتركة بين البينة والعدد فيحتاج الى نية الزوج لتعيين احدهما ورد بان
اختيار المرأة كان في هذا التعيين بلا حاجة الى نية الزوج ودفع بان المفوض الى المرأة
ليس أصل الطلاق بل وصفه وهو مبهم لتوهمه فلا بد من بيان المبهم فيحتاج الى نية
الزوج وقال لا يتعلق أصل الطلاق بمشيتها فلا يقع شيء قبل مشيتها لا قبل الدخول
ولا بدع فاذ اشاءت او فقت ما شاءت من الرجعي والمباين والثلث لانه فوض
التطبيق اليها على أي صفة شاءت على ما هو مقتضى كلمة كيف فيلزم منه تفويض
نفس الطلاق ايضا ضرورة انه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف
وتحقيقه ان ما لا يكون محسوسا من التصرفات الشرعية مثل الطلاق والعتاق
والبيع والتمكح وغيرها فافترقت معرفة بثبوت المعرفة اثنان ووصفه كيثبات الملك في البيع
والتمكح في التمكح والوصف ايضا مقتضى الأصل فاستويا وصار تعليق احدهما على
تعلق الآخر ولا يوجب ان كيف لطلب الوصف لا لطلب الأصل فكان التفويض في وصف
الطلاق دون أصله والتفويض في وصفه يستلزم وجود أصله والا لكان كيف
لطلبه وليس كذلك وجود الطلاق بوقوعه ولو قال انت طالق كم شئت وما شئت
طلقت ما شاءت واحدة او شنتين او ثلثا على ما ذكره في أصل الجامع الصغير على
بشرط مقداره ارادة الزوج كما في المسئلة السابقة فحق كشاف الكبر فيها تشترط
هكذا رايه بخط شيخه على ابعادة البرزوي وذلك لان كم لما كان للعدد المبهم

كان له التعيين المبهم مادام في المجلس لا بعد لان كذا العدد وما وان استعملت الوقت
استعملت للعدد ايضا وحلها عليه ههنا لان هذا التفويض بمعنى التملك والتملكيات
تقتصر على المجلس وذلك انما يكون ان لو كانت معمولية بمعنى العدد لا بمعنى الوقت فان قيل
ان فيه معنى التعليق فينقض على ما رواه المجلس فهاهنا الترجيح والجواب انه تملك
فيه معنى التعليق فكان التملك كالأصل والتعلق كالتابع فالترجيح بالأصل اولى فاذا
كانت للعدد فقد فوض اليها أي عدد شاءت فطلقت ما شاءت من العدد مادام
في المجلس فاذا قامت عنه بطلت لما ذكرناه انه يقتصر على المجلس وان خرجت كانت
ردا لان هذا امر واحد اذ ليس فيه ما يدل على التكرار وان قال طلق نفسك من ثلث ما شئت
فلما ان تطلق مادون الثلاث من واحدة وشنتين لا الثلاث عند ابي حنيفة فلهذا
قالوا طلق ثلثا ايضا لان ما حكم في التعميم وكلمة من من يكون للتمييز والبيان وقد يكون
للتبعض فاجمع في كلامه الحكم والمحمول فيحمل المحمل على الحكم ويجعل بيانها كما اذا قال
كل من طلع مني ما شئت او طلق من نسائي من شاءت ولا يوجب ان كلمة من حقيقة في
التبعض وما للتعميم والعمل بها يمكن من حيث ان يجعل المراد بعضا عاما والشتان كذلك
لان نسبة الى الواحدة عامة وبالنسبة الى الثلاث بعض فان قيل فلهذا لا يتناول
الواحد لانه ليس بعام آجيب بانه يتناول له دلالة فاذا كان العمل بها ممكنا لا يعمل احدها
وفيما استشهدا ترك التبعض لدلالة اظهرا السامعة في الاول ولعمري صفة المشية
في الثاني حتى لو قال من شئت كان على الخلاف كذا في النهاية **باب التعليق**
وقد يترجم بسباب الايمان في الطلاق على ما في الهداية وهو عبارة عن تعليقه بامر ما يدل
على معنى الشرط انما يسمى عينا مجازا لما فيه من معنى السببية وتغيير المصدر اولى مما في الهداية
لان التعليق يشتمل التعليق الصوري وان لم يكن عينا كما لتعلق بجيشها وطلوها والواجب
فقط او بجيشها حيضة او بما لا يمكنه الامتناع عنه كطلوع الشمس ومجيئ القدر او
بفعل من افعال قلبها كالحبوة والمشية او بفعل من افعال قلبه فانه في هذه المواضع
ليس يمين على ما في العجز عن المحل **فلا يثبت بها لو كان طرفان لا يخلو انما يقع في التعليق**
في الملك بالاتفاق كقولهم لمسكوت ان ذممت فاستطاع ان يقع الطلاق بحق الشرط
الاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاءه الى وقت الشرط استحقاقا بوضع
يمينه عندنا وايضا عند الشافعي فان المعلق بالشرط يتعقد سببا عنه ويتأخر
حكمه الى زمان الشرط على ما هو تأخر التعليق عنه فيكون نفس المعلق ايقاعا في
الحال عنه ولا يتعقد سببا عندنا بل يتعقد عينا وانما يصير سببا عند وجود
الشرط بناء على ان الشرط مع الجزاء كلام واحد بمنزلة المبدء والجزاء ولا حكم في
الجزاء بدون الشرط عندنا كما هو عند الشافعي وعلى ان تخصيص العلم جائز
عنده غير جائز عندنا والاصل انه لا خلاف في ان الجزاء لا يتحقق قبل تحقق الشرط
بل انما يتحقق بحق الشرط بالاتفاق متصلا حتى لو قال الزوج اني اطلقك
فان طالق لا يقع الطلاق الا قبيل الموت بحيث لا يسع فيه ان طالق لا يتحقق
الشرط في ذلك الوقت لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فاذا مات الزوج طلقت
امراة وترث هي منه لو كانت مدخولة بها لكونه فاراد لو كانت غير مدخولة بها

لا يثبت وإذا ماتت المرأة طلق أيضا في الظاهر ولا يثبت هو منها كون الفرقين
قبله وفي رواية النوادر لا تطلق هي في صورة موتها وأما الخلاف في أن المعلق
بالشرط هل ينعقد سببا عنده أو يصير سببا عند وجود الشرط وقوله إذا لم يملك
فانت طالق مثل أن لم يملك فانت طالق عند البيع ومثل من لم يملك فانت
طالق في وقوع الطلاق عند الفراغ عن التكلم بهذا اللفظ عند أبي يوسف وعنده يكون
إذا بعى الوقت عندهما مثل من لم يملك مشتركا بين الوقت والشرط عند أبي يوسف أو مضافا
إلى الملك كقوله لا جنبية إن كنتك فانت طالق فيقع إن تكلمها وأعلم أن أمارة الطلاق
والعتاق والظهار ونحوها مما يملك بقلية بالشرط إلى الملك جائزة عندنا سواء كانت
على الخصوص كما ذكره المصنف وعلى العموم كقوله كل امرأة أتزوجها فهي طالق وإن كنت
زينا فكل امرأة أتزوجها فهي طالق وقال الشافعي لا يجوز التعليق على ملك لأخصوا
ولا عموما وهو قول ابن عباس لما رواه عبد الله بن عمر بن العاص أنه عليه الصلوة والسلام
قال لا طلاق قبل النكاح ولأن المعلق بالشرط ينعقد سببا عنده ووجود الملك شرط عند
وجود السبب بالاعتقاد فإذا علق الطلاق ونحوه بالملك لم ينعقد السبب بدون الملك
قلنا إن هذا تصرف بمن لا يوجد الشرط والجزء فلا يشترط لصحة قيام الملك في الحال
ولا ينعقد سببا في الحال كاليمين لا يكون سببا للعتاق لأن التعليق يمنع انعقاد
العلة عندنا ولا يصير المعلق علة للحكم إلا عند الشرط والملك فيحقق عنده وينعقد
ويقع الطلاق عتقه وما رواه محمد بن علي بن أبي النجاشي عن أبيه عن الثوري عن الثعلبي
أن عمه قال كل امرأة أتزوجها طالق ونحوه لا يجوز وإن خصص بلد أو قبيلة بالطلاق
كل امرأة من مصر ومن بني قيس أو كل بكر أو ثيب أتزوجها طالق صح لأن في التعميم
باب النكاح على نفسه فلا يصح بخلاف ما إذا قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق فظهر في
حيث يصح مع العموم ويصير مظاهرا إذا تزوج لأن الزمة ترفع بكفارتها فلا يثبت
قلنا لأن باب النكاح يثبت عليه لأن كلمة كل يقتضي التعميم دون التكرار فيمكن
أن يترجها بعد ما وقع الطلاق عليها ثم المراكب بالإضافة إلى الملك هو التعليق
فإن كان التعليق به يصح الشرط مثل أن يقول إن تزوجت ونحوه كان معلقا كيف كان
وإن كان بمعنى الشرط مثل أن يقول المرأة التي أتزوجها فهي طالق فانتا علق إذا كانت
غير معينة وأما إذا كانت المرأة معينة مثل أن يقول هذه التي أتزوجها طالق فلا يصح
حتى لو تزوجها لا يقع الطلاق لأنه عرفها بالإشارة ولا يراد فيها الصفة وهذا
الزوج فيبقى قوله هذه المرأة طالق كذا في الزيلعي وقال في البحر عن النخعي أن الثوري
بالاسم والنسب كالشريف بالإشارة فلو قال فلانة بنت فلان التي أتزوجها طالق
فتزوجها لم يطلق لعدم صحة التعليق ثم أعلم أن لصحة التعليق شروطا أخرى غير ما ذكر
منها كون الشرط معدوما على خطر الوجود حتى لو كان محقق الوجود كقوله أنت طالق
إن كان شاهدا فوقنا يكون تخييرا لا تعليقا فطلق في الحال ولو كان محالا كقوله
أنت طالق إن كان شريك المباري موجودا لا يقع أصلا لأن غرضه منه تحقيق النفي
حيث علقه بالمرحال وهذا بناء على أن النكاح بالشرط انعقاد اليمين عندها
فلا فلا يبيح ومن فروع هذا ما ذكر في الحاشية أنه لو قال لها إن لم تزدني

الذي

335
الذي أخذته من كسبي فانت طالق فإذا الدنيار في كسبه لا تطلق امرأة لأنه تعليق بالمال
ولو قال إن حضت وهي أنص أو مرضت وهي مرضت فعلى حصة مستقبلة ولو قال
لصبيحة إن صبحت فانت طالق طلقت الساعة وكذا لو قال إن أبصرت أو سمعت
بصيرة أو سمعته لأن الصحة والسمع والبصر امرئيتي فكان لبقالي حكم الابتداء بخلاف
البصير والمرص فانهما ما لا يمتد وبهذا علم أن قوله إن ما كان محققا بتخيير ليس على
الطلاق بل فيما لبقائه حكم ابتداء ومنها أن لا يفسد بين الشرط والجزاء بأبني حتى إذا
الفصل متلديما وذكر المصنف في الحاشية ولا يفسد ما فاطمها به بمعنى قائم في المنادي
لا يفسد في الزانية أنه قال لا يفسد أنت طالق يا زانية إن دخلت الدار طلقت ولأحد
ولا لعان كقوله أنت طالق يا طالق إن دخلت الدار تطلق بأول والثاني باطل
وأما لا يلزم الحد لأن الطلاق وقع بدخول الدار لأنه معلق به ولا يصير يا زانية
فاصلا لأنه نداء وفي البحر ولأحد ولا لعان فيه لأنه ذكر لك أنه فاطمها به كقوله
يا زينة بخلاف قوله أنت يا زانية طالق إن دخلت الدار فإنه قال في عليه اللعان
ولا يلزم الطلاق بدخول ومنها وجود رابط من حرف الفاء على أساس أنها
أن لا يفسد بين الشرط والجزاء ثم أعلم أن عبارة أكثر أئمة فقهه فيقع بعد أول
من قول المصنف فيقع إن تكلمها لأن ما في أكثرهم صريح في الدلالة على أنها لو كانت
الحكم يتأخر عن وقوع الشرط والطلاق المقارن للنكاح لا يقع حتى لو قال أنت
طالق مع نكاحك أو في نكاحك لا يقع لأن الطلاق ينافي النكاح فلا يصح
أن يثبت الشيء مع منافيه وكذا لو قال لها أتزوجك على أنك طالق صح النكاح
ولم يقع شيء لأنه قد مر عبادته بدلا أو شرطا لأن البدل يعاد والشرط يتقدم
فلما هذا الشرط وصح النكاح بخلاف عبارة المصنف فاطمها عارية عن هذه الدلالة
ولو قال لا جنبية إن زرت قال في المصباح الزيادة في العرف قصد المزور كذا
له واستقينا ما قلنا أنه لا يزوج فلقية من غير قصد وأكرام له لا يثبت فانت
طالق فتكلمها فزادت لا تطلق لأن تعليق الطلاق لا يصح إلا بان يكون الخالف
مالكا له أو يصفه إلى ملك أو سببه كالترجيح والنكاح والشراء لأن الجزاء لا بد
أن يكون غالب الوجود ليكون تخييفا بوقوعه فيتحقق معنى اليمين وهو وقع نزول
الجزاء ولا يكون غالب الوجود إلا بأحد هذين الأمرين والخالف فيما نحن فيه ليس بالملك
وإن لم يصفه إلى الملك وسببه فأن قيل لم لا يجوز أن يقدر هكذا أن تزوجك زنت
فانت طالق صيانة من الكفاءة فالجواب أن المقدر إما محذوف أو مقتضى ليس
بمحذوف لأن المذكور ليس بموقوف عليه لغة ولا مقتضى لأن من شرطه أن
يكون المقدر أحط برتبة من المذكور وإن لا يتغير المذكور عند التصريح بالمقدر
وكلاهما مستقيمان ههنا أما الأول فلا لأن الزوج أعلا رتبة من الزيادة وأما
الثاني فلا لأن الشرط قبل التصريح هو الزيادة وهو ما بعد هو مع الترجيح فصار
ما كان شرطا بعضا منه وقد يجاب بأن اليمين من موم به صاحبه فلا يجوز
لتصحيح الكلام على وجه يؤدي إلى ذم صاحبه وهو ضعيف لأنه قد يكون محذورا
أيضا شرعا كما إذا قال إن شريكك ودخلت الدار فانت حر إذا عرف هذا فاعلم

انه لو قال كل امرأة اجتمع معها في فراش فهي طالق فزوج امرأه لا تطلق ولو قال كل جارية
اطاؤها فهي حرة فاشترى جارية فوطئها لا يعتق لانه لم يصف الطلاق والعق الى الملك
فلا يصح التعليق بخلاف ما لو قال لا جارية ان طئتك فبدي حرة فانه يصح تعليقه ويصير
كانه قال ان تزوجتك وطلعتك فبدي حرة بطريق الا قضاء ولو قال الوالد ان زوجتي
امرأة فهي طالق ثلاثا فزوجها امرأه بغير ارم لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير منقطع
الى ملك استباح لعدم ارم اياها بالتزوج عند التعليق كذا في البحر بقوله عن المحيط ثم نقل
عن المراجع انه لو قال لغيره ان زوجتي امرأة فهي طالق فزوجها بامر او بغيره لا تطلق لان
التعليق لم يصح انتهى فلم منه انه لا حاجة الى تقييد بغير ارم كما وقع فيما نقل عن المحيط
ولو قال ان تزوجت امرأة او امرت من تزوجتها فهي طالق ثم امرت نائفا فزوجها
اياها ذلك المأمور لا تطلق امرأه الخالف لانه حيث يجرد امره لا الى جزء ولا الى كل لان
التعليق بالامر ليس تعليقا بالملك وهذا نظير ما روي عن ابي يوسف لو قال رجل ان تزوجت
فلانة او خطبتها فهي طالق فخطب امرأة وتزوجها لا يحنث بالتزوج لانه حيث بالخطبة
لا الى جزء لما ذكرناه ولو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق وان امرت من تزوجتها
فهي طالق فامر نائفا فزوجها المأمور يطلق لانهما يمينان فاختاروا احداهما اعني اليمين
على الامرا لا يوجب انحلال الاخر ولو قال ان تزوجت وان امرت من تزوجتها فهي طالق
فامر فزوجها منه لم تطلق لان اليمين واحد والشرط شيان الامر والتزوج فيجوز في كل
لا يخل اليمين وكذا لو تزوجها من يمينان بامر واحد بذلك لا تطلق لانه بعض الشرط
فان امر بعد ذلك رجلا فقال زوجتي فلانة وهي امرأته على حالها طلقت لانه كل الشرط
كذا في البرزانية والبحر والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومما
لانها سمعت مستعملة في مواضع الشرط وطريق معرفة الموضوعات اللغوية هو السمع
ثم كلمة ان مراد الشرط لانه ليس فيها معنى الوقت والظرف وغيرهما ملحق بها لانها
من معنى الوقت والظرف فلم يخصص للشرط وكلمة كل ليس بشرط حقيقة لان ما يليها اسم
والشرط ما يتعلق به الجزء والجزئية تتعلق بالافعال انما انما الحق بالشرط لتعلق الفعل
بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشترته فهو حر ومن جملة الفاظ الشرط لو كان
واتمدايان واين وانا انما ان لو الشرط ومنها مثل ان وهذه الخمسة ملحق بها وانما يذكر
كلمة لو مع انها اصل في الشرط مثل ان لان كلمة لو تعمل عمل الشرط معنى لا لفظا حتى لا يجرم
وهذه الالفاظ تعمل عمله لفظا ومعنى فانها في مواضع الجرم يجرم وفي غير مواضع الجرم
لزم دخول الفاء في جوابه من بخلاف لو كذا في النهاية وقد يقال ان التعليق يمين
واليمين يعقد للعلل او المنع وذلك انما يكون في المستقبل ولو موضوعه لا مستباح
لا مستناع غير في الماضي فلا مدخل له في ذلك كذا في العناية واعلم ان الجواب اذا تأخر
عن الشرط يكون بالفاء ان لم يؤثر فيه الشرط لا لفظا ولا معنى وذلك في سبع مواضع
على ما في الزيلعي واذا تقدم فلا مدخل فيه الفاء واختلفوا فيه هل هو الجزاء او يمين
الجزاء بعد الشرط على وفق المتقدم فلو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق طلقت
بدخولها الدار لانه تعليق ولو قال لها ان دخلت الدار انت طالق طلقت لانه
لانه تخيير لا تعليق لعدم الرابط وهو الفاء وان قوى تعليقه بدين فيما بينه وبين

لا في القضاء وكذا ان قوى تقديمه بدين وفي رواية عن ابي يوسف انه تعليق لا تخيير حله وكذا
على الفائع وهو اولى من الفائه فيضمن الفاء ويبطل هذه الرواية ما جاء بالوارد فانه تخيير
لا تعليق والشرط لغومع انه يمكن تعليقه حتى لو نفاه يدين فيما بينه وبين الله وفي القضاء
روايتان على ما في الزيلعي نقل عن الغاية وتوضيحه ما في الحاشية انه اذا قال وان دخلت
الدار انت طالق تطلق لانه لا يخلو لان التعليق دين فيما بينه وبين الله وكذا اذا قال
لها انت طالق وان دخلت الدار فانها تطلق لانه لا يخلو لان الوافي في مثل هذا التعليق في حق
كلام التزوج انت طالق على كل حال وان معنى التعليق لا يدين اصله لا في القضاء ولا فيما بينه
وبين الله ولم يذكر بعد ما اذا نوى به بيان الحال ومعناه انت طالق في حال دخولك الدار
وحي عن الكرخي انه قال يجب ان تصح نيته انتهى واذ تقدم الجواب على الشرط فالتعليق صحيح
وان لم يذكر الفاء اذ لم يخل بينها سكوت فلو قال لها انت طالق ان دخلت الدار طلقت بالشرط
وان لم يذكر الفاء كذا في الحاشية وقال الزيلعي اذا تقدم الجواب فلا يدخل فيه الفاء ولو قيل
الفاء فيه لا رواية فيه ويمكن ان يقال انه تخيير لان الفاء فاصلة ويمكن ان يقال انه
تعلق لان الفاء حرف تعليق فافى الحاشية محمول على القول الثاني ولو قال لها انت طالق
ان ولم يذكر بعد فلو لم يذكر محمد هذه المسئلة في الظاهر وفي نوادر المسئلة المذكورة
على الخلاف على قول محمد يقع الطلاق وعلى قول ابي يوسف لا يقع في جميعها اى جميع صور
الفاظ الشرط اذ وجد الشرط ولو في غير ملكه لان الملك ليس بشرط في انحلال اليمين على
ما سيستخرج به انتهى اليمين لانها غير مقفلية للعموم والتكرار لغة فوجود الفعل في تمام
الشرط ويوجد الحث ولا بقاء لليمين بدون الشرط فلا يتصور الحث مرة اخرى لليمين
اخرى او بعموم تلك اليمين ولا عموم لها فلو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها
واحدة قبل الدخول ثم وجد الدخول بعد انقضاء الدعوى ثم تكلمها ثانيا لم يقع عليها التكرار
بالدخول لانها اليمين بالدخول مرة والملك ليس بشرط لان دخول اليمين على ما سياتي
الا في كل ما فيها انتهى فيها بعد الثلاث ما لم تدخل على التزوج فانها تقتضي تقييد الافعال
كما في قوله تعالى كلما نصبت جلودهم الآية ومن ضرورة التعميم التكرار فاذا وجد الفعل مرة
حنث وانحلت اليمين في حقه ولا يتصور عود ذلك الفعل بعد وبقيت في حق غيره من الافعال
فيحث كما وجد الفعل المحلوف لانه غير الاول غير ان المحلوف عليه طلقت هذه الملك
فيتمت اليمين بتناهيها فيكون ان الثلاث فيتمت على لاشياء الملك فان تزوجها بعد زواج آخر
وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الملك الاول واليمين الا ان يدخل على التزوج فانه حنث بكل
مرة وان كان بعد زواج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وهو
غير محصور فان قيل ان كلمة كل قد عد من الفاظ الشرط ايضا وعند وجود الشرط مرة لم
ينته اليمين فيه ايضا فان من قال كل امرأة تزوجها فهي طالق فزوج امرأه طلقت ولو
تزوج امرأه اخرى طلقت ايضا وهكذا في اليمين في كل ما وكلما فكان الواجب ان يدخلها
في الاستثناء اوجب بان شرطية هذه الالفاظ انما هي باعتبار ما يليها من الافعال كما ان
تعيها باعتبار تلك الافعال وبهذا الاعتبار قد انتهت اليمين وطلعت التزوج تلك المرأة
ثانيا لم تطلق وعدم الانتهاء باعتبار عدم الاسماء لم يشك من منشأ الشرط فلهذا لم يذكرها
في الاستثناء وذكر في الغاية رجل قال نسوة له من دخل سكن الدار فهي طالق فدخلت

واحد منهم مرارا طلقت بكل واحد تطبيقا لأن الفعل وهو الدخول اضعف الى
 جماعة فيراد به تعميم الفعل عرفا مرة بعد اخرى كقوله قت ومن قتل منكم متداخرا
 الآية افاد العموم وتبدل عليه ما في الشيرا كثيرا اذا قال الامام من قتل قتيله فله سبعة قتل
 واحد قتلين فله سلبها انتهى فعلى هذا ينبغي ان يدخل من في الاستثناء المذكور ذكر
 استشكله في الزيلعي بان عموم المصيد لكون الواجب فيه مقدرا بقيمة المقول فيختلف
 القيم باختلاف المقول لا كلمة من وفي السبب بدلالة طاله وهو ان مراده الشجع
 وكثرة القتل وقيل ان متى يقتضى تكرار مثل كلما وفي المحيط وجوامع الفقه لو قال
 اني امرأة اتزوجها فهي على امرأة واحدة بخلاف كل امرأة اتزوجها بمعموم الصفة
 واستشكله ايضا في الزيلعي بان لم يعم قوله اني امرأة اتزوجها بمعموم الصفة وقال في الثانية
 لو قال اني امرأة اتزوجها فهي طالق يقع على امرأة واحدة الا ان ينوي العموم وهكذا ذكره
 في الفصل الرابع من ايمان الخلاصة ثم قال فيه لو قال اني امرأة اتزوجها فهي طالق
 يتناول جميع النساء انتهى والفرق بين المسكتين ان كلمة اني خاصة في كل وعامة في
 الثانية بمعموم صفتها وهي التزوج لان التزوج في الاولى صفة المتكلم وهو خاص فكذا صفة
 وصفة لا في الثانية لرجوع صيغ اليه فيكون عاما وكذا لو قال اني نسائي كلن فهي
 طالق فكلمتهن طلقت واحدا الا ان ينوي الجميع ولو قال اني نسائي كلن فهي طالق
فكلمته جميعا طلقت جميعا لما ذكرنا من الفرق في المسئلة الاولى وله نظائر فلو قال كلن اتزوج
امرأة فهي طالق تطلق بكل تزوج ولو بعد زوج آخر لما ذكرناه آنفا وعن ابي يوسف اذا
قال كلن اتزوج امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا
يجت في امرأة واحدة تزوين كما في كلمة كل ولو قال كلن اتزوجك او كلن اتزوجت فلا
تكررا لما فرق بين المعينة وغير المعينة واستوضح ذلك بما اذا قال كلن اشتريت
هذا الثوب فهو صدقة او كلن ركب هذه الدابة فعلى صدقة كذا البرية بكل مرة
ما التزم ولو قال كلن اشتريت ثوبا او كلن ركب دابة فعلى كذا البرية الا مرة واحدة
وقال في قاضيهان رجل قبل له الك امرأة غير هذه فقال كل امرأة لي فهي طالق لا تطلق المرأة
وهذا بخلاف ما اذا قالت المرأة لزوجها انك تريد ان تزوج علي فقال ان تزوجت
امرأة فهي طالق وابانها ثم تزوجها بطلت مرة اخرى وكذا لو قالت له امرأته انك تزوجت
علي امرأة فقال كل امرأة طالق تطلق المخاطبة الا رواية عن ابي يوسف والفرق ان كلام
الزوج في هاتين المسكتين بناء على كلام المرأة فتدخل في كلامه ما دخل في كلام المرأة
والمذكور في كلام المرأة في المسكتين امرأة وهذا الاسم يتناول اني امرأة كانت قد دخل
المخاطبة في كلام الزوج في المسكتين وانما في المسئلة الاولى قولنا نسائي الك امرأة غير
هذه لا يتناول هذه المرأة بحال فلا يتناولها جوابا لزوج انتهى وان كان كل ادخلت
فان طالق لا تطلق بعد الثلاث وزوج آخر لما ذكرناه من ان المخلوف عليه هي طلقا
هذا الملك فينتهي باسمائه قال في البرازية كلن طلقتك فانت طالق ثم طلعتا مرة
يقع شتين بخلاف ما لو قال كلن وقع عليك طالق فانت طالق ثم طلعتا حيث يقع
الثلاث لان الطلاق معلق بالوقوع وقد تكرر الوقوع فيكرر الطلاق لا لان الطلاق
لا يرد له على الثلاث وفي الاولى الطلاق معلق بالايقاع ولم يوجد الايقاع بعد طلق

المرأة

المرأة يقع واحد حكم الايقاع والاخر حكم التعليق ولو قال اذا طلقك فانت طالق
 واذا لم اطلقك فانت طالق فلم يطلعهما حتى مات وقع شتين لانه وقع الياسمين التطبيقية
 فوقع باليمين الثانية ووقع اخرى باليمين الاولى ولو قال اذا لم اطلقك فانت طالق
 واذا اطلقك فانت طالق ولم يطلعهما حتى مات يقع واحد لان شرط وقوع الطلاق
 باليمين الثاني مطلق يقع بايقاع بعد اليمين الثاني ولم يوجد واعلم انه لو قال كلن اتزوجت
 امرأة فهي طالق او قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق او قال ان فعلت كذا فكل امرأة اتزوجها
 فهي طالق ثم اراد التزوج من غير وقوع الطلاق فالحيلة فيه ان يزوجه ضنوي ويقبله هو
 بالفعل يسوق المهر اليها لا بالوطي او القبلة لانه حرام قبل نفوذ العقد وههنا حيلة اخرى
 والقوى على ما ذكرناه ولو بعث اليها هدية لم يكن اجازة لعدم اختصاصها بالتمكح بخلاف
 سوق المهر ولو بعث اليها شئ من المهر ولم يدفعه المأمور اليها لاروانه فيه وقيل ان
 اجازة ولو دفع وقال انه مهر لي فاجازة قول لا والتقبل اجازة لكنه حرام قبل النفوذ
 والخوة بها اجازة وبعث النفقة لا لما ذكرناه من عدم الاختصاص بالتمكح ولو طفت
 ان لا يتزوجها فزوجها ضنوي ثم تزوجها بنفسه لا يجت كما لو طفت لا بد من طهر النار
 فادله غير ثم دخل بنفسه كذا في البرازية هذا اذا تزوجه الفضولي بعد اليمين وانما
 لو تزوجه فضولي امرأة ثم طفت ان لا يتزوج امرأة فاجاز لان التامكح الفضولي ولو بالقول
 لا يجت لان الاجازة ليست بعقد على ما في البرازية وفيها ايضا ان تكاح الفضولي في
 فله اولى من فسخ اليمين في زمانها وينبغي ان يرجع الى عالم ويقول له ما طلق واخيابه
 الى تكاح الفضولي فزوجها العالم امرأة ويجوز بالفعل او قال الجماعة في حاجة الى التامكح
 الفضولي فزوجها واحد منهم واجازة فعلا وانما اذا قال لرجل اعقد لي عقد فضولي
 فانه يكون توكيلا فيجوز به ولو قال كل امرأة اتزوجها او تزوجها اني غيري لا يجز
 فهي طالق فالحيلة فيه ان يزوجه الفضولي ثم يتزوجها بنفسه فلا يقع الطلاق لان
 اليمين وزوال الملك لا يبطل اليمين والمراد زواله بطلقة او طلاقين لان زواله
 بطلقات ثلاث يبطلها على ما سيصرح به بقوله ويبطل تحيز الثلاث تعليقه يعني
 لطلاق طلاق امرأته بشرط ثم طلقها قبل وجود الشرط في ملكه طلاقا واحدا او شتين
 رجعي كان او باينا وانقضت عدتها قبل وجود الشرط لم يبطل اليمين لان بقاء الشرط
 والجزاء والشرط باق عليهما هو المفروض وكذا الجزاء لبقاء محله وهو المرأة فيبقى اليمين
 كما كانت في محلها وهو ذمة الخلف لانه لا يحتاج الى الملك ابتداء بدليل جواز ان تزوج
 فانت طالق وانما لو طلقها بعد التعليق قبل وجود الشرط بطلقات ثلاث يبطل
 اليمين او اذا كان التعليق بالملك او سببه على ما مر لا يحتاج لا تبطل بالثلاث لان
 صحة هذا اليمين باعتبار ملك سيحدث عليها امر كذا في الزيلعي فلو قال لامرأة ان دخلت
 النار فانت طالق ثم طلقها واحدة او شتين وانقضت عدتها قبل وجود الشرط
 ثم تزوجها ثم دخلت النار طلقت لبقاء اليمين ولو طلقها ثلاث تطلقات قبل
 وجود الشرط ثم تزوجها بعد زوج آخر ثم دخلت النار لم تطلق بالثلاث بل بطلان اليمين
 بالثلاث ولو قال ان تزوجت فلا نه فهي طالق ثم طلق فلا نه قبل تزوجها ثلاث تطلقا
 ثم تزوجها طلقت واحدة لبقاء اليمين لان الطلقات الثلاث كانت قبل صدور الملك

مطس
في تكاح الفضولي

فلو عرقها أو في الخاتمة لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث طلاقها ثلاثا
ثم عادت اليه بعد زوج آخر فدخلت الدار لم يقع شيء وقال في ربيع القلاوت طلاقك
فتملك انتكاح وملك ابين حتى لو قال بعد ان دخلت الدار فانت خرافة ثم اشتراه
ثم دخل الدار عتق على ما في البحر وقيد بزوال الملك دون إمكان البزلاق والامكان البز
يبطل البين لان إمكان شرط لصحة الخلع حتى لو طلق والله لا يثبت الشراء بحجبة الكفاية
على ما سياتي في الايمان وهذا لان الأصل وهو البتر يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام
فينقذ البين ويلزمه الكفاية للفت بغير الأصل بخلاف الوطء لا شرط الماء الذي
في هذا الكون ولا ماء فيه لا يجب الكفاية لعدم إمكان الأصل وهو البتر فلا حث ولو طلع
لاقتلح فلونا وهو ميت اوليقتلح المجرذ هبنا بحجبة الكفاية لا مكان الأصل باسكان اعادة
حياته كما وقع في حق الانبياء وتقدير ان طلقه الله في قوله لا شرط الماء الذي في هذا الكون
غير ممكن لان الماء الذي في هذا الكون اشارة الى وجود كونه مشارا اليه وتقدير الشرط
يقضي بحرمه فلم يصح انصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال ولو قال ان لم ادفع اليك
الدينار الذي على الى شهر فبدي خرافة قبل الشهر بطل البين لعدم إمكان الأصل فكم
كذا قالوا وفي القينة طلعان لم يوجب بيت فلو ان عدا فقيده ومنع فلم يخرجه حتى مضى الله
اختلف فيه واختار العتق لاحت قال لها وهي في بيتها ان لم اذهب بك الى
داري فانت طالق ثلاثا فخرجها من دارها ففرقت منه فلم يقدر على اخذها وقع
الثلاث طلق لا يسكن هذه الدار فادنى فلم يقدر على الخروج الا بطرح نفسه من المظلة
لم يثبت حلف لا يسكنها فخرج فوجد بابه مغلقا بحيث لا يمكن فتحه فاحت وقيل لا يثبت
ولو حلف ان لم يخرج من هذا المنزل اليوم فقيده ومنع حث وكذا لو قال لها في منزل
والدها ان لم تحضري منزلي الليلة فانت طالق فمنها الوالد من الحضور بطلاق
هو المختار ولو قال لصاحبه ان لم اذهب بك الليلة الى منزلي فكذا فذهب به بعض
الطريق فافترسهم العسس فحبسهم لا يثبت قال لها اذهبي الى فلان واسردي كذا
واحمليه الى الساعة وان لم تحلي هذه الساعة الى فانت طالق فذهب اليه ولم يقدر
على استرداده الا في اليوم الثاني حث وقيل ينبغي ان لا يثبت ويخرجها عن الاستراد كالفية
في المسئلة المتقدمة وعن ابي يوسف لم يكن هذا المدة اليوم فادنى وجب حتى مضى اليه
حث وعلى قياس مسئلة السكنى لا يثبت ان لم اعمل هذه السنة بتمامها في المراتبة فهي
طالق ثم مرض فلم يتم حث ولو حبسه السلطان لا يثبت ولو قال لها ان لم ترضي ثوبا
فانت طالق فاذن هو قبل ان ترضي اليه لا يثبت وقيل لا يثبت ومثله ان لم يرضي بفلان فانت
طالق فجاء فلان من جانب آخر بنفسه فالحاصل انه متى عجز عن الفعل المخلوق عليه وتبين
موقفة بطلت عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف انتهى والأصل ههنا إمكان البتر وعدم
إمكانه في نفسه والملك شرط لوقوع الطلاق ويصح من العتاق وغيره وهذا لان زوال الملك
لديق محلول الطلاق فلا بد منه لا لا خلاص البين لما ذكرناه فان وجد الشرط فيه بطل الملك
كما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار قبل الطلاق او طلقها بغير
ثم تزوجها ثم دخلت الدار في الشهرين انحلت البين بوجود الشرط حتى لو طلق ثم
لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار في وجود الشرط ثم بطل البين ووقع الطلاق

لان الشرط

لان الشرط وجد في الملك والمحل قابل للمجرذ فذلك والله اي بان لم يوجد الشرط في الملك كما اذا
وجد قبل التزوج ثانيا بعد الطلاق انحلت البين لوجود الشرط حتى لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا فطلعتها واحدة وانقضت عدتها ثم دخلت الدار انحلت البين لوجود
الشرط والملك ليس بشرط لا خلاص لها حتى لو تكلمها ثانيا ثم دخلت الدار لا يقع عليها الطلاق
من جهة تلك البين لا خلاص لها ولا يقع الطلاق لانعدام المحل وان اختلفا في وجود الشرط
فانت المرأة وجد الشرط في الملك فوقع الطلاق وقال الزوج بخلافه فاقول له مع يمينه
سواء كان الظاهر شاهدا له او لها لانه ينكر وقوع الطلاق وهي تدعيه فاقول قول المنكر
حتى لو قال لها ان لم تدخلي هذه الدار اليوم فانت طالق فقاتلها ادخلها وقال الزوج بل
دخلتها فاقول له لانه منكر للسبب وان كان الظاهر شاهدا لها اعني عدم الدخول
وكذا لو قال لها ان لم اجامعك في حبستك فاقول له لانه منكر للسبب وان كان
الظاهر شاهدا لها اعني ان الأصل عدم الجماع سيما وقت الحيض لانه حرام فيه كذا في
الزبي ولو قال لها انت طالق لثنته ثم قال لها جامعك في حبستك فانكرت
فاقول قولها ان كانت طاهرة لانه يريد به ابطال حكم واقع بعد وجود السبب والحاشي
اليه معا اما الاول فلان المضاف سبب في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت
طلاق السنة على الفرض كذا في فتح القدر فحين بقوله ان كانت طاهرة لانها ان كانت طاهرة
فاقول قول الزوج لانه يملك انشاء الوطء وان كان حراما شرعا فلا يثبت في قوله كذا في الزبي
ويؤكده ما ذكر في البحر عزو الى الكافي انه لو قال لامرأة الموطاة انت طالق لثنته لا يقع
الا في طهر خال عن الطلاق والوطء عقيب حيض خال عن الجماع والطلاق فاذا طهرت
وطهرت وادعى الزوج جماعها او طلقها في الحيض لا يقبل قوله في منع الطلاق المعنى
لانعدام المضاف سببا للحال واما يترأخ حكمه فقط فدعوى الطلاق والجماع بعد
دعوى المانع فلا يقبل قوله في منع وقوع الطلاق في الطهر لكن يقع طلاق آخر باقراره بالطلاق
في الحيض وان ادعى الطلاق والجماع وهو اثنى صدق ولو قال ان لم اجامعك في حبستك
فانت طالق فادعى الجماع في الحيض لا يطلاق لانه علق الطلاق بصريح الشرط والمطلوب
بالشرط اما ينقصد سببا عند الشرط فاذا انكر الشرط فقد انكر السبب فقبل قوله وكذا لو قال
والله لا اقبل ربة اشهر فصمت المدة ثم ادعى زناها في المدة لا يقبل لان الابد سبب في
الحال واما براضى حكم وهو الطلاق الى مضي المدة وقد مضت المدة ووقع طاهر فدعوى
الزنا في المدة دعوى مانع فلا يثبت ولو قال بعدى حراما طلقك ثم ضربها فانت
اضرت نفسي في المجلس وادعى انك اخذت بعلى اخر قبل الاختيار وانكرت وقوع الطلاق
والعتق لان سبب الطلاق وجد والظاهر فدعوى عدم وقوعها لا عزم من دعوى البطل
فلا يقبل واذا ثبت الطلاق ثبت العتق ايضا لا يثبت عليه ولو باع عبدا بالخياد ثلثة
ايام للبايع ثم قال ان تم البيع بيننا فبعدي خرافة ثم اخذت مرة الخياد ثم ادعى العتق في
المدة لا يقبل قوله وثبت الملك والعتق لان المدة اذ مضت فالظاهر بثبوت الملك
نظرا الى السبب واذا ثبت الملك ثبت العتق ولو قال ان لم انقض البيع في ثلثة اشهر فبعدي
خر فادعى النقص بعد لم يثبت لانكاره شرط العتق والملك ثابت لما مر انتهى فظهر من
هذا ان كل موضع انكر فيه انقضاء السبب فاقول له وكل موضع ادعى فيه البطل بعد

وجود السبب لا يقبل وذكر فيه انها من كتاب الايمان انه لو قال كل امة لحي انهم
امهات اولادى ثم ادعى امته الولد فيقول لا يصدق سواء كان معهم ولد او لا والاول
فيه ان السيد اذا اوصى العتق بلفظ عام واستثنى بوصف خاص ثم ادعى وجود ذلك
الوصف فان كان الوصف عارضيا لا يقبل قوله وان كان اصليا يقبل لان القول لم يمتد
بالاصل وان اوصى العتق بلفظ خاص ثم انكر وجود ذلك الوصف يقبل لانه يكره ان يمتد
اصلا وهناك اوصى العتق بلفظ عام واستثنى بوصف خاص عارضى فكان مدعى
ابطال العتق ثابت اصلا فلم يصدق وقيام الولد لا يدل على صدق دعواه لاحتمال ان
يكون من غير ولكن ثبت نسب الولد منه حصول الدعوى وملكه وليتق الولد ولم يقر
الامة ام ولد لانها عتقت بالايجاب العام ولو قال كل امة لحي امة خبارة
او اشترتها من زيد ونحوها الباردة او الاثبات وادعى ذلك الوصف لا يصدق لانه
وصف عارضى لكن القاضى ريبها النساء فان قلن ثبت لا يعتق ويخلف السيد لانه
شهادتهن ضعيفة فلا بد من مؤيد وهو طف المولى وان قلن بكرا واشكل عليهن عتقت
بالايجاب العام لعدم ثبوت صفة المستثنى ويحرم عدا في الطلاق ايضا حتى لو قال كل
امرة لحي الطلاق او طهرتها الباردة ونحوه ثم ادعى ذلك الوصف لا يقبل
قال في العادى لو قال لها امرك بيدك ان فصل النكحة اليك في وقت كذا ثم اختلفا
في وصولها فالقول قولها على الاصح انتهى وهكذا اصح في الخلاصة والبرازية وقيل
قوله في الوصول وبجرم في القينة وجه الاصح ان كل موضع يدعى الزوج فيه اياها
وهي يكره القول لها الا ان ابرهنت الزوجة على دعواها اعني الشرط وهذا لانها لو ردت
دعواها بالجملة فتقبل بطلانها اذا كان الشرط عديما فان برهانها عليه مقبول
وان كان على النفي لان هذا مما يقبل فيه البينة على النفي على ما في الخلاصة والبرازية والفتوى
حيث قال فيه الشرط يجوز اثباته بينة ولو كان نفيها كما لو قال لعنة ان لم ادخل الدار
اليوم فانت خير مني القن ان لم يدخل يتيق وتوصل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية
ثم ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت هي ان ضربها بلا جناية ينبغي ان تقبل ببيتها
وان على النفي يكونها على الشرط حلفت ان لم تجزى صهرى في هذه الليلة فامر في طلق
فشهد انه طلق كذا ولم تجزى صهرته في تلك الليلة وطلعت امرته تقبل لانها على
النفي صورية وعلى اثبات الطلاق حقيقة والعبرة بالمقاصد لا بالشود كما لو شهدا
اسلم واستثنى وشهدا حران اسلم ولم يستثنى تقبل ببيته اثباتا كاسلام ولولا
نفي ادعواها اثباتا اسلمه انتهى وقال في البرازية لو شهدوا انه طلق او طالع
بلا استثناء او شهدوا بان لم يستثنى تقبل وان كانت على النفي لانه في معنى امره
لانه عبارة عن ضم الشفيعين عقيب التكلم بالموجب انتهى فان قيل انهم ذكر رافى
كتاب الايمان انه لو قال حران لم اتج العام فشهد ابنه بالكوفة في هذا العام
لم يعتق عند ابيج ذابى يوسف لان هذه الشهادة قامت على النفي معنى لانها معنى
لم يجع العام فهذا التصريح منهم يدل على ان شهادة النفي لا تقبل على الشرط قلنا انهم
اختلفوا في تقبل هذه المسئلة فعلمنا بعضهم بما ذكرناه وهو محتمل راصا للحد
وعلمنا بعضهم بانها انما لم تقبل لان الدعوى شرط في شهادته عتق القن ولم يثبت

الدعوى

الدعوى فلم تقبل الشهادة عليه لاستثناء شرطها لقيامها على النفي وهو محتمل راصا للحد
حتى قال فيه فعلى هذا الوصف المسئلة في الامة ينبغي ان يعتق وقافا اذ دعوى الامة
العتق لا يشتر في الشهادة بل هي تقبل بلا دعوى منها حصة لله كطلاق المرأة فان الشهادة
عليه مقبولة بلا دعوى منها حصة لان فيه تحرير الفرج وكذا لا يشترط حضور المرأة
والامة وقت الشهادة بل يكفي حضور الزوج والمولى فعلى هذا الاشكال فيما نحن فيه وانما
الاشكال فيه بناء على ما اختاره صاحب الهداية لكن الاوجه هو محتمل راصا للحد
لانهم صرحوا في مواضع ان الشهادة على المشرط مقبولة ولو نفينا واعلم ان المشرط
لو قال الا اذا شهدت الشهود كان اولي بناء على ما ذكرناه انما من ان دعوى المرأة ليست
بشرط في الشهادة على طلاق المرأة وكلام المصنف يشترطها فان قيل انه قد صرح في
الفصول بعلامة طم حضرة المرأة ليشير اليها الشهود فهذا يدل على ان شرط دعوى المرأة
قلنا منع لان المحذور بمجرد اشارة الشهود اليها لا يستلزم توقف العتق على دعواها
ولادعواها بقى الكلام في الاختلاف في الاستثناء وفيه تفصيل ذكر في اخر المطبوع فاصحنا
جاء قال اذا دعت المرأة الطلاق وقال الزوج كنت قلت لها انت طالق ان شاء الله
وكذبت المرأة في الاستثناء ذكر في الروايات الظاهرة ان القول قول الزوج وعند بعض
الناظرين لا يقبل قوله الا ببيته ولو قال الزوج طلقك امس وقلنا ان شاء الله في
ظاهر الرواية يكون القول قول الزوج وذكر في التوادد خلافا بين ابى يوسف ومحمد فقال على
قوله ابى يوسف يقبل قول الزوج ولا يقع الطلاق وعلى قول محمد لا يقبل قول الزوج ويقع الطلاق
وعليه الاعتماد والفتوى احتياطا لامر الفرج في زمان غلب على الناس الفساد وان ظالم
امرته غم ادعى الاستثناء في الخلع في ظاهر الرواية هذا والطلاق سواء وان ذكر اليك
في الخلع فقال خالعتك على كذا فقبلت ثم ادعى الاستثناء ذكر عصام وغيره انه لا يصدق
فصله انتهى وان اختلفا فيما اى في شرط لم يعلم الا منها اى من جهة المرأة باخبارها
القول لها في حق نفسها لانها امينة في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فقبل قولها
كما في حق العتق بانفقتها او بدم انفقتها وكما في حق الوطى بجهتها طاهرة فصل قولها
او ما نص فصرح وطها او بوطن الزوج الثاني لاني حوونها لانها شاهدة في حوونها
بل هي متهمة فلا يقبل قولها طوقا لان حنت فانت طالق وفلانة فقلت حنت
طلعت هي فلا رنة والقياس ان لا يقع الطلاق عليها ايضا لانها تدعى الحنت على الزوج
ووقع الطلاق والزوج منك فيكون القول له ولا تصدق المرأة الا بحجة كافية في
الشرط ووجه الاستثناء ان هذا امر لا يعرف الا من جهتها وقد رتب عليه حكم شرعي
فيجب عليها ان تخبر بكلام يقع في الحرام فيجب قبول قولها ليخرج عن عهد الواجب ولانها
ما مومعة بالاطهار بقوله نعم ولا يحل لمن ان يكتم ما خلق الله في اوطاعهم ولم
يقبل قولها لم يكن للاخبار فائدة واعلم ان هذا فيما اذا كذبها الزوج في قولها
حنت واما اذا صدقها فانه يقع طلاق فلانة ايضا لثبوت الحيف في حقها بقصد
وضيها اذا اخبرت والحيف قائم واما اذا انقطع ثم اخبرت لا يقبل قولها في حق
نفسها ايضا لانه ضرر دى فيشرط فيه قيام الشرط على ما في الزيلعي فان قيل ان
القياس انما يشمل الوجود او شمول لعدم لانها اما حائض او لا فان كانت طاهنا

فقد وجد الشرط فيقع طلاقهما جميعا وان لم تكن حائضا لم يوجد الشرط فلا يقع طلاقها
اصلا واعتبار وجود الحيض في حقها دون فلو تميزت كون الشيء موجودا وصورته
في حالة واحدة وهو حال اجيب بان الشرع اثبت لفظها صحت في هذه الصورة وصحتها
متفاوتة الامانة والشهادة ورقت على ذلك حكيم متخالفين بحسب اقتضاها وليس ذلك
بيدع في الشرع بل له نظير فيه كسها دة رجل وامرأتين فانها تقبل في الشقة لوجوب الضمان
ولا تقبل لوجوب الحد ثم هذا في المرأة الواحدة على ما اشار اليه بقوله ان حصة كانت
طالق وانما لو قال لامرأته اذا حضت فانما طالق فان حاضت لم تطلق واحدة
منها الا ان يصدقها وان صدق احداهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كثر ثلوثا
فقال ان حصة فأتى طوائف فكلن حصة لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقتهن
وكذا ان صدق واحدة منهن وان صدق شنتين وكذب واحدة طلقت المكذبة وان
كثرت اربعا والمثلة بجملها لم تطلق الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او شنتين
صدق ثلوثا وكذب واحدة طلقت المكذبة وصد هادون المصدقات والاصل في هذا
ان جميع جملتهن شرط لوقوع الطلاق عليهن فلم تطلق واحدة منهن حتى يبرهن جميع
الجميع وان حاضت بعضهن يكون ذلك بعضا لعله وهي لا يثبت بها الحكم فان قلنا جميعا
قد حضا لا يثبت جميع كل واحدة منهن الا في حقها لا في حق غيرها الا ان يصدقها
الزوج ثبت في حق الجميع فيتم الشرط وينزل الجزاء ولو صدق البعض وكذب البعض
فينظر فان كانت المكذبة واحدة طلقت هي وصد هادون المصدقات والاصل في هذا
في حقها وقصد غيرها فتم الشرط في حقها اعني جميع الجميع ولا تطلق غيرها لان
المكذبة لا يقبل قولها في غيرها فلا يتم الشرط في حق الغير وان كذب اكثر من واحدة لم تطلق
واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيضا الا في حق نفسها فكان لا يوجد
بعض العلة ولا تطلق واحدة منهن حتى يصدق غيرها جميعا وكذا لو قال ان كنت تخين
عذاب الله فانت طالق وعبدى حر فماتت احب طلقت المرأة ولا يمسق العبد
وكذا لو قال فانت طالق وفلانة وعبدى حر طلقت هي وفلانة ولا يمسق العبد وذلك
لان المحبة والبغض امر باطن لا يطلع عليه فيعلق الحكم بما يدل عليه من الاخبار عنه
وان كانت كاذبة كالرضى والحديث والحجاية والاستبراء بعلق بالشعر والنوم والقائه
الختانين وحديث الملك مع الميعة ونفس المشتقة وخروج البغض والازالة وتغل
الرحم الا انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق غيرها وشهادة الفرد حادثة
فتعلق الحكم في حقها باخبارها وفزعها بنفس المحبة فان قيل كذبها يتيقن لان
حجة العذاب مما تاباه العقول فوجب ان لا يقبل قولها اصلا قلنا لان كذبها
متيقن لانها يجوز لشدة بغضها اياها قد تحبب التخلص عنه بالعذاب فلم يكن كذبها
متيقنا بل احق الصديق وان قال لها ان كنتي تخينين قبلك فانت طالق فماتت احب
وهي كاذبة طلقت قضاء وديانة عند الحيح والنجي يوسف لان المحبة لا يكون الا بالقلب
فلا يبينه تقييد هاهنا والمعتبر اخبارها وقال محمد لا تطلق ديانة الا اذا كانت هادنة
لان الاصل في المحبة القلب والاشا خلف عنه والتقييد بالاصل يبطل الخلفية
والاصح قولها لما ذكرناه ان البغض الى الخلف قال في قاضيان ان كان الله يعذب

فأمره طالق قالوا لا تطلق امرأة لان من المشركين من لا يعذب وهكذا نقله في المنع وقال
هذا هو التوجيه المفهوم من كلامه ان المراد من المشركين في الشرط المذكور الجميع فلهذا
قال في قليله لان من المشركين من لا يعذب فيمكن ان يراد بهذا البعض من يصدق عليه
المشركون في الجملة بان يكون مشركا في عمر ثم يثبت له بالحسنى وانما بطريق البينة كاللغة
المشركين فانهم مشركون شرعا انتهى واعتبر من عليه بان في كلا الوجهين نظر انما الاول فلان
من كان مشركا لم يولد عمر وختم له بالمشقة مراد قطعاً فلما ريد من الشرك ثم تاب وختم له
بالحسنى لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا لا يجوز عند الحقيقة لا يقال لان لزم ذلك
لا يجوز ان يراد من يطلق عليه لفظ المشركين بطريق عموم المجاز وهو جائز عند المنع لان
لا يصح ان المجاز لا يفرقة صادقة عن الحقيقة وهي مفقودة ههنا وانما الثاني فلان
لان اطلاق المشركين على اطلاقهم شرعا وانما اجري عليهم احكام المشركين من عدم جواز
الصلوة عليهم ودفعهم في مقابر الكفرة وغيرها وكوسل فلا نسلم انه بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز فيلزم فيه ايضا ما لزم في الاول فالصواب ان يقال ان غير المذهب من المشركين
الذين يبلغهم الدعوة من اهل الفرة وسكان شواهي الجبال واقعي دار الحرب فانهم غير
مكذبن بالايمان ولم يعتبر منهم الكفر فلا يؤخذون به ولا يعذبون قال الله تعالى وما كنا
معدنين حتى نبعث رسولا وهذا مذهب اكثر المسلمين ولا شاعره نعم هذا التوجيه
لا يمتنع على من ذهب الى التريدي فانه قالوا ان هؤلاء ان ادركوا من الهجرة يكفون
بالايمان واجتناب الشرك ولا فالتكليف عنهم ساقط فيعذرون لكن من آمن منهم
فأمانة معتبر وكذلك شرك من اشرك فالمشركون كلهم معدون عندهم ولعل احاد الكفرة
قاضيهان جواب عدم الحث العزم حيث قال قالوا لاجل هذا الاختلاف بين اهل السنة
غلبنا على انتمى كلام المعترض اقول فيه نظر من وجه اما اوله فانه قوله هو المشرك
ثم تاب وختم له بالحسنى لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز منوع كيف وان لفظ المشرك ليس مجازا
فيه لان معناه الحقيقي من ترك الايمان اختيارا او اشرك بالله وهو صادق عليه وختم
بالايمان لا يضر لان الختم على الكفر ليس معينا في معنى المشرك حتى يكون مجازا فيه ولا لزم
ان يكون لفظ المشرك ولفظ الكافر مجازا في غير تاب وختم بالايمان وليس كذلك بل حقيقة
في حق انصافه بالمشرك والكفر فيلزم استعمال المشرك في معنييه وهذا لا يجوز ايضا قلنا
منوع وانما يلزم ان لو كان لفظ المشرك مشتركاً لفظيا بينهما وليس كذلك بل هو مشترك
معنوي كلفظ الانسان بين افراده وانما ثانيا فلان اطلاق لفظ المشرك على الجبال
المشركين حقيقة شرعية بناء على القول بانهم في النادر مع آباؤهم وان كان هذا القول
وانما ثالثا فلان من لم يبلغه الدعوة من اهل الفرة وسكان شواهي الجبال ليس بمشرك حقيقة
عند الاشاعرة وان اعتقد الكفر لانه المشرك عندهم من اعتقد الكفر بعد بلوغ جمل البعثة
لان اعتقد الكفر مطلقا بل انما يقولون انهم معدون في تركهم الايمان بالله واعتقادهم
الكفر ولا يؤخذون به ولم ينقل عنهم انهم مشركون حقيقة كيف وقد اتفقوا على عدم قوله
لا يفرق ان يشرك به ويعقر ما دون ذلك ولم يخصوا عن عمومهم مشركي زمان الفرة
وسكان شواهي الجبال ولو كانوا مشركين لزمهم تخصيص عمومهم فالحق في الجواز ما ذكره
في المنع وحقيقته ان قوله ان كان الله يعذب المشركين فأمره طالق من قبيل تعليق

تأ لا توفى عليه مثل قوله ان اراد الله فانت طالق فلا تعلق به لان المراد من المشركين جميع لان الام لا تستغرق وتعدية تحت جميع المشركين مما لا نفق عليه ولا نفقه لان المشركين من لا نفق تعدية تحت لان لا نفق تعدية تحت من المشركين غير ما اخبر الرسول عليه السلام بان من اهل النار مثل الجاهل والحرابي فلي هذا قول قاضيان لان من المشركين من لا يعذب مما ذكرناه من لا نفق تعدية ولا يقع اي الطلاق في ان حصة كانت طالق ما لم يستمر الدم تروا لانه محتمل ان ينقطع ما دونه وما ينقطع ما دونه لا يكون حصة فلا يقع بالشك فان استمر تروا وضع من ابتدائه لانه سيبين بالاستعداد انه من الرحم فكان حصة من الابداء حتى لو كانت المرأة غير مدخولة بها فترت وجبت من رات الدم فانه يقع تكاها ولو كان معلق بالحض عتق عبده ففي العبد او جنى عليه بعد ما رات الدم فانه يغير في العبد جنابة الاحرار ولو قال ان حصة حصة فانت طالق يقع الطلاق اذا طهرت من حيضها وذلك بالاقتطاع على العشرة او بعضها ان لم ينقطع او بأكا تقطع والاغتسال او بما يقوم مقام الاغتسال اذا تقطع دون العشرة وذلك لان الحصة اسم للكمال من الحيض ولهذا حمل عليه في حديث الاستبراء وهو قوله عليه السلام الا لا توطأ الجاهلي حتى يضمن حملها ولا الجاهلي حتى يضمن حيضه وحملها بالانتهاء وذلك باعدى الوجوه الثلاثة التي ذكرناها وكذا اذا قال ان حصة نصف حصة فانت طالق لانها اسم للكمال وهي لا تجزى على ما في التبيين بخلاف قوله اذا حصة فانت طالق فانه يدل على الجنس وهو الحيض ولهذا قالوا الطلاق يكون بدعيًا في ان حصة وسيا في ان حصة حصة لانه يقع بعد ما طهرت وفي الاول من حين رات وتطهر ما اذا قالها انت طالق اذا حصة فانها اذا حصة ساعة مع النية وقع الطلاق بخلاف ما اذا قالها انت طالق اذا حصة صومها فانها حصة طهرت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم فيه كما في قوله اذا حصة يوم وفي الثانية على النجفة قال محمد في الجامع اذا قال الرجل لامرته ان حصة حصة فانت طالق فكش عشاءه ثم قلت حصة حصة وطهرت واعتسلت وكذبها زوجها فاقول قولها الاصل في ان المرأة اذا اخبرت عما هو شرط الحث في الحيض بطلانها وكذبها زوجها في ذلك ينظر ان كان ذلك لا شرط مما يطلع عليه غيرها لا يقبل قولها الا بجملة وان كان مما لا يطلع عليه غيرها كالتطهر والحيض فاقول قولها في حق طلاقها ان كان ما ادعت من الشرط قائما وقت الخصار وان لم يكن قائما وقت الخصار لا يقبل قولها قائما اذا قال ان حصة حصة والحيضة اسم للكمال ولا تكال الا بوجود الجزء الاول من الطهر فاذا اخبرت على الطهر والظهر قائم فقد اخبرت عما هي مؤمنة فيه حال قيام الايمان فيجب قبول خبرها واذا قبل خبرها ثبت الخبر فيثبت ما يترتب عليه من الطلاق ونعيم من احكام الطهر ولو قال حصة حصة وطهرت وانا الاكمن طاهر حصة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع عليها الطلاق الا اذا اخبرت عند الطهر بعد انقضاء هذه الحصة في يقع الطلاق لا جوارها كما هو شرط وقوع الطلاق حال قيامه وانقضاءها فلا يصح ولا يقع الطلاق الا اذا اخبرت عند الطهر بعد انقضاء هذه الحصة انتهى ثم هذا في الواحدة على ما اشار اليه بقوله ان حصة واما في غير الواحدة ففي المحيط قال ابن ابي عمير اذا حصة حصة فانت طالق

فانت واحدة حصة حصة وصدقها الزوج طلق لان شرط وقوع الطلاق عليهن حصة واحدة منهت لان اجتماعهن على حصة واحدة لا يتصور فيحصل ذلك بما زاعن حصة واحدة كما لو قال لامرته اذا حصة حصة فانت طالق فانها طالق فانها طالق فانها طالق وان كذبها طلقت وصدقها بطلقة لانها مصدقة في حقها دون حرزها ولو كانت كل واحدة حصة حصة طلقت كل واحدة بطلقة صدقها الزوج او كذبها لان كل واحدة مصدقة شرعا فيما بينهما وبين زوجها ولو قال كل واحد حصة حصة فانت طالق فانت طالق فانت كل واحدة حصة فان كذبهن طلقت كل واحدة بطلقة لانه ثبت حصة كل واحدة في حق نفسها خاصة دون صواحبه فلم يوجد في حق كل واحدة الا شرط طلاق واحدة وان صدق واحدة دون الثلاث طلقت كل واحدة من الثلاث شتين وطلقت المصدقة واحدة لانه ثبت في حق المصدقة دون حصة صواحبه اثبت في حق كل واحدة من المكذبات حصة حصة باجبارها وحيض المصدقة بالمصدق وان صدق شتين طلقت كل مصدقة شتين لوجود حصة في حق كل واحدة حصة حصة صا حصة المكذبات وكل مكذبة تروا لوجود ثلاث حصة في حقها حصة حصة حصة المصدقين وان صدق ثلاثا طلقت كل واحدة ثلاثا لثبوت ثلاث حصة في حق المصدقات واربع حصة في حق المكذبة انتهى كذا في البحر ولو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فانت طالق شتين فولدتا ولم يدر الا ولدت واحدة واحدة وشنتين تنزهها وهو ابتداء عن الشيء حتى لو كان طلقها قبل هذا واحدة لا يملكها تنزهها حتى تنكح زوجها لاحتقال انها مطلقة وترك وطأ امرأة غيلة وطأها خير من ان يطأ امرأة محرمة عليه كذا في العناية وتنقض العدة بوضع الثاني والاصل انها لم ولدت الغلام اولا وقت واحدة فتقضي عتقها بوضع الجارية بهر لاها حامل بها وانجبت اليمن الاخرى بوضع الثاني لوجود الشرط ولا يقع به طلاق اخر لانه حال انقضاء العدة والمقارن لانقضاء العدة لا يقع ولو ولدت جارية اولا وقت طلقته وانقضت عتقها بوضع الغلام بعد ما ذكرنا ولا يقع به شيء آخر لما ذكرناه من حال انقضاء العدة فكانت هي في حال وقوع واحدة وفي حال وقوع شتات فلا يقع الثانية بالشك وتقع الواحدة لثبوتها لكن الاولى ان ياذن بالشتين تنزهها لاحتمال تقدم الجارية والعدة منقضية بقينا لما ذكرناه من ان عتق الحامل بوضع الحمل ولو علق الطلاق او العتاقا وغيرها بشرط لوقوع اي وقوع المعلق من الطلاق وغير وجود الملك عند اخرها قال في الثالث من ايمان الزانية والطلاق المصاف الى قتين ينزل عند اولها والمعلق بالعقل ينزل عند اخرها والمصاف الى اخر كقوله غذا او بعد غذا طلقت بعد غذا ولو علق باحد العقلين ينزل عند اولها والمعلق بفعل وقت يقع بايها سبق وفي الزنا ذات ان وجد الفعل اولا يقع ولا ينظر وجود الوقت وان وجد الوقت اولا لا يقع مالم يوجد الفعل ونحو الامام الثاني اذا وجد الفعل اولا لا يقع حتى يوجد الوقت ايضا انتهى فان وجد اي جيبا اخرها وفي هذا وقت ذكر فيه اي في الملك وقع الطلاق وان وجد اخرها لافيه اي في غير الملك لا يقع بالابتداء لان الجزاء لا ينزل في غير الملك لو قال لها ان كلت ابا عمرو وابا يوسف فانت

لانها اخبرت عما هو شرط وقوع الطلاق حال ثبوتها وانقضاءها فلا يصح ولا يقع الطلاق

طالق ثلاثا مثلاً فيشترط وقوع الطلاق أن يكون آخرها في الملك سواء وجد الأول في الملك
فإذا وجد آخرها في الملك وقع الطلاق وأما فلا حتى لو طلقها بعد هذا التفريق فانقضت
عدها ثم وجد الأول الشرطين ثم تزوجها فوجب الشرط الآخر وقع عليها المطلق المعلق لوجود
في الملك واليمين لا يبطل بولا الملك على آخر وقال زفر لا تطلق حتى يوجد الأول أيضاً في
الملك اعتباراً بالشرط الثاني لانهما في حكم الطلاق كشيء واحد من حيث لا يقع الطلاق إلا بهما
ولو كان الشرط واحداً لما وقع الطلاق بدون الملك فكذلك هذا ولنا أن حال وجود الشرط الأول
حال البقاء فلا يشترط الملك لاستغناء عنه في حال البقاء وأما اشتراط الملك في وقت
التفريق فالظاهر بقاء الوجود الشرط وفي وقت وجود الشرط أيضاً لينزل الجزاء وبإيهما
حال البقاء وبقاء اليمين بذمة الخائف وهي مسلمة فيكون اليمين باقية بقاءها فلا يشترط
الملك كالنصاب فيشترط عند انعقاد السبب وعند الوجوب لا يفي بينهما وأعلم أن المراد
بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق ولا يقع إلا بهما لا بأحدهما سواء كانا
شرطين متغايرين حقيقة بترك ذات الشرط أو لا بل يكون فعل واحد متعلقاً بشئين
متغايرين متغايرين باعتبارهما والثاني كما مثله وقال ابن جازي وعمره فانت طالق
وان دخلت هذه الدار وهذه الدار ونحوها فانها شرط واحد في الحقيقة لا يوجب جرحها
لوقوعه إلا أن يوجب الوقوع بأحدها فإنه يصدق لأنه نوى ما يمكن تصحيحه بأحد حرفي الشرط
أو تقديم الجزاء على الشرط وفيه تقليظ على نفسه عليهما في قاضيهما ولا يثبت قيام الملك
عند آخرهما عليهما بينهما وأما الأول وهما أن يكونا شرطين متغايرين حقيقة فقد يكون
أحدهما على آخر والجزء مؤخر عنهما وحرف الشرط مكرر نحو أن كلت زيدا وأن كلت عمرا
فانت طالق فلا يقع الطلاق حتى يكتمها على قول محمد ويقع بأحدهما على ما روى عن أبي
يوسف والختم بقوله محمد لأنه عطف شرطاً محضاً على آخر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجزاء
فيتعلق بهما أيضاً بشرط واحد فلا يقع إلا بوجودهما والملك شرط عند آخرهما فيقع
النية بأحدهما على ما ذكرناه قبل ولعقد الجزاء هنا تخوانت طالق أن كلت كذا وأن
شربت كذا يقع الطلاق بأحدهما وجد أولاً وانخلت اليمين عليهما في الخلاصة وقد يكون غير
عطف مع تكرر حرف الشرط والجزء مؤخر نحو أن كلت أن لبست ونحو ذلك قلت فانت طالق
فيقع الطلاق ما لم تلبس ثم تكلمت ثم يبطل فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم عليهما في الخلاصة
والقنية وكذا إذا كان الجزاء مقدماً عليهما في البحر عن المحيط فيكون الآخر شرط الانعقاد
والأول شرط الإخلال فكانه قال لها عند التلبس أن كلت فانت طالق فشرط قيام الملك عند
التلبس لأن اليمين لا ينعقد إلا في الملك ومضافة إليه فإن كانت في ملكه عند التلبس
ينعقد اليمين المعلق على كل وأما قوله لكن المنقول عن لا سيما في أن هذا في العربية
وأما في الفارسية فيقدم المقدم ويؤخر المؤخر وعليه الاعتماد على ما في الخلاصة و
علله في القنية بأنهم لا يريدون به إلا تعليق الجزاء بجملة ما أو بكل واحد منها وهو
لأنهم يريدون به التقليظ على أنفسهم بآيات كثيرة لكن يذكرون الجزاء بعدهما اختصاً
فبحثت انتهى وهذا فيما إذا لم يكن الشرط الثاني مرتباً على الأول عادة فإن كان كذلك
كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو أن كلت أن شربت فانت طالق فإن
أكل ثم شرب يقع الطلاق وإن عكس لا ولو قال أن شربت أن كلت يؤخر الأول

ويعتبر

ويقدم الثاني ومثله بخلافه عموماً ان اجبتك وعكسه على ما في العبر والاصل فيه انتهى
كانا مرتين عرفاً اتمرت كلمة ثم واذ لم يكونا مرتين عرفاً لم يثبت العطف بينهما لا عرفاً ولا ذكراً
فتى اكل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء بأحد الشرطين وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين
مع تكرار حرف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلاناً فتر كل شرط في موضعه
ويكون الاول شرط الانقضاء والثاني شرط الاخلال فلو دخلت ثم كلمت طلقت وان
عكست لا على ما في الفقيه وقال في البدائع لو قال اذا دخلت الدار فانت طالق ان كلمت
فلاناً بشرط قيام الملك عند وجود الشرط الاول لا ينعقد الشرط انقضاء البين كانه
قال عند الدخول ان كلمت فلاناً فانت طالق واليمين لا تنقذ الا في الملك ومضافاً اليه
فان كانت في ملكه عند دخوله الدار صححت اليمين المتعلقة بالكلام فاذا اكلت يقع وان كان
في ملكه عند الدخول بان طلقها وانقضت عزتها ثم دخلت لم يقع التعليق وان كلمت
فلاناً وان طلقها بعد الدخول ثم دخلت وهي في العزقة ثم كلمت فيها طلقت انتهى
وقال في الخلاصة لو قال كل امرأة اترى زوجها فلي طالق وان كلمت فلاناً فكلتم فلاناً ثم تزوج
امراً لا تطلق ولو كلمه ثانياً بعد التزوج تطلق انتهى وهذا بناء على ان الاول شرط
الانقضاء والثاني شرط الاخلال وقال فيها ايضا بعد ورقة لو قال ان كلمت فلاناً
فامرأة طالق وان كلمت فلاناً طلقت بكلام ابها وجد وبطلت اليمين انتهى فظهر منه
ان الشرط الثاني لو ذكر على طريق العطف لم يكن الاول شرط الانقضاء والثاني شرط
الاخلال في صورة توسط الجزاء بل كل واحد منهما شرط الاخلال كما في تقدم الجزاء
على اذكرناه فعلم منه ان في كل صورة يكون الشرط الاول فيها شرط الانقضاء والثاني
شرط الاخلال سواء كان الجزاء مؤثراً او متوسطاً بينهما فلا بد من الملك عند الشرطين
فالله قال المص شرط للوضع وجود الملك عند اخرها لانه انما شرط عند اولها للانقضاء
لا للاخلال والوضع هذا كله في صورة تكرار حرف الشرط وقد يكون بذكر حرف الشرط
والجزء مقدم نحو ان طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا فانه لا يقع الطلاق
حتى يجمع الكل الا ان يوصى بالوضع بكل واحد منها وكذا الواثر الجزاء عنها كذا في الفقيه
وهو المردى عن ابى القاسم الصفار ولو قال زن اذوى سه طلاق اكرسكي بخورد
ومعاً مري كنه وكبوتر دارد قال اكثر المشايخ الكل بشرط واحد كل في الملة المقدمة
وقال محمد بن الفضل كل واحد شرط على صورة ولو قال سكي بخورد ومعاً مري تكسبه
وكبوتر دارد فكل واحد شرط على صورة بلا خلاف على ما في الخلاصة والفقيه وفي
الخلاصة ايضا لا يكتم فلاناً او فلاناً فكل واحد ما جئت وكذا لو قال فلاناً وفلانا
وفيها ايضا من المحيط اذا جئت بالطلاق ان لا يزوق طعاماً ولا شراباً فذوق احدهما
لا يجت قال الفضل يعني في ذلك فان لم تكن له نية فالجواب كما قال في الكتاب انتهى
ثم قال فيها بعد اوداق طلق لا يزوق طعاماً ولا شراباً فذوق احدهما جئت ولو قال
لا اذوق طعاماً ولا شراباً فذوق احدهما لم يجت انتهى فبين كلاميه تناقض فيجوز في
احدهما على وجود النية وفي الآخر على عدمها على ما في مختارات النوازل حيث قال
طلق لا يزوق طعاماً ولا شراباً فذوق احدهما جئت وقيل لا يجت ان نوى الكل وعليه
الفتوى انتهى فالظاهر من جملة هذه انه اذا كرر اذات الشرط بلا عطف فالوضع

يتوقف على وجودها سواء قدم الجزء او اخر عنها او وسط بينهما لكن لا يشترط الاتفاق
والثاني شرط الاغتراب ولا بد من الملك عندها وان كثر بالعطف فان قدم الجزء او
وسط فالووقع يتوقف على احدها وان اخر عنها فالووقع يتوقف عليهما وان لم يكر حرف
الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزء او اخر واو عطف باو فالشرط احدها
ولو عاد حرف النفي فهو على الخلاف المذكور في التواتر وهذه الايمان كلها المنع في بعضها
لشمول العدم وفي بعضها عدم الشمول فالضابط ان كان لاجتماع الامرين فانه يقع
فعدم الشمول والا فشمول العدم كذا قالوا وبطلان تيجز الثلاث قطعية قبل التبريد
قبل التبريد راجع الى الثلاث وقيل الى الطلاق مطلقا وهو الظاهر لان
ابطال تيجز الثلاث لا يحقق بتعليق الثلاث بل بطلان تعليق الطلاق مطلقا واما
اوشنتين او ثلثا لكن المناسب بظاهر التفرع الآتي ارجاعه الى الثلاث ويكنى تاويله
على ما سبق ظهر لك فلو علمت اي الثلاث او مطلق الطلاق بناء على ذكرناه من ان
تيجز الثلاث يبطل تعليق مطلق الطلاق بشرط بان قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة او قال شتين او قال ثلثا ثم تخرجها الى الثلاث بان قال لها انت طالق ثلثا
وهذا الصغير لا بد ان يرجع الى الثلاث وهو ظاهر قبل وجوده اي وجود الشرط المعلق عليه
تم تزويجها بعد التحليل فوجد الشرط بان دخلت الدار لا يقع شيء وقال في يقع المعلق
لانه مطلق غير مقيد بطلاق ملك دون ملك وقد بقي احتمال الوقوع بعد تغيير التواتر
بان تكلمها ثانيا بعد زوج آخر فيبقى اليقين فيبطل الجزء عند وجود الشرط لانه وجد
الملك بعد صحة اليقين وتوسطه في الحل لا يضر كما لا يضر ذوالملك ولما ان الجزء طلق
هذا الملك بدلالة الاحمال لانها هي المانعة عن تحصيل الشرط ان الظاهر عدم ما يحدث من
الملك الجديد بالتمسك ثانيا وكل ما كان مانعا عن الشرط او مانعا عليه فهو الجزء لان اليقين
اما المنع او التحلل وهما عقدت المنع فيكون الجزء طلاق هذا الملك لملك جديد واما
كان الجزء طلاق هذا الملك وقد قامت بتيجز الثلاث بطلان التحلية فلا يبقى اليقين بخلاف
ما اذا علمت الثلاث بشرط ثم تخرج طلقة او طلقتين وانقضت عقدها وتزوجت بزواج آخر
ثم عادت الى الاول ثم وجد الشرط يقع الثلاث بالاتفاق لبقاء الحمل اما عند عدمه فعدم
هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث عنده فبقية الاول باقية من الطلقات واما عند
فلا بد وان وجد الهدم بما دون الثلاث لكن بالدخول في الدار يقع الثلاث كونه ملغيا
بالدخول وتجاوز ما اذا علمت الطلقة الواحدة بالدخول ثم طلقتها شتيق وتزوجت بزواج
آخر ثم عادت الى الاول فبطلت العارية فانه ينزل الجزء المعلق ويثبت الحرية الفليضة بوقوع
الطلقات الثلاث عند عدمه لان ما دون الثلاث ملغى بينهم بزواج آخر فعرفوا بالحرية
الحاصلة بالطلقتين ثم لما نزل الجزء وهو الطلقة الواحدة بانتهى عنه الثلاث وعندها
ينزل الجزء ولم يثبت الحرية الفليضة بل انما يحرم عليه بطلاق واحد لتحقيق عدم ما دون
الثلاث عندها فيعود الى الاول فبطلت الثلاث بالطلقات ولو علمت الثلاث والطلاق بالوحد
بان قال لامته اذا جاءتك فاطمة فاحرقها لا يصح العقر وفي المصباح العقر بالعلم وبه وقع
اذا علمت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل في المهور انتهى بالثبت ما عدا ما لا بد
التي عرفت ان ذلك حصة الذكر ولا يصير به مراحا في المهر ما لم يقع ثم يزوج فلا يزوج

فمعنى الشرط

يشترط الاضطرار كسائر الشروط ولها ان التعليق بالشروط وان كانا عداً لما
لكن له عزيمة الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام الحكم اصلاً اذ لا طريق للوجود
المعرفة مشيئة الله فتفكك البطلان فابويوسف اعتبر الصيغة وهما اعتبر المعنى
ونعم الخلاف في مواضع منها ان اقدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء الله
انت طالق فندمها لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فيما كانا بطلاناً ويقع
عند اوجوب لعدم الفاء فلا يصح تعليقاً فيكون تجزئاً ومنها ان اذ اجمع بين يمينين
بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدت غيره فخران كلف زيد ان شاء الله ينصرف
الى الجملة الاخيرة القرب عند اوجوب كسائر الشروط على ما هو الاصل في امثاله وعندها
ينصرف الى كل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالابقاعين نحو انت طالق وعبدت
ان شاء الله ينصرف الى الكل بالاجماع اما عند اطلاقنا ذكرنا واما عند اوجوب فلو كان الشرط
عنده وهو اذ دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعاً على ما في النهاية ومنها انه يمين عند لا
عندهما حتى لو طلقه لا يخلو بيمين عند ذلك لا عند اطلاقها وذكر ابو يوسف في النوازل انه
لو قال انت طالق اليوم وانه ان شاء الله وان لم يشاء الله فستين فان طلقها وادخلها
اليوم لم يقع الا تلك الواحدة وان لم يطلقها قبل معنى اليوم يقع ثنتان لو وقع المطلق عليه
اعني عدم مشيئة الواحدة اليوم ولم يقيد باليوم فقال انت طالق وادخلها ان شاء الله فستين
ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلا تستأنف واما الثنتان فلا تثنى
ان لم يشاء الله باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله
لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله ثم الخلاف المذكور جار في قوله انت طالق بمشيئة
او بارادته او بحجته او برضاه ولا يقع بها شيء ايضاً لانها اطلاقاً وتعلق بما
لا يوقف عليه وان اضافها الى العبد كان ملكاً منه فيقتصر على المجلس كقولنا ان شاء الله
وان قال باع او بعه او بفضائه او بآذنه او بعلمه او بقدرته يقع في الحال سواء اضافه
الى الله او الى العبد لانه يرد بها التخيير عادة وان قال بحرف اللام يقع في الوجوه كلها
سواء اضافته الى الله او الى العبد لانه يرد بها التخيير عادة للتعليل كانه اوضح وعمل
بقوله انت طالق ادخلك وان قال بحرف في ان اضاف الى الله لا يقع في الوجوه كلها
الا في العلم فانه يقع فيه لانه لا يتعمل بمعنى الشرط فيكون تعليقاً بما لا يوقف عليه
لانه ينكر بمعنى المعلوم فكانه قال انت طالق في معلوم الله اي هذا الطلاق ثابت في
معلوم الله بقى وكذا اي لا يعلق لومات المرة قبل قولها ان شاء الله لان الكلام
قد خرج بالاستثناء وذكر الشرط من ان يكون ايجاباً واذا بطل الايجاب بطل الحكم فان قيل
الايجاب وجد في جياتها والاستثناء بعداً فيكون باطلا لعدم الحمل بالمرح اذا
بطل الاستثناء صح الايجاب فيقع الطلاق قلنا لا نعم ان الموت يبطل الاستثناء بل
انما يبطل الايجاب لو اتصل به بان يموت قبل تمام قوله انت طالق وذلك لان الموت
يبطل للايجاب والاستثناء يبطل اخره ولا منافات بين مبطل ومبطل حتى يظل
احدهما الاخر بخلافه فيلزم ان يبطل بياضه فيرفعه وان مات هو الذي
قبل ان شاء الله يقع الطلاق لانه لم يتصل به الاستثناء فان قيل من اين علم انه اراد
بكله الاستثناء واجب بانه يعلم بقوله قبل ذلك اني اطلق امرائي واستغنى كذا

في الصلابة وفتح القدير وفي انت طالق ثلاثاً الواحدة يقع ثنتان وفي الثنتين يقع
واحدة وفي الاثنتين يقع ثلاث هذه اشروع في بيان الاستثناء وهو على نوعين وضعت
وعرفي والعرفي ما تقدم من التعليق بالمشيئة والوضعي وهو المراد ههنا هو المنع عن دخول
بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها وهذا قالوا انه بيان غير متخلف
في كيفية علمه على ثلثة مذاهب الاول ان العشرة في حكمه على عشرة الاثلاثة مجازين
السبعة والاثلاثة فريضة والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد ثم اخرج منها
ثلاثة قبل الحكم عليها حتى بقيت سبعة ثم حكم على العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الا على سبعة
والثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضع بان السبعة حتى كان موضعها اسمان مفرد وهو
سبعة ومركب وهو عشرة الاثلاثة وليس اختلافهم في ان ما بعد الاصل داخل في حكم العقد
او لا بل هم متفقون في عدم دخول ما بعد الاصل في حكم العقد واما اختلافهم في ان ما بعد
براد الصدر او لا فاصل المذهب الاول ان صدر الكلام يتناول الكل وانه القاع للكل
لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة
فانها ليست على قدر يلزمه الثلاثة للمعارض لا ولا الكلام فيكون الاستثناء عند منصرفاً
في الحكم بمعنى انه يمنع الوقوع لا يقع فيكون من قبيل تخصيص العلة لكنه جازع عند صاحب
هذا المذهب وهو الشافعي وقائل المذهبين الاخيرين ان الاستثناء تصرف في الكلام
يجعله عبارة عما وراء المستثنى وتكلم بالباقي بعد الشئ على ما ذكره مشايخ الحنفية
من ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض يخرج من الاصل
حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الكلام بالعشرة في حق لزوم الثلاثة واجابوا عن الاول
بان الكلام قد سقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه على ما ذهب اليه
الشافعي في الاستثناء ونظير التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون
الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب
العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محمولات اللفظ اذ السبعة لا يصلح
سمي اللفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا يجازي لان اسم العدد خاص في قوله
لا يجمل غيره ولو سلم فالجواز خلاف الاصل فيكون مرجحاً ثم الفرق بينهما ان المذهب الثاني
يبيد حكمه مخالفاً للصدر بطريق الاشارة بخلاف الثالث فانه لا يفيد حكماً مخالفاً
لصدره اصلاً لا اشارة ولا عبارة والمذهب الاول يفيد بطريق العبارة هذا هو
المشهور والتحقيق ان الاستثناء من الاثبات يفيد نفياً في المستثنى ومن النفي
يفيد اثباتاً عند اصحاب المذهب الاول فهم الشافعية بخلاف الحنفية فانهم يقولون
ان الاستثناء لا يثبت في المستثنى شيئاً من النفي والاثبات اصلاً بل هو مسكوت
عنه ومنشأ هذا الخلاف ان اللفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية عند
الشافعية ولا واسطة في الامور الخارجية بين النفي والاثبات وعند الحنفية
موضوعة بازاء الامور الذهنية فيقتصر لها اثبات الواسطة في المستثنى بمعنى ان
الاستثناء انما يدل على مخالفة النسبة الذهنية في المستثنى لا على مخالفة النسبة
الخارجية بل هي مسكوت عنها وتفصيل هذا المذكور في حاشيتنا على المراتب
فاذ عرفت هذا فنقول يصح استثناء البعض من الكل ولا يصح استثناء الكل من الكل

مثل ان طلاق ثلاثا ثلاث لا يربق بعد الاستثناء شيء يصير شككاه وما قاله الفقه
اليه ففي كلامه الاول كما كان يقع الموت وقيل انما لا يصح لانه رجوع عن الاول الرجوع
عن الطلاق باطل وهو منقوض بما ذكره في الوصية ان استثناء الكل باطل مع ان الوصية
يجعل الرجوع وقيل انما لا يصح اذا كان بين اللفظ الاول واما اذا استثنى بغير ذلك اللفظ
فيصح حتى لو قال كل نسائي طواني لا يصح ويطلق كلهن ولو قال كل نسائي طواني
الا ذين وبكره وسلي ولا نساء له غيرها لا تطلق واحدة منهن وذلك ان الاستثناء
نصرف لفظي فيصح فيما يصح فيه اللفظ فلما استثنى الجزء عن الكل صح لفظا وتفصيله
المسئلة في الاصول وفي البرازية ويبطل الاستثناء باربعة بالمشقة وبالزيادة على
المستثنى منه كانت طلاق ثلاثا الا اربعا وبالمساوات وباستثناء بعض الطلاق نحو
انت طاني الا نصفها ثم ذكر في آخر ما يبطل به الاستثناء اعني الفاضل حيث قال ان
طلاق ثلاثا وثلاثا ان شاء الله او ثلاثا واحدة ان شاء الله بطل الاستثناء عند الامام
ولو قال واحدة وثلاثا ان شاء الله لا يبطل عند الكل ان دخلت هذه المراتب دخلت
هذه المراتب فبطلت واحدة واحدة فالتعاسر عدم الحذف حتى يدخل ظنين فيها وفي
الاستثناء بحيث بدخلة واحدة ويجعل الثاني تكرار واعادة ولما كان يقول لوصول
الثاني تكرار الزم ثبوت الجزئية حاله على قول الامام وبصير الثاني فاصلا كما في انت حر
وخر ان شاء الله ويجاب بان قوله وخر بالواو تكرار معنى لا لفظا لانه عطف على الاول
ولا يعطف الشيء على نفسه والبر في هذا الباب الى اللفظ فاذا انتهى التكرار لفظا كان
الثاني حشا فصار فاصلا وفيما نحن فيه الثاني غير مطوف على الاول فامكن جعل الثاني
تكرارا فكنا واحدا معنى فلا يفضل ونظيره قوله حررت ان شاء الله وفيه لا يعتق
ولا يكون فاصلا انتهى فان قيل لو قال انت طاني ثلاثا باينة او واحدة او ثلاثا البتة
او واحدة يقع شتان وباينة وابينة لا يكون فاصلا مع انه مشهور كما في قوله وخر
حتى وقع شتان رجعتان اوجب بانه محمول على التاكيد لاختلاف اللفظ وان لم يؤد
بمعنى زائد بخلاف ثلاثا وثلاثا ونحو لا اتحاد اللفظ كما لم يكن تكرار احضا ولا
صفة وهي تذكر لتاكيد الموصوف حتى لم يفضل في انت طاني باين ان دخلت الدار كما
في البرازية ثم قال الاصل ههنا ان المستثنى اذا وصف بما يليق بالمستثنى بطل
المستثنى ويبطل بطلان المستثنى وان كانت يليق بالمستثنى منه لا غير قبل جعل
وصفاله حتى يثبت بثبوت تصحيحها بقدر ان كان وقيل يجعل وصفا لكل تحققت
للمجانسة بين المستثنى والمستثنى منه لانه الاصل ظاهر وان ذكر وصفا يليق بهما قبل
يجعل وصفا لكل تحقيقا للمجانسة بين المستثنى والمستثنى منه لانه الاصل وقيل يجعل
وصفا للمستثنى منه لا غير لانه لو جعل للمستثنى بطل هذا اذا ذكر وصفا زائدا وان ذكر
وصفا اصليا لا يعتبر اصلا ويجعل ذكره ولا ذكره سواء سياتي انت طاني شتين
الا واحدة باينة او لا ولا يصح باينة تطلق واحدة رجعية لانه لا يصلح صفة للمستثنى
منه لا يقال طلقنا باين وصلى صفة للمستثنى فيبطل بطلانه ولو قال انت طاني
شتين البتة الا واحدة تقع واحدة باينة لصلحية الوصف للمستثنى منه يقال
تطلقتين البتة فجعل صفة له واستثنى واحدة منهما فوقع واحدة باينة وكذا ان طاني

شتين الا واحدة البتة يقع واحدة باينة لان البتة لا يصلح صفة للمستثنى لعدم
وتصل صفة للمستثنى منه فجعل صفة لكل او المستثنى منه كانه قال شتين البتة الا واحدة
ولو قال انت طاني ثلاثا البتة او واحدة او انت طاني ثلاثا باينة الا واحدة يقع
رجعية لان كلامهما وصف اصل للثلاث لا يوجد به ونهما فلا يفيد كما ما افاد
الطلاق فلا يعتبر ضا وكانه قال انت طاني ثلاثا او واحدة **باب طلاق المريض**
الحالة التي يصير بها الرجل قبيد الرجل خارج مخرج الغالب ولا حكم الغراب كما ثبت من جانب
الرجل يثبت من جانب المرأة ايضا كما اذا ارتدت في مرضها فانه يرضى كذا في العناية
فارا بالطلاق الطلاق الحاصل في حالة تقربه الى الهلاك يسمى طلاق الغراب لفراره عن
حق الزوجة لان قصده حرمانها من الارث ولا ينفذ تبرعه فيها الا من انكح عطف
على ما قبله وقوله ما يغلب فيها الهلاك خبر للبداهة السابق والمراد بما يغلب انهم من
المريض وغيره من الحالة المهلكة على ما سيظهر كمن يمنعه عن اقامة مصالحه خارج
البيت وان امكنه القيام في البيت على ما في الزيلعي كمن يفقيه عن الايمان الى المسجد وغير
السوق عن الايمان الى مكانه كذا في البحر واما من يقضي حواجبه في خارج البيت وهو
يشك في لا يكون فاما لان الاصل قل ما يخلو عنه كذا في الزيلعي وسيصح به في الكتاب
وقيل المريض من لا يقدر على اداء الصلوة جالسا وقيل من لا يقدر ان يقوم الا ان يقفه
غيره وقيل من لا يقدر على المشي الا ان يهاذي بين اثنين وقيل اذا تحفظ ثلاث خطوات
من غير ان يستعين بغيره فهو صحيح والا فهو مريض والقصيح ما ذكره المصنف ثم اذكر
في حق الرجل واما في حق المرأة فيعتبر عجزها عن القيام بمصالحها داخل البيت على ما
صرح به في البرازية وتفصيله في طلاق المريض من العمدى والفصولين ومبارزة
عطف على قوله مرض رجلا اى في الحرب وعن نوح ان المبارزة كالصحيح وتقديره
ليقتل في قصاص ودجم او اكسرت سفينته وبقى على لوح وقيل ان من قدم لقصاص
كالصحيح لانه العفو عن القصاص منه وباليه بخلاف الرجوع واختلعت في المسلول
والفروج والمقعد فقال محمد بن سلمة ان كان لا يرجي برؤيه بالندوى فكالمريض ولا
فكالصحيح وعن الهندي ان كان يزدد ابدافكا لمريض وان كان يزدد مرة وقيل ان
فكالصحيح وفي الدخيرة ان لم يزدد فكالصحيح وعليه فوقع محمد والشهيد فلو بان امرأة
بان طلقها طلقة باينة او ثلاثا او قال باعته ام امرأتى او جهتها فبطلت بالابانة لانه
لو طلقها رجعتا ورثت منه ما دامت في العدة لكن لا باعتبار الغراب بل باعتبار ان
حكم النكاح باق من كل وجه علمي في الزيلعي والعناية والمراد بالابانة بغير رضاها لانه لو
ابانها في تلك الحالة بطلت لانه لا يثبت منه على ما سياتي وهو تلك الحالة ثم مات عليها
اى على تلك الحالة لانه لو لم يمت عليها بان ابانها في تلك الحالة ثم صرع منها ثم مات
لا يثبت بذلك السبب وبغير بان مات في تلك الحالة بغير ذلك المرض وفيه ظوف
علمي بان هو يقول ان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب آخر
علمنا ان مرضه لم يكن مرض الموت قلنا الموت انقل بمرضه حيث لم يقع حتى مات
وفد يكون الموت سببا فلم يثبت ان مرضه لم يكن مرض الموت وان صرعها لم يعلق
بما له وهو في العدة لانه لو مات بعد انقضاء العدة لا يثبت منه ورثت ان كانت

من ترث والايمان كانت كتابية او امة لا ترث وهذا عندنا وقال الشافعي في الجديد بان
المندرا بها لا ترث قبل النقصاء عدتها ولا بعد انقضائها لان سبب ارثها منه هي
الزوجية وقد بطلت بالطلاق قبل الموت فصار كما لو طلقها قبل الدخول وفي الحقيقة
ولما ان الزوجية سبب ارثها منه في مرضه وهو قصد ابطاله بالطلاق فيخرج عليه
قصر تاخير عمل الطلاق وهو الحرمان عن الارث الى زمان انقضائه العدة وفيها القصر
عنها ولا يخفى عليك ان هذا من قبيل تخصيص العلة والمخلص معروف في الاصول فان قيل
لو كان بسبب تاخير العمل دفع الضرر عنها وجبان بسبب في ذلك المصلحة وغيرها وما
قبل انقضائه العدة وما بعد قلنا تورثها منه بعد وقوع الطلاق انما يصح اذا امكن
تاخير عمل الطلاق ليكون النكاح قائما او امنا امكن ذلك الى زمان انقضائه العدة لان
النكاح باق في العدة في حق بعض الاثارة من حرمة الزوج والخروج ونكاح الاخ ونكاح
الرابعة سواها فجاز ان يبقى في حق ارثها منه دفع الضرر عنها بخلاف غير المصلحة
وما بعد انقضائه العدة لان التاخير غير ممكن لعدم بقاء النكاح اصله وتختلف ما
لومات المرأة في تلك الحالة في العدة حيث لا يرث الزوج منها لانه رضى بمرمته عن الارث
منها حيث اقدم على طلاقها ولانه لم يكن النكاح قائما بوجه لا نقطاعه بموتها ولانه
لم يتعلق حقه بها بعد الطلاق لانه مريض وهي صحيحة وكذا اي ترث هي منه لو طلت
طلقة رجعية وطلقها ثلاثا لان الرعي لا يزيل النكاح فلم يكن بسؤالها راضية
ببطلان حقها ومباعدة قبلت ابنه بشهوة يعني اذا اباها في تلك الحالة فضاوت
ابن زوجها بالحجاء والقبلة ورثت منه لانها بالمطاعة ما بطلت اهلية الارث
لان المحرمية لا ينافي الارث ولو اباها وهو محصور وفي صف القتال او محبوس
لقصاص ودم او يقد على القيام بمصالحه خارج البيت كنه مشكك او محبوس لا ترث
لان الغالب فيها الصحة والسلامة لان الحصن لدفع ثاس العدو وكذا المنفعة فلا ترث
به حكم الفرار وكذا المحتلعة اي لا ترث منه وان ماتت في عدتها لانها راضية بابطال
حقها وتأخير عمل الطلاق انما هو لحقها على ما ذكرناه ونخبره بخلاف البلوغ او العتق
او تقويض الطلاق اليها او الجب والعنة اخذت نفسها انما لا ترث هي منه لما مر
انها راضية بابطال حقها ومن طلقت ثلاثا بامرها لما مر ايضا وبغير امرها لم ترث
وقال زفريرث هي لانه قصد الفرار حين وقع في المرض وقدمت وهي في العدة قلنا
المرض اذا تقبض به فاذ ومن ارثت بعد ما اباها ثم سلمت وقدمت الزوج بتلك
الحالة وهي في العدة لانها بالردة بطلت اهلية الارث ولا بقاء له بدون اهلية
وكذا لا ترث مفرقة بسبب الجب والعنة او خيار البلوغ والعتق لما ذكرناه ولما طلت
المرأة ذلك امر الفرقة بسبب الاشياء المذكورة وهي مريضة لا تقدر على القيام
بمصالح بيتها اي لا تقدر دها وبنتها ثم ماتت وهي في العدة اي عدة تلك الفرقة ولما
اي ورث الزوج منها لان حكم الفرار كما ثبت من جانب الزوج كذلك ثبت من جانب
الزوجة على ما قدمناه ولو اباها بامرها في مرضه او تصاد قائما اي اباها كانت
حصلت في صحته ومضت العدة ثم اوصى الزوج لها او ارثت من غيرها اي تلك المرأة

الاقل

الاقل من ارثها وتما اوصى او اقر الزوج هذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد في المسئلة
الثانية يصح وصيته واقراره قلنا جميع ما اوصى او اقر وهو قول زفرير في المسئلة
الاول لان الميراث لما جلت بسؤالها زال المانع من صحة اقراره والوصية ووصفها
في المسئلة الثانية انما لما تصاد قاعلي الطلاق وانقضائه العدة صارت اجبة عنه
فاندمت تمة ارثا والزوج الزوجة على سائر الورثة او تيمانه تقبل ثمنها او طلقا
ويجوز وضع النكاح فيها بخلاف المسئلة الاولى لان العدة باقية وهي سبب التهمة
والحكم يدار على دليل التهمة فلا يصح اقراره ووصيته ولهذا لا يجوز اقراره ووصيته
لمنكوحته وذوي قرابته ولا عدة في المسئلة الثانية ولا يفيح في المسئلة ان التهمة
قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب اقراره والوصية عليها فيرضيها
والزوجان قد يتوصفان على اقراره بالفرقة وانقضائه العدة ليصن بماله زيادة
على ارثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمه في قدر الميراث ضمنها ولا
مواضعة عادة في حق الزكات والزوج والشهادة ولا تهمه في حق هذه الاحكام
وان علق الطلاق بفعل اجبي بان قال اذا دخل فلان الدار فانت طالق او محي
الوقت بان قال اذا جاء رجب فانت طالق فوجد الشرط فان كان التعليق و
الشرط في مرضه ورثت بحكم الفرار وان كان احدى اى التعليق والاضافة للعهد
في الصحة والشرط في المرض لا ترث وقال زفريرث لان التعليق بالشرط ينزل عنه
وجود الشرط كالمنجز فكان تطبيقا بعد تعليق حقها بماله ولنا انه كالمنجز عنده
مكرا لا قصد احق لو وجد الشرط وهو محبوس يقع ولو كان قصدا لما وقع لعدم قصد
منه ولو طلق طلاقا امرته بشرط ثم طلق ان لا يطلق امرته ثم وجد الشرط لا يرث
فلو كان تطبيقا قصدا لمحت فاذا لم يكن عن قصد لم يكن متعديا والفرار بالتعدي وان علق
بفعل نفسه سواء كان فعله مما لا بد منه او لا وهما اي التعليق والشرط في المرض والشرط
نقط ورثت لانه تصاد قاصدا باطلان حقها بالتعليق والشرط او بالشرط ووجه فان قيل
ينبغي ان لا يكون قارا في فعله الذي لا بد له منه اجيب بان الاضطراب في جانب القائل
لا ينبغي الضمان لمن اضطرت الى اكل مال الغير او قتل الجمل الضائل عليه وبانه وان كان مضطرا
في الفعل ولكنه ليس بمضطر في التعليق ومنه علم انه لو قال في صحته ان لم يخرج من هذه
القرية فامرتي طالق ثلاثا ولم يخرج منها حتى ماتت فيها فامرته تطلق ثلاثا قبل موته
لتحق الشرط قبل موته ورثت منه لان الشرط اعني عدم الخروج تحقق في مرضه ومنه
دفع الطلاق في مرضه ومنه لان قبيل الموت وقت مرض الموت بهذه المسئلة وقعة الفري
ولومات المرأة والحالة هذه لا يرث الزوج منها لانه اباها في مرضه موته فيجوز
بالحرمان وبقاء العدة غير مقيد لا تقطاع حق الزوجية باليمين التامة وكذا اي
ترث لو علق بفعلها ولا بد لها منه دها في مرضه كاكل الطعام وصلوة العرف
لانها مضطرة في المباشرة لان لها في الاستماع خوف الهلاك في الدنيا او في الآخرة
ولا رضا مع الاضطراب وكذا اي ترث لو كانت الشرط سقط فيه اي في المرض خلافا
لحمد وزفرير قال لا ترث منه لانه حين علق الطلاق بفعلها لم يكن في مالها
حق فلا يثمم بالعقد الى الفرار ولم يوجد بعد ذلك منه صنع غاية ما في الباب

ان يعدم رضائها او فعلها باعتبار انها لا تجزئته بذا فيكون هذا كالتعلق بفعل اجنبي
او بوجع الشهوة وقد تقدم ان هناك لا تراث اذا كان التعلق في القيمة فكذلك ههنا المات
الزوج لم يباشر العلة ولا الشرط في مرضه فلا يكون قاررا ولا يوجب واي يوصفان الزوج بالباطل
الى جعل فعلها الذي لا بد لها منه علة لا سقطا حقا فينتقل الفعل اليه كأنها الله كذا كذا
وان كان لها منه بد لا تراث على كل حال اي حال وجودها في المرض وحال وجود الشرط فينقل
لانها رخصت بالشرط والرضا به يكون رضا بالشرط فان قيل لا نسلم ذلك فان اصررت على
اذا قال صاحب ان ضربته فهو حر فضره عتق وللضارب ولاية تعين الحاكم مع ان اصرار
ضربه باختياره فلم يجعل ذلك منه رضى اجيب بان حكم الفرار ثبت على خلاف القياس باجماع
الصحابه لشبهة العدم وان فيبطل حكمه ايضا بشبهة الرضا ولا كذلك حكم الثقات وقد وجد
ههنا شبهة رضى المرأة فكل ذلك نفي حكم الفرار وان قد فيها ولا ينع وهو رضى في وقت
القدف والمعان ودرت بالاتفاق وكذا اي ودرت لو كانت العقد في القيمة والمعان في
المرض هذا عند حاضره فالحمد قال لا تراث لان الطلاق قائما يقع بغيرها وانما ان الزوج
لانه اخر الماديين فيكون اخر الماديين فان قيل الفرقة انما يقع بقضاء القاضي عندنا فكان
القضاء اخر الماديين اجيب بان الثقات شهادة عندنا على ما سياتي والحكم ابدان ثبت بالشهادة
لا بالقضاء ووجه قولها ان الفرقة وان كانت تقع بغيرها الا انها مضطرة في ذلك لا يستفاد
الفرار عن نفسها فكان ملحقا بفعل المرأة الذي لا بد لها منه وقد تقدم الوجه فيه وان الى
اي الزوج منها وباتت به اي بسبب الايلاء فان كانا في المرض ودرت لان العقد الى الفرار
قد تحقق منه في حال مرضه وان كان الايلاء في القيمة لا لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق
بمضى اربعة اشهر قال عن اجماع فيكون ملحقا بالتعلق بجمي الوقت وهو لا تراث فيه على اذكاره
من ان الملحق بالشرط كالمخرج عن حكم لا قصد فلا يكون تنديدا والفرار بالمرضى في الذي
تثبت في جميع الوجوه اي سواء كان الطلاق بسببها او لا وسواء كان التعلق بفعلها او بغيرها
وسواء كان الفعل مما لها فيه بد او لم يكن ان مات الزوج وهو في العدة ببقاء الملك لان الرضى
لا ينيل النكاح حتى يحل الرضى فكان السبب قائما والى وان لم يكن في العدة لا تراث لزال
الملك بالكلية **باب الرجعة لما كانت الرجعة متاخرة عن الطلاق طبعها**
اخره وصفا لتاسبا لوضع الطبع وهي في العدة مصدر يرجع بفتح الراء وكسرهما والفتح اضم
وفي الشريعة استدامة النكاح القائم في العدة اي بقاء النكاح على ما كان مادامت في العدة
لان النكاح قائم لان العدة تنقضي وتبطلت احدى ردة عن اي طهر حتى الرجعة لان يكون لها
اولا جنى حتى فيكون البطل اولى لانها ليس لها ان تنس البتة ولا الاجنبي ان يزوجها مادام
حقه باقيا وانما اشترطت العدة لان بعد انقضائها لا يمتنع بقاءه ولا له حتى يلهو والاجنبي
فيها سواء وقوله في العدة متعلق بالاستدامة اشادة الى هذا الشرط ولها شرط آخر
اشارة اليها بقوله في طلقها مادون ثلاث ان لا رجعة بعد الثلاث بصريح الطلاق فاد
بالثلاث الاول من كتاباته اعني قوله اعتمدت واستبدرت رجلك وانت واضع اذ لا رجعة
بغير هذه الالفاظ لان الواقع بغيرها باين ولا رجعة بعدا البيسورة لزال الملك ولم يصب
بضرب من الشرع لان الموصوف بها باين ولا رجعة في البايين ولم يكن بمقابلته حال لان
ما يقابل المال باين وبعد هذه الشروط فله ان يراجع فان وصلت ابنته لقوله تعالى

فاسكن من بمرور من غير فصل بين الراضية وغيرها ومعنى اسكنك هو الا بقاء على مكان
وهو معنى الرجعة وقوله مادامت في العدة اشادة الى اشتراط العدة والرجعة ولا حاجة
الى ذكره بعد قوله في العدة في اول الباب ثم تشرع في بيان ما به الرجعة من القول والفعل ولا
خلاف في جوازها بالقول وفي جوازها بالفعل خلافا لما سياتي بقوله لا رجعتك
او كذا ان كان في جفرتها او رجعت امرأتى ان كان في غيبتها بشرط الا عدم وكذلك
قوله رد ذلك او مسكنك او بفعل يوجب حرمة المصاهرة من وطئ ومتى يشترط في
من القبلة والنظر يشترط الى فرجها الداخل على ما في الكفاية والنظر الى دبرها ليس برجعة
على ما في كمال الدراية وكذا النظر الى سائر بدنها والمشرط بها بغير شهوة وانصرفت في الوطن
في الدبر قبل ان ليس برجعة ومثل ان رجعة وعليه الفتوى على ما في الزيلعي وقال الشافعي
لا تقع الرجعة الا بالقول مع العدة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح لثبوت الحلل
بها وابتداء النكاح لا يصح بالوطئ ودواعيه فكذلك هذا قلنا هي عبارة عن استدامة
النكاح على ما مر والفعل متى يقع دليل على استدامة كما في اسقاط الخيارد فان كان
جارية على انه بالخيار ثلاثة ايام ثم وطئها في وقت الخيار يسقط الخيار والا فمحل المدونة
بمقتضى النكاح فيصح ان يقع دليل على استدامة منه بخلاف الحس والنظر بغير شهوة لانه قد
يجل بدو النكاح كما في القابلة والطبيب والشاهد في الزنا اذا احتاج الى عمل الشهادة
والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المسكنين والزواج يسكنها في العدة ولو كان النظر اليه
رجعة لطلقها بحد يدا فيطول عليها العدة وفيه ضربها فلا يجوز من احد الجانبين
فوقيلته اولسته او نظرت الى ذكره يشترط وعلم الزوج ذلك وتركها حتى فعلت ذلك
فهي رجعة عندنا فيجرح محمد على ما قاله الامام الشافعي وشيخ الاسلام اعتبارا بالمصاهرة وليس
برجعة عندنا فيكون لان الرجعة انما يكون من جانب الزوج ولها ان فعل الزوج انما جعل
رجعة محالة على المحل فيستوى فيه الرجل والمرأة ولهذا الواد خلت وجهه في فرجها وهو
ان لم يكون رجعة ولو اذكر الزوج انها فعلته يشترط فشهدوا بها لا يقبل على ما في المبسوط
لان الشهوة لا يمكن اثباتها باينة وتقبل على ما في الجامع ولو تزوج المطلقة طلاقا رجوعيا
يصير رجعا عند محمد ويصير لغيره عندنا فيجرح وعن ابي يوسف فيه روايتان والختم دقيل محمد
عليهما في القلاصة وعليه الفتوى على ما في ابينا بيع كذا ذكره في البحر وقال وعلم منه ان اخذ
النكاح والتمزوج قد يستعار للرجعة يعني ان الرجعة في هذه المسئلة بالقول لا بالفعل
وهل يستعار لفعل الرجعة النكاح فقد ذكر في الخلاصة انه لو طلق امرأة ثم قال ان رجعتها
فهي بائن ثلاثا فانقضت عدتها فزوجها لم تطلق ولو كان الطلاق بائنا تطلق
انسي وعلمه في المحيط بانها لما لم تكن محلا لتصرف الى النكاح بما زاعق ان انما
انصرف اللفظ الى حقيقة وقت التعلق وانصرف اليها لا يصير بدو مجازا والامام
بما زاعق لوطيها رجعا ثم جرح واجمعها بفعل او قول قيل لا يصح بهما وقيل يصح بهما
وقيل يصح بالفعل دون القول كذا في القنية واقتصر في البزانية على القول لا بغيره رجعة
في البحر بان المحض مؤاخذة بفعاله دون اقواله ونزيب الاستهاد عليها بان يقول
لا شئ من المسلمين اشهد واعلى اني قد رجعت امرأتى وان لم يشهد صحت رجعة وقد
الشافعي ومالك انها لا تقع بدون الاستهاد لقوله تعالى فانما بلغن باطنهن فاسكنوهن

بمعروفها وقهرهن بمعرف واشهدوا ذوقهم ولا مرد لا يجاب ولكن اطلاق النكاح
 الواردة في الرجعة عن قيد الاشهاد كقولهم قد فاسكوهن بمعرف وبمولتهن لم يزوج
 وفلا جناح عليهما ان يتراجعا ولان الرجعة استدانة النكاح على ما تقدم والاستدانة
 انما هي حال البقاء والشهادة ليست بشرط في النكاح حال البقاء بالا اتفاق فكانت كالنكاح
 في الابد وان الشهادة عليه ليست بشرط كونه حالة البقاء الا انها مستحقة للاحتياط
 كيلا يجري التناكر فيها وما تلوه محمول على الاستحباب وضاللتكم وتنب ايضا اعلامها
 اى الرجعة بها اى المرأة لانه لو لم يعلمها لربما تزوجت باخر بعد انقضاء عدتها على زعم
 عدم الرجعة من الزوج ويطلبها الزوج الثاني فوقع في الخطأ وكذا الزوج الاول الزك
 الا علام ويترك بينهما وبين الزوج الثاني سواء دخل بها او لم يعلمها قاله الحاکم الشهيد
 ولو لم يعلمها لصحت لانها استدانة النكاح القائم وليست بانشاء فكان الزوج
 بالرجعة منقرا في حال صحته ونقصه لا انسان في حال صحته يتوقف على علم الغير والمراجعة
 ويشهد على رجعتها ويعلمها فان لم يشهدوا واشهد ولم يعلمها كان نكاحا فالفالسة ولو قال الزوج
 بعد انقضاء العدة كنت راجعتك فيها اى في العدة فصدقته صحت لان بقاءه في الزوجين
 يثبت النكاح فالرجعة اولى والا اى وان لم تصدقه فلا يثبت الرجعة لان الزوج يرضى ما
 لا يملك انشاؤه في الحال وهو ينكره فالقول قولها بلا يمين عليها عند ابرح فلا فاعلم بخلافه
 ما اذا كانت العدة باقية حيث يكون القول فيها قوله لانه ادعى ما يملك انشاؤه في الحال
 فلا يكون مثمرا فيه كالمكيل بالبيع اذا قال بعته من فلان فانه يصح في مثل الغزل لابن
 ولو قال راجعتك فيها اى في العدة فقالت متصدقة بكلامه لانها لو قالت ذلك منفصلا
 بعد المكث لصحة الرجعة بالاتفاق بحجة له انقضت عدتي فالقول قولها ولا تنفع الرجعة
 عند ابرح فلا فاعلم لان عدتها باقية ظاهرا الى ان تحبذ انقضائها وقد كانت الرجعة ذائعة
 قبل اخبرها بانقضائها فكانت واحدة في العدة فتصح لامحالة كالقول قولها طلقك فقالت
 بحجة له قد انقضت عدتي وقع الطلاق على ابرح على ما في الخلاصة عن الامام السرخسي
 ولا يبرح ان الرجعة صادقة حاله الا نقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء وقد
 اخبرته بذلك والاخبار يقتضي سبق الخبر عنه ولا دليل على مفاد معين فيجل على ابرح
 الاحوال وهو طلق قول الزوج واذا صادفت حاله الا نقضاء لا تكون معتبرة ومثله الطلاق
 خلافة ايضا ولو سلم انها اتفاقية كمن الطلاق في بيعه باقراره بجدا لا نقضاء لعدم التهمة
 والمراجعة لا يثبت به التهمة وان قال زوج الامة بعد العدة كنت راجعت فيها صدقته
 سيدها وكذبته الامة فالقول لها اى الامة عنده ابرح وعندها للسيد لان منافع البضع
 مملوكة له بعد انقضاء العدة فكان الاقرار بها للزوج اقرا بما هو خالص حقه لا مرد له فكان
 كالاقراء بانه زوج امته من فلان ولا يبرح ان صحة الرجعة وعدمها يثبت على بقاء العدة
 وعدمه وكل ما هو كذلك يثبت على قول من يكون القول قوله في ذلك كونه امينا والقول قول
 قولها حكم الرجعة يثبت على قولها وبصدقه الزوج في الرجعة لم يبرح قوله في منافع البضع
 فلا يكون اقرا بما هو خالص حقه بخلافه الاقرار بزوج امته فانه اقرا بذلك وفيه
 اعني صدقته الامة وكذبته سيدها فالقول للسيد اتفاقا في الصحيح انما عندها فلان
 منافع البضع خالص حقه والزوج يدعيها عليه وهو ينكره والقول للمكر وانما عنده فلا فاعلم

منقضية

منقضية العدة في الحال بالا اتفاق وبالا نقضاء يظهر ملك المتعة للمولى وهي متعلمة فلا
 قولها في خلاف الوجه الا ول لان المولى بالتصديق مقرب قيام العدة عند الرجعة ولا يظهر
 ملكه مع العدة وان قال لا جعلت فقالت صدقت عدتي والى المولى والزوج فالقول لها لا اتفاق
 فلا تنفع الرجعة الا اذا برهن الزوج عليها لانه نور دعواه بالتيقن واذا اظهرت من المحض الاخر
 اى المحض الثالثة لعمرة اى بتمام عشرة ايام انقضت الرجعة وان لم تنقض لان المحض
 لا يزيد على العشرة فخرج كما انقطع لتمام عشرة خرجت من المحض فانقضت العدة وانقضت
 الرجعة وان انقطع لاقول من العشرة لا تنقطع الرجعة ماله فتنقض ولو لبسوا الحمار كلها لا تنقض
 حتى تنقض بقاء آخر او يتيم لاحتمال نجاسته او يمضي عليها وقت صلوة او يتيم وتصل ويغنى
 بعد تنقطع بالتيقن وان لم تنقض لان في ابدان العشرة فجل عود الدم فلا بد من ان يقتصد
 الا انقطاع بشئ من احكام الطهارات وذلك بالاغتسال لانه يجل لها به القراءة ودخول
 المسجد والصلوة وغيرها او يمضي عليها ادى وقت صلوة اى قد رما بقدره على اغتسال
 والخروج او على التيمم والصلوة لانه اذا مضى عليها هذه المدة صادت الصلوة دينيا في ذمتها
 وهو من احكام الطهارات وفي الكفاية يخرج من الانقطاع اتفاقا وان كان لا قبل عشرة
 ايام ويحل قربانها وان تورع عود الدم لان العياس ان لا يعتبر الموهوم اصلا ولا يبرح من
 المحقق الا ان انا تركناه في المسئلة استحسانا بالاشرف في الكفاية على الاصل ولان
 الامارة الزائفة من الغسل ومضى وقت صلوة متعذرة في حقها فلا تعتبر ولو اغتسلت
 ونسيت اقل من عضو انقضت الرجعة وان نسيت عضو لا تنقطع استحسانا والقبال
 في العضو الكامل ان تنقطع الرجعة لانها غسلت اكثر وله حكم الكل وفي العضو الناقص ان
 تبقى الرجعة ايضا لان حكم الحدث لا يتجزأ ولا كالا لا يتجزأ فثبتت على ما كان قبل
 الاغتسال وفي المبسوط العضو وماده سواء غير ان استحسن الفرق ولم يذكر موضع التيقن
 والاستحسان فقبل موضعها العضو الكامل عند ابي يوسف ومادونه عند محمد ثم روجه
 الاستحسان وهو الفرق بينهما ان مادون العضو يتساوى اليه الجفاف لقلة فلو يبق
 بعد وصول الماء اليه فقلنا بالا انقطاع احتياط ولا يحل لها الزوج بزواج اخر حتى
 تنقض احتياطيا ايضا بخلاف العضو الكامل لانه لا يتساوى اليه الجفاف فلام يكن مبيلا
 علم انه لم يصل اليه الماء لعدم الغفلة عنه عادة فلا تنقطع الرجعة وكل من المنقضية
 والا يستشاق كالاقل في ظاهر الرواية عن ابي يوسف وبه قال محمد احتياط لان في فضيلتها
 اخلاف فانها ستان في الغسل عند مالك والشافعي فكان الاحتياط في انقطاع الرجعة
 بخلاف غيرها من الاعضاء اذ لا خلاف لاحد في فضيلته وفي رواية اخرى عن ابي يوسف
 كتمام العضو فلا تنقطع الرجعة لبقاء حكم الحيض كونهما فضيلتين في الجناية ولو طلق حاملا
 او من ولدت منه وانكر وطشها له اى لذلك الزوج ان يراجع لان الحمل متى ظهر في ثوبه يبرح
 ان يكون منه بان ولدت لستة اشهر فصاعدا من يوم الزواج لان وضع المسئلة في ذلك
 جعل الحمل منه لقوله عليه السلام الولد للفراش فكان ذلك دليل القطع منه وكذا لو ولد
 منه اى في عصمته في مرق وتصور ان يكون منه بان ولدت لستة اشهر فصاعدا من يوم
 التزوج كما جعل منه ويثبت نسب منه في الموضعين فينا كذا الملك والطلاق والملك
 المتأكد يعقب الرجعة ويظل زعمه بتكذيب الشرع حتى يثبت به الاحصان مع شبهة تظليل

المعقوبة عنده فهذا الولي فان قيل ثبوت النسب بطريق الدلالة وانكاره بقوله
لم اجامعها صريح والصريح فوق الدلالة قلنا نعم الا ان دلالة الشارع اخرى من
صريح العيب فيعمل بها فان قيل انه قد اقر بقوله لم اجامعها بسقوط حتى يستحق له
وتكذيب الشارع لا يرد كالموافقين في بغيره لا سنان ثم اشتراها منه ثم استحققت
من بدم ثم وصلت اليه بسبب من الاسباب فيؤمر بتسليمها الى المقر له وان كان مكذبا
بشرعا بالحكم المستحق ثم بصحة الاستقلال اليه اجيب بانه لم يتعلق باقراره هنا حتى يبرهن
والواجب للرجعة وهو الطلاق بعد الدخول ثابت فترتب عليه الحكم بثبوت الحق
وانتفاء المانع بخلاف المستشهد به فان المانع منه موجود وهو تعلق حتى الغيبة
وان طلق من خلافها وانكر وطئها فليس له ان يراجع لان تأكد الملك بالوطئ وقد كان
فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه فان قيل قد صار مكذبا بشرعا لوجب كمال المهر
بهذا الطلاق قلنا منع لان تأكد المهر المستحق يثبت على تسليم المبدل وقد ورد ذلك
بالخلق العيصية والتسليم لا يستلزم قبضه اعنى الوطئ والتكذيب يثبت على القبض
لحصول التاكيد بخلاف المسئلة الاولى لان الحمل يثبت بالنسب منه يستلزم قبض المبدل
اليه فيؤكد الملك فان راجعها يعني اذا ولد بها ثم طلقها وانكر وطئها ثم راجعها
ثم ولدت بعد هذه الرجعة لا قل من عامين من وقت الطلاق يوم تمت الرجعة الثانية
لانه لما ثبت النسب منه لمحي الولد منها لا قل من سنتين وهي معتدة لم تقر بانقضاء
عدها ظهر ان صار واطشا قبل الطلاق فتأكد الملك في البضع والطلاق في الملك
الميتأكد بعبء الرجعة وانما لم يحمل واطشا بعد الطلاق لانه على هذا التقدير يزيل الملك
بفرض الطلاق لعدم الوطئ قبل الطلاق فيجوز عليه الوطئ كونه اجنبية فلم يرد
في الورقة العظيمة بخلاف ما اذا حمل واطشا قبله لان الازم فيه وقوعه في الكذب وهو
اهون من الزنا ولو قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدا ثم اخر من بطن اخر
بان ولدت باكثر من سنة اشهد وان كان اكثر من سنتين اذا لم يقر بانقضاء العدة بعد
رجعة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجب العدة فيكون الولد الثاني من
علقو حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير راجعا اما اذا كانت الاول
من بطن واحد لا يثبت الرجعة لان علقو الولد الثاني كان مادنا مع الولد الاول
لا يبعد وان قال كلما ولدت فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة قلنا
والثالث رجعة وتم الطلقات الثلاث بولادة الثالث وعليها العدة بالاقراء لانها لو
الاول وقع عليها الطلاق لوجود المشرط صادرة معتدة بالاقراء ثم اذا جاءت بولد
اخر من بطن اخر صادرة مراحا لما ذكرنا ان العلقو بوطئ حادث في العدة وبه يقع
الطلاق الثاني لوجود المشرط ايضا لان اليقين معقودة بكلمة كلما ووجب العدة ايضا
بالاقراء ثم اذا جاءت بالولد الثالث صادرة مراحا ايضا لما ذكرناه وتقع الطلقة
الثالثة ووجب البضع في كلها بالاقراء لانها فادعة من الحمل فيكون مزاوانا للبطن
حين وقع الطلاق ثم لو جاءت بعد ذلك بولد اخر في بطن اخر لا يثبت المراجعة لعدم
نصورها حقيقة وحكما ولا يثبت نسب منه لانها حرمت عليه حمة غليظة بوقوع
الثلاث الا اذا ادعاه على ما يحق في ثبوت النسب ان شاء الله تعالى وقوله في بطون مختلفة

اخر ان عا اذا كانا في بطن واحد لانها بوضع الاول يقع عليها طلقة وهي طام بالثاني
والثالث على الفرض فيكون عدتها بوضع الحمل بالا قراء ثم اذا وضعت الثاني يقع عليها
طلقة اخرى وعدتها باقية على ما لها كونها حاملا بالثالث ثم اذا وضعت الثالث
انقضت عدتها بولادته ولم يقع عليها شيء وان وجد المشرط لان الطلاق لا يقع مقارنا
لانقضاء العدة لعدم بقاء الملك عند الانقضاء ولهذا الولد الثالث لم تقع الثانية
ايضا لانقضاء العدة بالثاني فلا يقع مقارنا لانقضاءها وانما تقع اذا كانت حادثة
لثالث بقاء العدة الى وضع الثالث حتى لو كانت هنا ايضا حاملا بالرايع تقع الثالثة
لما ذكرناه كذا في الزيلعي والطلقة الرجعية تنشوف وتزني وفي العناية السوف
فاخر الوجه والترتيب عام في البدن ويدل عليه ما ذكره في المغرب حيث قال المطلقة
فلا قوا جيتا تنشوف لزوجه اي تزني بان تجلو وجهها وتنشوف خديها من شاف
الحلى اذا جلوه انتهى يعني انه تعقل من شاف الشيء اذا جلوه ثم الاصل ههنا ان الشكاح
قائم بينهما كون الطلاق رجعي والترتيب لازم مستحب فيعمل به ولانه طام على
الرجعة وهي مستحبة ايضا ونزول ان لا يدخل عليها حتى يعلمها من الاعلام وذلك
تحقق النعل والتخضع ونحو ذلك ان لم يقصد رجعتها حذرا عن الاضرار بها بطول
العدة لانه قد يقع بصر على موضع يصير به مراحا فيحتاج الى تطليقها ثانيا وفي كلام
سندكم وليس له ان يساو فيها حتى يراجعها يعني يحرم عليه الشفها بقوله
لا يخرج من بيوته فانها تزل في الطلاق الرضى بدليل قوله تعالى لعل الله
يجوز بعد ذلك امر والنسب يستلزم الحرمة والمراد بالسفر بها ههنا اخرجها
من البيت لا السفر الشرعي لان الحرمة منوطه بالاخراج لا بالسفر المقدرة بثلاثة ايام
لوجود الحرمة في اخرجها الى ما دون ثلاثة ايام ايضا وكونه منتهى ان لا يكون رجعة لان
الرجعة مندوبة والنسب ينافى التدب فلا يكون احدها هو الاخر فان قيل سلمنا ان
سفر بها لا يكون مراحا لكن لا يجوز ان يكون هو دليل على المراجعة اجيب عنه
بان الكلام فيمن يفتح بعدم رجعتها ولا عبرة بالدلالة مع الصريح واورده على بان
الوطئ والتقبيل يشبهون يكون رجعة دلالة وان مرع بعدم رجعة واجيب عن جوابين
احدهما الفرق بينهما بالحل والحرمة فان الوطئ والتقبيل مدلول والسفر بها حرام
بالنسب وثانيهما ان الوطئ والتقبيل رجعة حقيقة لا دلالة والسفر بها رجعة دلالة
فيما لم يصرح بعدم رجعتها بل سكت وبه مرع فاصحان والبداهة وغاية البيان
ولكنه قال في الزيلعي حجت السفر بها رجعة دلالة يبطل باخراجها الى ما دون السفر
فانحرام ايضا انتهى عنه ومع هذا لا يكون رجعة والدلالة فعل تحقيق بالانكاح والمساق
بها لا يقتصر بل اعلم الا ترى ان المساق يتجوز لها مع المحرم صادرة كالطلاق بها
والخروج الى ما دون السفر انتهى ولا يخفى عليك ان هذا بناء على حمل السفر على السفر
الشرعي وليس كذلك بل المراد به الخروج منها من البيت على معرفة انكاه واعلم انه
كما يحرم السفر بها يحرم الخلق منها ايضا ان لم يقصد رجعتها اصرارا عن الاضرار
بها بطول العدة على ما ذكرناه ايضا كذا قالوا وقال الامام الشافعي انما كثر الخلق
اذا لم يكن غشيانها ان يصير مراحا بها فيلزم شهاد وهو كونه على ما سبق وقال

ابن الهمام في فتح القدير ومقتضى هذا انه ان امن غشيانها لا تكمل الخلوة معها وان
كراهة للفتح تنزيهية لا تحريرية ولم يلتفت الامام المرحوم الى التعليل باحتمال النظر الى
موضع بصير مراجعها على ما علة القوم كان له بعد جواز حيث كان انما هو النظر الى اهل
الفرج وقل ان يقع مع الخلوة حتى ان الانثى يكون منع زوجته التي هي في عصمة سيد يقع
له هذا النظر الا ان تعذر قصد حالة الجماع انتهى ثم اعلم ان السفر بها قبل الوجبة حل
مطلقا سواء راجعها في العدة بعد السفر بها او لم يراجعها لا طلاقا ما تلونها لكن الوجه
الذي ذكره في الهداية وهو ان تراخي عمل المبتل حاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت
العدة ظهر انه لا حاجة فتيين ان المبتل عمل من وقت وجوده بدليل ان الاول امانة
يحتسب من العدة فيكون مسافرة بها مسافرة باجبية فلا يجوز يقتضي انه لو راجعها
في العدة يثبت حاجته وان المبتل الى الطلاق لم يعمل على اصاله اعني قطع التكاح وان لم
لم تكن باجبية فزال الحمة وقال في فتح القدير والوجه في هذا السفر مطلقا لا طلاقا
المض المذكور ومنع السفر بها والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء ولا يحرر من العدة ايضا
لما في قاضيه ان رجل طلق امراته ثم رجعا ثم مات وهي في العدة ورثت كانا الطلاق
في الصحة او في المرض وكذا لو ماتت المرأة في العدة وانها تزوجها انتهى وقال الشافعي
يحرم الوطء لزوال الزوجية لوجود القاطع وهو الطلاق ولما قوله تعالى وهو لهن من
احق بردهن وقد رجعهن ولا ان الزوجية قائمة لانها حتى ملك مراجعتها من غير
لان حتى الرجعة تثبت نظر الزوج يمكنه التدارك عند اعراض النكاح وهذا المعنى
استبداده بالرجعة والاستبداد يجوز كونها استدانة لا انشاء اذا ما تلونها من
دليل الاستدانة في كونها انشاء والقاطع ليس بمنزلة انشاء اخر عمله الى مرة
لما في حاجة الزوج ولا يخفى عليك ان هذا من قبيل تخصيص العلة لكن المخلص يعرف
وله ان يترجح اي حاجة الى زوج آخر مبانته بما دون الثلاث ولو كانت البيعة
بالخلع لان الواقع به الواضع البينة في العدة وبعدها معلق بقوله يزوج وهذا
الحل الاصل باق لم يتكامل العدد والمنع الى انعقاد العدة لغرض اشتباه النسب
ولا اشتباه في اباحتها له وانما الاشتباه في الاباحة لغرض وطء الفساد كحاشي
الغير عدها وجاز له نكاح معتدته وفي خبره الفقه لا يثبت من باب العدة من
من النساء يجوز نكاحهن في العدة المختلفة بزوجتها في العدة وان الولد ينتقل
بزوجها في العدة والامة اعتقت فاختارت نفسها بين زوجها وزوجها في العدة وانما
اوتدت احد الزوجين ثم اسلم ان تزوجها في العدة والصغيرة اذا اءت وكذا اختارت
نفسها بزوجها في العدة والامانة اذا كذب نفسه بزوج المراجعة في العدة في قول
ومحمد بن نبي ولا تحل الحرة بعد الثلاث سواء طلقها رجعا او باينا قبل الدخول بها
او بعد الدخول لا طلاق قوله تعالى فان طلقها فلا تحل الية وذكر في المسكيات ان في
الدخول بها تحل بد زوج اخر وقال في فتح القدير انه ذلة عظيمة مصاحبة لغيره
على عدم الفرق بين المدخول بها وغير المدخول بها بعد الثلاث في الاحتياج الى التعليل
وقد يجاب عنه بان مراده انه لو طلقها قبل الدخول بها لم تكن حرة واحدة وقال
في الكفاية طلقها ان زواج كل زوج ثلثا قبل الدخول بها وتزوجت باخر فلهما حل الكل

واعلم ان المراد بالثلاث التعليلات الثلاث رجعا او باينا لا التفرقات الثلاث مطلقا
بطريق الفسخ فانه لو طلق امراته اثنين ثم تزوجها ثم وقع الفرقة بطريق الفسخ بان
الكل بكلمة الكفر وبانت امراته فانه يجوز له تزوج تلك المرأة برضاها بلا حلة فان الفرقة
الواقعة بكلمة الكفر ضريح لا طلاق على ما افق به مشايخ الاسلام وهذا بناء على الزينة
فتح لطلاق كما صرح في عدة قاضيهان ولا الامة بعد الشئين الا بعد وطئ زوج اخر
بنكاح صحيح ومقتضى عدة اميرة طلاقه او عدة وفاته والاصل فيه قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد بقوله فان طلقها الطلاق الثلاث في
الحرة والثنتين في الامة كالثلاث في الحرة لان الرق منصف لحل المحل لكن المطلقة
الواحدة لا تنكحى فكذلك فصار ثنتان على ما عرفت في الاصول وانما اشترط وطئ الثاني
للسنة والاجماع اما السنة فلقوله عليه السلام لامرأة رفاعه حين اراد العود الى
رفاعة بعد الزوج الثاني لا حتى ينقض عسلك وتزويج عسلكه فان قيل انه زيادة
عليها تلونها من قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلا يعقل لانه فتح قلنا نعم الا انه مشهور
والزيادة على الكتاب بالجزم المشهور جائز على ان بعض المفسرين حل النكاح المذكور
على الوطء بناء على ان العقد مستفاد من قوله زوجا غيره فلهذا لا يراد السؤال
المذكور ابتداء وانما الاجماع فلان الامة كلها اجتمعت على اشتراط الوطء سواء
سعيد بن المسيب والخوارج والشيعة ولا عبرة بذلك لعدم استنادهم الى دليل حتى
لوقفي القاضي بقوله لا ينفذ قضائهم رجوع السعيد عنه وفي الخلاصة وفي
افق بهذا القول فعليه حنة الله والملائكة والناس اجمعين وما قيل ان الشافعي
لم يشترط الوطء بل انما اشترط التكاح علمي في شرح النقاية فهو باطل لانه لا خلاف
بينه وبيننا في اشتراط الوطء وانما الخلاف في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم
مادون الثلاث ام لا على ما سيأتي بيانه ولا يشترط الا نزال لانه شيع في الوطء
وفي البحر ان الشرط هو الايدلاج بشرط كونه عن قوة نفسه وان كان مطلقا بخبر
اذا كان يجيد لذته حرارة المحل حتى لو اوج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع بستان
البعد لا يحلها الاول انما ينشأ عنه ويعمل بخلاف من في آله فتود واولها فيها
حتى انقا الحاتين فانها تحل به الاول وفي الخلاصة عن شرح الطحاوي ان مطلقة
الثلاث لا تحل لزوجه الاول لا بنكاح ولا بملاك يمين حتى تزوج باخر ويحل بها
الثاني سواء كان الزوج الثاني بالغ او غير بالغ مخوفا او غير مخوفا اذ كان النكاح
مثله وفي فوائد شمس الائمة انه مقدر لبشر سني فاذ النقي المختانان وتوارثت
للمشفة طلت الاول اذا بايت من الثاني وانقضت عدتها منه وكذا طلت بها الثاني
اومات عنها لا تحل الاول ولو وضعت الثاني وهي حرة وانفساء او هو صائم
او هو صائمة فانها تحل الاول والثاني في عاص في فعله ولو تزوجها الثاني في نكاحها
ودخل بها ولم يدخل فانها لا تحل الاول ولو كان الثاني خصيا فانها تحل الاول
اذا كان مثله يجامع ولو كان مجبوا لم تحل الاول الا ان جلت وولدت فانها
ح حلت الاول عند ابي يوسف ولو كان مجنونا او عبدا او مبررا او مكاتب تزوجها
باذن المولى حلت الاول ولو كان نصرانيا تزوج نصرانية حلت للنكاح ولو كان مسلولاً

في امها حلت الاول عند يوسف خلافا لفرزوا الحسن ولا بد ان تكون المرأة من بيتها
 مثلها كما ان الزوج لابد ان يكون من بيتا مثله على ما صرح به في المستقى عن محمد ولا بد
 ايضا ان يكون الوطى في الحبل بيتا حتى لو كانت المرأة مفصاة ودخل بها النسا في الاصل
 الاول لعدم يتيقنه ان الوطى في الحبل لاحتماله وقع في القبر الا اذا جلت منه فانه
 يتقن انه في القبر والمراد بالنكاح الصحيح هو النافذ فخرج به النكاح الفاسد والموقوف
 قالوا تزوجها عبد بغير اذن سيده ثم وطئها قبل الاجازة فانها لا تحل الاول اذا
 وطئها بعد الاجازة وهل يثبت الكفاءة في الزوج الثاني في المحيط مطلقا انما
 اذا زوجت نفسها من غير كفو طلت الاول عند ابي حنيفة وزفر في الخلاصة وهذا الجواب
 مستقيم عند ابي حنيفة على ظاهر الرواية فانما على رواية الحسن عنه اذا زوجت نفسها
 من غير كفو لا يجوز فلا يستقيم وعن ابي يوسف اذا زوجت نفسها عبد لا يجوز لعدم
 الكفاءة وقد ذكرنا رواية الحسن ولا يصلح له اي للزوج الاول بملك يمين وهذا يدل
 ثلث صور الاول ان الامة لو طلقها زوجها ستين وانقضت عدتها فوطئها المولى
 لا تحل لزوجها الثانية لو اشترى الزوج بعد الستين لا يحل له وطئها حتى يزوج
 غير الثالثة لو كانت تحت حرة فوطئها ثلثا ثم ارتدت وكفعت بداد الحرب
 ثم استرقها لم يحل له حتى يزوج آخر كذا في البحر ثم نقل عن منافع الكرد عن
 انه ان كان العقد بلا وثى بل بعبارة النساء او كان بلفظ الهبة او بغيره فاستين
 ثم طلقها فلا تاثير ان يحل له بلا زوج اخر فانه يرضخ الامر الى ما مضى
 فيقضي بطلان النكاح الاول ويزوجها له بعد جديد ولا بد ان القضاء بغير
 النكاح يستلزم حرمة الوطى المتقدم وان الاولاد متولون من وطئ حرام لا نقول
 القضاء يعمل في القائم والاق في الماضي وفي فتاواه انها ان خافت ان لا يطلقها
 المحلل يقول له لا تزوج منك حتى تقول لي ان تزوجك وجامعتك فانت طالق انتهى
 وقال في فصل النكاح على الشريطة من نكاح قاضيان مطلقا الثلاث اذا ارادت ان تزوج
 المحلل ويخاف ان لا يطلقها فالحيلة لها في ذلك ان تقول زوجت نفسي منك على ان
 امرى بيدى طلق نفسي كل اريد ثم يقبل الزوج فيكون الامر بهما بعد النكاح تطلق
 نفسها متى شاءت او يقول المحلل تزوجك على تلك طالق بعد ما تزوجك الى عشرة ايام
 او على ان امرى بيدك بعد ما تزوجك وتطلقين نفسك كلما تريد ثم تقول المرأة
 قبلت تطلق بعد عشرة ايام ويصير الامر بهما انتهى ثم لا يخفى عليك ان يقول هذا
 اللفظ بثلث الصور الثلاث انما يمتشي على تقدير ان يراد به ما هو اعم من ملك اليمين
 ومن الوطى به وانما لو كان المراد به نفس ملك اليمين وهو المتبادر منه بقرينة ما
 سيأتي من قوله لا وطئ السيد فلا ما حل ثم لا يصل فيه قوله حتى تكمل زوجا غير
 ويجعلها اي يثبت عليها على ما هو من ذهب ابي حنيفة من ان الثاني مثبت
 حل جديد وطئ المراهق اي الذي يجامع مثله ويترك آتته ويقتضى الجماع وقد ذكرنا
 ان شمس الامة قد تم بعشر سنين وفي الخلاصة الاولى ان يكون الحبل حرا بالغا
 لان مالكا يشترط الانزال قالوا ومن الحبل ههنا ان تزوج تلك المرأة من عبد
 صغير وهى تحرك آتته ثم ملكته بسبب من الاسباب بالهبة او غيرها بعد ما

فينفخ

351
 فينفخ النكاح بينما فصل الاول ولو جامع مثل هذا المراهق احرته وجب عليها الفحل
 لا لبقاء الختانين لا على المراهق ولكنه لثبوتها تحلقا لا يخلها الاول وطئ المستدانة
 ليس بزوج وهو الشرط بالمتن السابق والشرط لا يزوج اي ادخل الحقة ولو لم يكن
 او في الصوم وعلى ما ذكرناه انقاذون الانزال لانه كان ومباقة في الوطى وكما ان الشيء
 زايد عليه فلو ثبتت الا بدليل مستقل ولا دليل عليه بل الدليل يدل على عدمه لانه لم
 ذكر الفسيلة فيما روينا على صيغة التصغير وهي كناية عن اصابة طوة الجماع وهي
 يحصل بالادراج فكان التصغير لا على عدم الشبع بالانزال وهذا حجة على مالك واستدل
 الانزال وهل يشترط ان يكون الزوج الاول معترفا بوقوع الطلاق الثلاث وما صنعت
 المرأة من التحلل ام لا ففي الجرائد ليس بشرط قال ولهذا قالوا لو طلقها ثلاثا وانكر
 فلها ان تزوج باخر وتحلل نفسها سترامنه اذا غاب في جوفها اذا رجعت التمت منه
 بتجديد النكاح وفي التقنية بعلامة القاضي عبد الجبار وعين الامة الكرابيبي ان قال
 لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت ومنعت نفسها عن الزوج ثلثة
 اقراء وتزوجت باخر ودخل بها وطلقها وانقضت عدتها ثم طلبت من الاول
 ان يجدها لها نكاحا ففعل غير عالم بما صنعت وهي في بيته لا يجوز لها ذلك ولا
 يحل له ولا بد ان يتم طلق بعلامة الاول وجندي طلق امراته ثلاثا ثم انكر وغاب فلها
 ان تزوج باخر بعد العقد ديانة ثم قال بعلامة عمر الترمذاني انه لا يجوز في المذهب
 الصحيح ثم قال بعلامة عيني الامة السنن طلق ثلاث فظن انه لم يحنث وكنت
 المرأة الحنث وطلعت منها لواجبته به ينكر اليمين فاذا غاب عنها بسبب من الكسب
 فلها التحليل ديانة لا قضاء ثم نقل عن الشافعي ان قال سالت عنها ابا شعاع فكتبت انه
 يجوز ثم سالت بعد مئة فقال لا يجوز والظاهر انما اجاب به في امرأة لا يوثق بها
 ثم قال بعلامة الاصل شهيد عدلان لامرأة ان زوجها طلقها ثلاثا وهو يحجه
 ثم ماتا او غابا قبل ان يشهدا عند القاضي لم يسعها المقام معه وكذا اذا شهدا على
 رضاع بينهما فان قدرت على الهرب منه لم يسعها ان تقعد وتزوج بزوج آخر لانها
 في الحكم زوجة الاول قبل القضاء بالفرقة وقال شمس الامة الشافعي هذا في القضاء
 ولها ذلك ديانة والحاصل ان على جواب الاول وجندي والشافعي وابي شعاع والشافعي
 تحللها ان تزوج بزوج اخر ديانة وعلى جواب الباقي لا يحل انتهى وفي العادة عن
 الذخيرة واذا غاب الرجل عن امراته فاجرها عدلان زوجها طلقها ثلاثا او مات
 عنها فاجرها فلها ان تقعد وتزوج بزوج اخر وان كان الخبر فاسقا محرم كذا
 في البحر عن السراجية ولم يقيده وبالديانة لكنه قال في الذخيرة وفي اخبار العدل
 بالموثوق انما يعتمد على خبره اذا قال عاينته ميتا او شهدت جنازة اما اذا قال
 اخبرني محمد بذلك لا يعتمد على خبره وقال في البرازية شهيد ان زوجها طلقها
 طلقها ثلاثا ان كان غايبا ساغ لها ان تزوج باخر وان كان حاضرا لا لان
 الزوج اذا انكر اصحح الى القضاء بالفرقة ولا يجوز القضاء بها الا بغير الزوج
 انتهى كذا في الاصل على ما ذكرناه وفي البرازية ايضا انها سمعت بطروق زوجها
 اياها ثلاثا ولا يقدر على منفه الا بقتله ان علمت انه يقربها بقتله بالذواء

ولا تقتل نفسها وذكر الا ووجدت عنهما ترفع الامر الى القاضي فان لم تكن لها ابنة حلقه فان طلق
 فالاشم عليه وان قتل لا شيء عليها واباين كالثلوث فان تزوجها بشرط التحليل بان قال
 لها تزوجتك على ان احلل لك لها وقالت المرأة ذلك كره كراهة مخبرية عند ابي حنيفة لقوله
 عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فان محله اشتراط التحليل في العقد اذ لو اصر ذلك
 في القلب لم يشترط بالثلاث لا عبرة به ولا يستحق به القتل كذا في الخلاصة والعناية وقيل
 اى المنكوسة شرط التحليل الاول اى بعد الوطى وانقضاء العدة وعن ابي يوسف ان النكاح
 فاسد ولا تحل الاول لان هذا في معنى كراهة المتعة في اشتراط التوقيت فيبطل وعن محمد
 انه صحيح لانه ليس بتوقيت للنكاح ولا تحل الاول لانه استعمل بالمخطور فيعاقب بالمرمان
 كقتل المورث والحجة عليها ما روينا لان مقتضاه صحة النكاح والحل الاول والكرهية
 واعلم انهم اختلفوا في ان شرط التحليل هل هو صحيح ولان ام لا بل هو باطل في البرازية
 زوجت المطلقة نفسها بشرط التحليل قال الامام النكاح والشرط جائز ان حتى ان الثاني
 طلقها اجمع القاضي على ان ذلك وحلت الاول وفي فتح القدير ومن المحل اذا خاف ان لا يطلعها
 المحلل ان تقول تزوجتك نفسي على ان امرى بيدي اطلق نفسي كلما اردت فاذا قبل على هذا
 جاز النكاح وصار الامر في يدها وهذا بناء على ما عليه العامة ان شرط التحليل
 يبطل ويصح النكاح وذهب بعضهم الى انه يصح الشرط ايضا حتى لو اشتمع الجليل من الطلاق
 اجمع القاضي عليه ونقل ذلك عن ابي حنيفة في روضة الزند وسى وهذا مما لم يعرف في ظاهر
 الرواية ولا ينبغي ان يقول عليه ولا يحكم به لانه بعد كونه ضعيف الثبوت ينعونه قاعدة
 المذهب لانه لا شك ان شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقد في مثله على قهرين
 ما بعد العقد كالباع ونحو ومنها ما يبطل فيه الشرط ويصح العقد ولا شك ان النكاح
 مما لا يبطل بالشرط الفاسد بل يبطل الشرط ويصح هو فيجوز ان هذا وان لا يجزى الطلاق
 ثم يكره الشرط لما تقدم من محل الحديث وسبق ما رواه وهو قصد التحليل بلا كراهة انتهى كلام
 ملازم لما عليه العامة والزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف ايضا
 اى كما يهدم الثلاث فلا فالحمد وهو قول الشافعي ورواها من طلقته دونها طلقه او
 طلقين وتنفق عدها وتزوجت باخر فبطلت الاخر وتنفق عدها ايضا عادت
 اليه اى الى الاول بعد انقضاء عده زوج اخر عادت بثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان حكم
 ما دون الثلاث لما يهدم بالزوج الثاني وثبت به الحل الجديد ما رابا في من الملال الاول
 كان لم يكن فعادت اليه بملك مجدد تام كما في ابتداء النكاح فيملكها بالثلاث فلا يحرم عليه
 بعد العود اليه حرمة غليظة الا بالطلقات الثلاث وعنوم بما بقي من الواحد والستين
 لعدم الهدم عنه بما دون الثلاث فيجوز عليه بعد العود اليه حرمة غليظة بما بقي وهذا بناء
 كان بعد الدخول واما قبل الدخول فلو يهدم ما دون الثلاث بالاتفاق على ما صرح به في فتح
 القدير واعلم ان الصحابة اختلفوا في مسألة الهدم فقال ابو سعود وابو عباس وابن عمر
 وطى الزوج الثاني يهدم حرمة ما مضى من طلاقات الزوج الاول واما كان واثنين او
 ثلثا وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمر بن الحصين وابو هريرة
 لا يهدم ما دون الثلاث وبه اخذ محمد والشافعي وروى عنى الخلاف على ان وطى الزوج الثاني
 هل هو مثبت للحل الجديد او هو غاية للحرمة فقط فن قال باثبات الحل الجديد قال انه يهدم

ما دون الثلاث ومن قال انه غاية للحرمة الجديدة ففاه واستندوا بقوله تعالى فان طلقها
 فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لان المراد بالطلاق الطلاق الثالث وقد جعل كراهة الزوج
 الثاني غاية للحرمة المحاصلة بتلك الطلقة ولا تاثير للغاية في اثبات ما بعده بل هي منهية
 للغيا فقط لان المعنا ينهى بالغاية ولا انتهاء للشئ قبل ثبوته وفيما دون الثلاث لم يثبت
 للحرمة الغليظة حتى يكون الزوج الثاني غاية لها وكلمة حتى تنكح خاصة في الغاية فالقول بالهدم
 لما دون الثلاث عمل بخلاف النقص وذلك لغير جائز فان قيل فان انتهى المعنا بالزوج الثاني
 يثبت بقتضيه البتة اعنى الحل الجديد لعدم جواز ارتفاع النقصين ولا بد له من مثبت
 ولم يثبت بالزوج الثاني فبأن سبب ثبت قلنا ثبت بالسبب السابق وهو كونه من نبات نكح
 غاية عن المحرمات كما في الايمان الموقفة تنهى للحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الا باقية البتة
 السابق وكما في الصور تنهى حرمة الاكل والشرب بالحل ثم يثبت الحل بالا باحة اتمية واستدل
 ابي حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له والمراد بالتحلل هو الزوج
 الثاني وقد سماه محلا ومعناه مثبت الحل فالحل الذي يثبت به اما ان يكون الحل السابق
 او الحل الجديد لا سبيل الى الاول لاستلزامه تفصيل الحاصل فحين الثاني وبالضرورة
 كون غيره الاول والاقل حل ناقص وهو الحل الثابت بما بقي من الطلاق فيكون الحل الجديد
 الثابت بالزوج الثاني كاملا وهو ما يكون بالطلقات الثلاث فيملكها الاول بعد الثاني
 ملكا تاما بالطلقات الثلاث فيما دون الثلاث كما في الثلاث للهدم واثبات الحل الجديد فيها
 ولو كانت مطلقة الثلاث انقضت عده في منك وتخلت بزواج آخر وانقضت عده في من
 ايضا والمرء يحلل لك واختلفوا في اد في هذه المدة التي قصد فيها المرأة فقال ابي حنيفة
 انها ستون يوما وقال ابو يوسف ومحمد تسعة وثلاثون لاحتمال ان تطلقها في اخر الطهر
 وحيثما تدرية ايام وطهرها خمسة عشر ليقين الاقل فالثلاثة اذا كانت ثلاث مرات
 كانت تسعة والطهر ان تلتون يوما فالجميع تسعة وثلاثون يوما ووجه قول ابي حنيفة على ان
 محمد انه يجعل كانه طلقها في اول الطهر محرزا عن ابتداء الطلاق في الطهر بعد الجماع
 وطهرها خمسة عشر وحيثما خمسة لان من المأذون ان يكون حيضها اقل الخفيف
 او يمتد الى اكثر فيقتد الوسط فجوع ثلاثة اطهار وثلاث حيض ستون يوما
 ويحتاج الى مثله من الزوج الثاني ايضا هذا في الحره واما في الامه فانه ايج على
 رواية محمد عنه اربعون يوما وعلى رواية للمصنف تسعة وثلاثون يوما وعند ابو حنيفة ومحمد
 احد وعشرون يوما فله تصديقها ان غلب على ظنه صدقها لانها ائينة فيما يحتمل المدة
 وكذا له تصديقها لو كانت المرأة عادلة على ما صرح به في البرازية حيث قال فيها ان كانت
 عادلة او غلب على ظنه صدقها ساع تصديقها واما اقصر المص على غلبة الظن اشارة
 الى ان عدالتها ليست بشرط ولهذا قال في البديع لا بأس ان يصدقها اذا كانت
 ثقة عنده او وقع في قلبه صدقها وقال فيها ايضا منكوسة رجل قالت لآخر طلقني
 زوجي وانقضت عدي جاز تصديقها اذا وقع في الظن صدقها عادلة ام لا ولو
 قالت نكاح الاول فاسد ليس له ان يصدقها وان كانت عادلة انتهى حكم منه
 انها كما تكون مصدقة في اخبارها بانقضاء عدها وتخليتها عند غلبة الظن
 بصدقها كذلك تصدق في اخبارها بتطليق زوجها عند غلبة الظن ايضا وفيها

ايضا سمع رجل من امرأة انها مطلقة الثلاث والزوج يقول لا بل مطلقة الشين لايح
 لمن سمع منها ان يحضر نكاحها ويمنعها ما استطاع انتهى يعني تصديق المرأة في قولها عند
 غلبة الظن وكلام المص لا يخلو عن الاشارة اليها واعلم ان عبارة المص نظير ما قال في هذه
 فانه قال فيها واذا اطلقها ثلاثا فقلت قد انقضت عدي وتزوجت بزواج آخر ودخل
 وطلقى وانقضت عدي منه والتمحتم ذلك جاز للزوج ان يصدها عند غلبة ظنه
 وقال في النهاية انما ذكر اخبارها هكذا مبسوطا لانها لو قالت طلت لك فترجها ثم
 قالت لم يكن الثاني دليلا ان كانت عالمة بشرائط الحل لم تصدق والاصدق وفيما ذكر
 مبسوطا لا تصدق في كل حال وعن الشرحي لا يحل له ان يترجها حتى يستفسرها لاضداد
 الناس في طلبها بمجرد العقد وفي التفريق لو تزوجها ولم يسلمها ثم قالت ما تزوجت او ما
 دخل في صدق لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقرارها على النكاح اعترافا
 بصحته فكانت مناقضة فينبغي ان لا يقبل قولها كما لو قالت بعد التزوج كنت مجبوبة
 او مرتدة او منكورة الغرض او كانت العقد يفسد ذكره في الجامع الكبير بخلاف قولها
 لم تنقض عدي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبت تقع الفرقة كانه طلقها ولذا يجب عليه
 نصف المهر المستحق او كماله انتهى ويؤيد الاشكال المذكور ما ذكره في الخلاصة نقول عن
 الفتاوى حيث قال في الفتاوى في آدابها لو قالت بعد ما تزوجها الاول ما تزوجت باز
 وقال الزوج تزوجت باخر ودخل بك لا تصدق المرأة انتهى وصرح في البز ان يفسد الاشكال
 حيث قال تزوجت المطلقة ثم قالت للثاني تزوجني في العدة ان كان بين النكاح والطلاق
 اقل من شهرين صدقت في قول الامام وكان النكاح الثاني فاسدا وان اكثر من شهرين او
 شهرين حتى الثاني ولا قدام على النكاح اقرار بمضي العدة لان العدة حتى الاول والنكاح
 حتى الثاني ولا يجتمعان قبل الاقدام على المضي بخلاف المطلقة ثلاثا اذا تزوجت بالاول
 بعد مرة ثم قالت تزوجت بك قبل نكاح الثاني حيث لا يكون اقرارها دليلا على
 اصابة الثاني ونكاحه انتهى وقال في فتح القدير ولو قال الزوج الثاني النكاح وقع
 فاسدا لاني جامعتهما ان صدقته المرأة لا يحل للزوج الاول وان كذبت غل
 كذا اجاب القاضى الامام ولو قالت دخل بي الثاني والثاني منكرا لمعينة فقولها وكذا
 على العكس وفي النهاية لو قال المحلل بعد الدخول كنت طلفت بطلانها ان تزوجها حل
 محل بلاءه قلت يثبت الامر على غالب ظنها ان كان صادقا فلا يحل له وان كان كاذبا
 محل وعن الفضلي لو قالت تزوجني فاني تزوجت بخيرك وانقضت عدي فترجها
 ثم قالت ما تزوجت صدقت فيكون النكاح باطلا الا ان تكون اقرب بدخول الثاني
 فتح لم تصدق كانه والله اعلم محل قولها تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت على معنى ما
 دخل بي لا على نكاح ما اعترفت به ولذا قال الا ان تكون اقرب بدخول الثاني فانه يدخل
 قولها فافاج يكون مناقضة صريحة كذا في فتح القدير **باب الايلاء**
 وفي النهاية عن الاسرار المتروكة انما تصدق من الزوج بحكم ملك النكاح اربعة انواع الطلاق
 والايلاء واللعان والظهار وهو في اللغة عبارة عن اليمين مطلقا يقال لي يولي ايلاء
 اذا طلق وفي الشريعة الحلف على ترك وطء الزوجة مدته هكذا تعرفه في الحاوي والكنة
 وقال في البحر وهو تعريف لا حد قسمي الايلاء وهو الحقيقي اعني ما اشتمل على القسم وهو قوله

٣٥٩
 البيت ان لا اقربك وطلقت او والله او ما يؤول اليه كقوله انا منك مولى قاصدا به لا يجزى
 او انت مثل امرأة فلان قاصدا به اي يرد وقد كان فلان الى من ائمة لان معنى الاول انا منك
 حالف وكذا الثاني يؤول اليه فاحل الى القسم وبهذا سقط ما اعترض به في فتح القدير
 والزيلعي على التعريف المذكور من انه يرد عليه اليمين بتعليق ما لا يشقه على القربان كقوله
 ان وطئتك فله على ان اصلي ركعتين او اغزو فانه لا يكون مولى مع ان التعريف المذكور
 صادق عليه ووجها لسقوط طاهر مع ان في عدم كونه مولى بهذا اختاره فان لم يجد قال
 يكون به مولى على ما في الجمع وان كان المعتمد عدم كونه مولى وهو قول البيهقي والتعريف
 الشامل لكل من القسمين السالم عن الايلاء ان يقول هو اليمين على ترك قربانها اربعة
 اشهر فصاعدا بالقسم او بتعليق ما يشقه على القربان ولهذا قال في قاضيان الايلاء مع
 النفس عن قربان المنكوسة منعا مؤكدا باليمين بالله او غيره من طلاق او عتاق او صوم
 ويخذلك ولو لم يقصد بقوله انا منك مولى لا يجاب بل قصد الحزب يكون كذا فلا يكون
 مولى وكذا في قوله انت مثل امرأة فلان على ما في فتح القدير هذا واعاد ذكره في المحلف
 المذكور وشروطه محمية المرأة بان تكون منكوسة وقت تبخر الايلاء فلا يرد ما لو قال
 ان تزوجتك فوالله لا اقربك فترجها فانه يصير مولى عندنا على ما في البحر عن المبسوط
 واهلية الزوج للطلاق عند ابرح وللكنة عند ابي حنيفة والايلاء عند ابي حنيفة بما فيه
 كفارة نحو والله لا اقربك فان قربها لا يلزمه كفارة وان مضت المدة بلا قربان بات
 بتعليقه ولا يصح عندها وانما لو آلى ما هو قرية كان قربك ضلعي حتى اوصم او
 صلوة فلا يصح اتفاقا ولو آلى بما لا يلزم كونه قرية كان قربك ضلعي حتى اوصم او اتفاقا
 كذا في فتح القدير وقال في الحاشية ان طلاق الذي آلى جائز بالاتفاق وظهوره باطل الا اتفاقا
 والايلاء على ثلاثة اوجه وفي وجه يصير مولى بالاتفاق وهو انه اذا قال ان قل مرات ان قربك
 ضلعي حتى اوصم او قال فامرأة اخرى طالق او هن طالق فانه يصير مولى بالاتفاق وفي وجه
 لا يصير مولى بالاتفاق وهو انه اذا قال لامرأة ان قربك ضلعي الصوم او الحج وفي وجه
 اختلاف فيه وهو انه اذا قال لامرأة والله لا اقربك فانه يصير مولى في قول ابرح وفي
 قولهما لا يصير مولى بالاتفاق وبالقربان يلزمه الكفارة انتهى وتبين سبب الطلاق الرجعي
 وهو عدم الموافقة بينهما وهما متشابهان وان اباة فيهما موقعة الى وقت لكن
 من الناس من يخار الرجعي لان التدارك فيه لا يستعقب كرها ومنهم من يخار
 الايلاء لما ان التدارك فيه غير متضمن نقصان عدد الطلاق عند الرجعي فانه
 يقضيه كذا في النهاية وبيان حكمه والفاظه سياتي في الكتاب وهي اي نوع الايلاء
 اربعة اشهر للحرة وشهران للايلاء ولو طلق على اقل منها بان يقول والله
 لا اقربك شهرا او شهرين او ثلاثة اشهر وقال ابن ابي ليلى هو مولى بهذا القول
 ان ترك وطئها اربعة اشهر بات بتعليقه وهو قول ابرح او لا طلاقا بلغة فتوى
 ابن عباس لا ايلاء في ابدان اربعة اشهر جمع عنه فان قبل قوله نعم للذين يؤولون
 من نسائهم تزوج اربعة اشهر مطلقا في الايلاء مقيده في التزويج اربعة اشهر
 فقيده الايلاء تلك المرة زيادة على النص وذلك لا يجوز بقوى ابن عباس فكيف
 اجمع ابرح عن قوله الاول اوجب بان فتوى ابن عباس وضع في المقدم ان الشريعة

والرأي لا مدخل له في المقعد ذات الشرعية فكان مسموعا من الشارع ولم يرو عن اصرافه
فيجعل تفسير النص لا يقتضي مطلقه فكان تقديره الذين يؤلون من شأنهم اربعة اشهر
تربوا اربعة اشهر ترك الاول دلالة الثاني عليه وصحة طلاقه باينة ان
فيمنه بان لا يبطئ في المدة ولزوم الكفارة في الحلف بان يقول والله لا اقربك اربعة
اشهر ويحرم او الجزاء في الحلف بان يقول ان قريتك ضدي فمخوف ان يفت فيمينه
بان يبطئ في المدة ثم شرع في بيان الفاظه وهو على نوعين صريح وكناية فالصريح نحو
لا اقربك لا اجامعك لا اطاعتك لا اباضعتك لا اغتسل منك من جبانة واكناية نحو
لا احملك لا ايتك لا اغشاك لا امسك لا اعطيك لا ادخل عليك لا اجمع راسي
وذاك لا اضاحك لا ادنومك لا ابيت معك في فراش لا تمسح بجلدي جلدي
لا اقرب فراشك ففي الصريح يكون موليا بزيادة حتى لو ادعى انه لم يعين للجماع لا يصد
قضاء ويصد قديانة وفي الكناية لا يكون موليا بزيادة ويدعى في القضاء كذا في دفع الله
والبحر وفي دفع العديان الصراحة منوعة ببناء والمعنى لعلية الاستعمال فيه سواء كان
حقيقة او مجازا لا بالحقيقة ولا لوجب كون الصريح لفظا واما المعنى لا اجامعك
ففي هذا مع كون اللفظ المذكور مرعا وعن المستحق قوله لانهم معلقين بزيادة
فيكون هذا ايضا من الصريح واعلم ان الصريح وان كان لا يحتاج الى اينة لكنه لا بد ان يكون
صارف عن الايداء لما في غاية البيان عن الشامل لطف لا يقر بها وهي طائفة لا يكون موليا
لان الزوج منقوع عن الوطء بالحيض فلا يصير المنع مضافا الى ايمين انتهى ولو قال في
والله لا اقربك او والله لا اقربك اربعة اشهر كان موليا لما تلوناه من قوله نعمت للذين
يؤلون الآية اشار بطلان قوله الى انه صريح لا كناية والذكر اينة وبالمثل الى انه
لا فرق بين تعيين المدة او الاطلاق لانه كالتأنيب وذكر القسم الى انه لو قال لا اقربك ولم
يقول والله لا يكون موليا على ما في البحر عن الاستصحابي واشار ايضا الى انه لو قال لا اقربك والله
لا اقربك في هذا البيت لا يكون موليا والى انه لو قال لا اقربك والله لا اقربك اربعة اشهر
مولى منها حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب يقع على كل واحد منهنما نظيفة ولو قال
والله لا اقربا صريحا كان موليا من واحد حتى لو مضت اربعة اشهر يقع الطلاق على
اثنين على ما في قاضيان وهل يصح فسخ زواجها في قاضيان ايضا رجل الى ان
اخرته ثم قال شركت في بلادك هذه لامرأة اخرى لا يكون موليا من الثانية ولو اشرته
في اظفار صحت اشرته لان الكلام الاكمل قد تم فلا يملك تغييره وفي اظفار اشرته الثانية
لا يتغير حكم الاول وفي الايداء يتغير لانه لو صرح الاشرار في الايداء يتعلق الحنك بقراءتها
جميعا فلا يصح اشرارها انتهى وقال في البدائع والفرق بين الايداء واظفار ان الشركة في
الايداء لو صحت انشئت الشركة في المدة فيصير كل واحد منهما اقل من اربعة اشهر وهذا
يمنع صحة الايداء فانفج منه معنى قول قاضيان يتعلق الحنك بقراءتها جميعا وظهر
منه ايضا انه لو اتي منها مرة لو مضت تلك المدة خست كل واحدة منهما اربعة اشهر
فاكثر فانه يكون موليا من الثانية باشرارها على ما صرح به في البحر ثم ذكر نقلا عن
الكرخي انه لو قال لامرأة انت على حرام ثم قال لامرأة اخرى قد اشركت معها كان
موليا منها كما في قوله والله لا اقربكما على ما مر آنفا ولو قال انتما على حرام كان موليا

354
من كل واحد منهما على حدة وتزويجه الكفارة بوطئها بخلاف قوله والله لا اقربكما حيث
كان فيه موليا منها على ما مر لان هذا صار ايداء لما يلزمه من هتك حرمة الايام
وذلك لا يتحقق الا بقراءتها وانتا قوله انتما على حرام صار ايداء باعتبار معناه وهو
اثبات التحريم واثبات التحريم قد وجد في كل واحد منهما فثبت الايداء في حق كل
واحدة منهما على حدة وانتا ايضا الى انه لو قال والله لا اقربك حتى يقدم فلان او
تتوف او يموت فلان لا يكون موليا في شيء من هذه الصور لثبوت الاحتمال ان يقدم فلان
في المدة وكذا ان يموت او فلان في المدة فلا يمين على اربعة اشهر يقينا ولو قال والله
لا يقربكما حتى يخرج الدجال وصح تطلع الشمس من مغربها يكون موليا استحسانا كذا في قاضيان
وذكر في الحاشية عن ابن ابي عمير انه لو جعل الايداء غاية فانه ينظر ان كان لا يرجع رجوعه في
مدة الايداء يكون موليا مثل ان يقول في نرجب والله لا اقربك حتى اصوم الحرام او قال
والله لا اقربك حتى اتي الكوفة وبينه وبين الكوفة مسيرة اربعة اشهر وان كان اقل من
ذلك لا يكون موليا وان كان يرجع وجوده في المدة ولكن من لازم وجوده زوال النكاح
مثلا ان يقول لامرأة والله لا اقربك حتى اطلقك ثم قال فانه لا يكون موليا وكذا ان كان
موليا لو قال ان قريتك ضدي صوم او صدقة او فانت طالق او عديت حتى وانما
صار موليا بما تحقق المنع باليمين بذكر الشرط والجزاء وهذه الاخرية ما فقه من الوطء
لما فيها من المشقة فصار في معنى ايمين بالله نعم بخلاف ايمين بنحو الصلوة والفرق لعدم
المشقة فيها لانه يسهل عليه ايجادهما وفي التماسي القدسي لو طلع بالصلوة لم يكن
موليا وقال محمد وذرير يكون موليا به فاخذ انتهى وفي الحلف يصح بعد طلاق
ابن يوف هو يقول يمكن ان يبيعه ثم يقربها فلا يلزمه شيء وهما ان ابيع هو
بناء على ان الاصل عدم ما يحدث فلا يمنع المانع في الايداء ولكن ان باع العبد
سقط الايداء عنه بالاجماع لانه صار بحال يملك قربانها من غير ان يلزمه شيء
وان اشتراه بعد ذلك لزمه الايداء من وقت الشراء لانه صار بحال لا يملك
قربانها الا بعق يلزمه ولو كان جامعها بعد ما باعه ثم اشتراه لم يكن موليا لان
اليمين قد سقطت بوجود شرط الحنك بعد بيع العبد وان مات العبد قبل ان يبيعه
سقط الايداء لانه يتمكن من قربانها بعد موته من غير ان يلزمه شيء كذا في الحاشية
وقال في الحاشية ان قال لها ان قريتك ضدي كفارة ايمين فهو مول وكذا اذا
قال لها ان قريتك ضدي يمين ولو قال لها ان قريتك ضدي حجة او عمة او هدي او
صدقة او عتقا او وصيام فهو مول ثم قال نقلا عن الحاشية وعند محمد وذرير
لا يصير موليا ثم قال وذكر ابن سبابة عن ابي يوسف اذا قال لامرأة اذا قربتك
فوالله لا اطلقك فلو نية اراد بطلان اعراسه اخرى لم يملك موليا ولو قال انت
قريتك فقلدت طالق بعد سنة فهو مول وذكر هشام عن محمد اذا قال انت
قريت امرأتني فالي هبة في المساكين ان توى الصدقة فهو مول والا فليس بمول
والقول في ذلك قوله وفي تعليق قاضيان رجل قال لامرأة ان وطئتني ما دمت
معي فانت طالق ثلثا ثم اراد احياله قال محمد بطلانها تطليقة باينة ثم يقر بها
من ساعته فيطأها فلا يحسن انتهى اي لا يحسن في يمينه لانه موقف بذلك

النكاح ويسقط الأيلاء أيضا بولته فان قربها بجر الزاء في المدة حث في مینه وزنه
الكفارة او الجزاء خلا فالشافي لان الله تبارك وتعالى قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم وعد
المعفو والمغفور لا يجب عليه عقوبة قلنا وعد المعفو في الاخر وذلك لا ينافي وجوب
الكفارة في الدنيا وسقط الأيلاء حتى لو مضت اربعة اشهر لا يقع الطلاق كارتفاع
اليمين بالحنث والآي وان لم يقربها في المدة بانتهى اي معنى المدة لان معنى الأيلاء
ان مضت اربعة اشهر ولم جامعك فانت باينة فيكون في معنى التعليق وقال الشافعي
لا يقع البيونة بمعنى المدة ولكنه يوقف بعدها على ان يقع اليها او يفارقها فان
ابى ان يفعل تبين بتفريق القاضي لانه ما منع حقها في الجماع فيمنع القاضي منها
في الترخيم كما في الحب والعنة قلنا انه ظلمها بمنع حقها وهو الوطني في المدة
بحجازاه الشرع بزوال نية النكاح عند مضى هذه المدة على ما هو المأثور عن العبدالة
الثلاث ويسقط اليمين عطف على بابت ان طلع على اربعة اشهر وبقيت ان اطلق
عن قيد المدة بان قال والله لا اقربك وكذا الوقال ابداعها في الكفارة يعني اذا مضت
اربعة اشهر ولم يقربها فلا يخلو اما ان كان طلع على اربعة اشهر وعلى الاطلاق
او على الايد فان كان الاول سقطت اليمين كونها موقفة وان كان الثاني والثالث
لا تسقط لعدم كونها موقفة ولم يوجد الحنث حتى يرتفع به الا انه لا يترك الطلاق
قبل التزوج بتكرار المدة وان كانت اليمين باقية عند عامة المشايخ لانه لم يوجد منه
منع حقها بعد البيونة لعدم حقها بعد ما في الجماع فلا يتحقق منه الظلم لها وقبل
يتكرر بتكرار المدة قبل انقضاء العقد لان الأيلاء في حق الطلاق بمنزلة الشرط المتكرر
فكانه قال كلما مضت مدة اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق بالان والاصح
قولا العامة لما ذكرناه والى هذا الشارح بتفريع قوله فلو تكلمنا ثانيا بعد البيونة بمعنى
اربعة اشهر بعد انقضاء عدتها عاد الأيلاء لبقاء اليمين سواء كان نكحها قبل
التزوج بزواج اخر او بعد لكنه لو تكلم قبله يعود اليه بما بقي من المعلقة او اللطيفين
لعدم الهادم ولو تكلم بعد يعود اليه بثلاث تطليقات لان الزوج الاخير
مادون الثلاث كما يهدم الثلاث على ما سياتي من التبيين فان مضت مدة
اخرى بلا وطء بانتهى باخرى لان اليمين كانت باقية وباتزوج صرحت حقها
فيتحقق الظلم منه بمنع حقها فيجوز بالطلاق البائن لنزول الظلم منها ولو طلقها
في موقعة اخرى سقط الأيلاء وزنه الكفارة او الجزاء فان نكحها ثانيا فذلك
لما ذكرناه من ان اليمين باقية والظلم متحقق ويعتبر ابتداء هذا الأيلاء من وقت
التزوج على ما في الهداية بخلاف ما اذا تزوجها قبل انقضاء العقد فان ذلك الأيلاء
يعتبر من وقت الطلاق لا من وقت التزوج على ما في العناية بغيره عن التراضي
كان تزوجها بعد تزوج اخر اي بعد ما بانتهى بالايلاء ثلاث مرات على ما يشترط
تفريقه فلا ايلاء اي لا يقع الطلاق عليها بالأيلاء الاول لانه مقتد بطلاق
هذا الملك لما ذكرناه انه بمنزلة التعليق بمعنى الوقت كانه قال كلما مضت
اربعة اشهر فانت طالق وتعليق الطلاق يخصر في طلاق هذا الملك الذي
حصل فيه التعليق واليمين باقية لعدم التقييد بالوقت وعدم الحنث فان طلع

لزم الكفارة في اليمين بالله او الجزاء في اليمين لغیر الله لان موجب الحنث في اليمين هو هذا ولا يتن
المدة بمعنى المدة وان لم يطق لما ذكرناه من انه مقتد بطلاق هذا الملك وهذا في البينة
بالايلاء ثلاث مرات واما لو بانتهى بالايلاء مرة او مرتين وتزوجت بزواج اخر وعادت
الى الاول عادت بثلاث تطليقات وتطلق كلما مضى اربعة اشهر بلا وطء حتى تبين منه بثلاث
تطليقات وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى هذا عند ما قال محمد عادت بما بقي من الطلاق
بناء على ما مر من الخلاف في مسألة الهدم على ما في التبيين وكذا اي لا يكون موليا لوالى من
اجنبية اي لو قال لها والله لا اقربك مثلاً ثم تزوجها لم يكن موليا لان الكلام في مخرجه
وقع بالطلاق لانعدام الحلية اذ المحل ساقا وبنا بالنظر السابق فكان كسبح الحلية فلا يتقلب
بعد ذلك صحيحاً وكذا الوقال لاجنبية انت على كظهور ائمتي ثم تزوجها لا يكون مظاهراً
على ما في المحامد والعناية او من مباتته لما ذكرناه ولكن ان قربها كفر عن يمينه لتحقيق
الحنث اذا اليمين منعقدة وفي حق الحنث لانها تعتمد تقصود المحلوف عليه ولا تعتمد
حله وحرمة اتماما المطلقة بالطلقة الرجعية فكان لزوجة لتمام الزوجة فيها
فيكون موليا بالايلاء بها وانعز عن بان الأيلاء جزاء الظلم بمنع حقها في الجماع والمعلقة
الرجعية ليس لها حق في الجماع حتى لم يكن لها ولاية المطالبة بذلك وكان المحجب
للزوج ان يراجعها بغير الجماع فلا يكون الزوج ظالماً حتى يرتب عليه الأيلاء يجب بان
الحكم في محل النص مضاعف الى التعدد من المعنى والمطلقة الرجعية من محل النص لانها
من ساقا والا يلاء في مادون اربعة اشهر كذا ادوى عن ابن عباس وفيه خلاف
ابن ابي سواد على ما قدمناه مع جوابه فلو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بغيرها
كان ايلاء لانه جمع بينهما بحرف الجمع ضار كالجاء بلفظ الجمع ولو تكلم يوماً او يوماً
بعد قوله والله لا اقربك شهرين ثم قال لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين
فليس بالايلاء وكذا الوقال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين باعادة القسم
على ما في الهداية وهذا لان الثاني ايجاب مبتداء وقال في العناية والاصل في ذلك انه
اذ لم يعد اسم الله في المعطوف ولا حرف النفي ولم يكتم بينهما سبعة دخل المعطوف
في حكم المعطوف عليه كما في المسئلة الاولى واما اذا غابت احد الامور المذكورة
فقد كان ايجاباً بمبتداء وعلى هذا في المسئلة الثانية لا يكون موليا لغوات الامور
المذكورة لوجود المكث يوماً واعادة اسم الله وحرف النفي فقد صار ممنوعاً بعد اليمين
الاول شهرين وبعد الثانية مضاعفاً الى الاولى بقوله بعد الشهرين الاولين اربعة
الا يوماً مكث فيه فلم يسكامل المدة اعني اربعة اشهر فلا يكون موليا ويكون كلاً
يمينين مستقلين يلزمه بالقران كقارنات ولو قال والله لا اقربك شهرين ولا
شهرين لا يصير موليا لانه باعادة حرف النفي صار ايجاباً باخر وصار اجليين وتما
كما لو قال والله لا اكلم فلاناً يوماً ولا يومين ان اليمين تنقضي بيومين لانه اعاد كلمة
النفي صار الثاني منفرداً عن الاول فتداخل وقتها بعد الانفرد لان الوقت الواحد
يصلح وقتاً لايمان كثره فان من قال والله لا اكلم فلاناً شهراً ولا ادخل هذه الدار
شهراً ولا اكلم هذا الطعام شهراً قضى شهر واحد ينتهي لايمان كلها فكذلك ههنا اذا
قضى شهران فقد مضت كل واحدة من اليمينين فيكفر قريان امرته في وقت الأيلاء بغير حنث

يلزمه فلا يصير موليا بخلاف المسئلة الاولى فانه لما لم يفرق بين الثانية وبين الاولى كان كل
مرة واحدة فكان موليا ضابطا ان يترادف المص لا يكون موليا لقوات الامرين من الامور
الثلاثة وكذا لو قال لا اقربك سنة الا يوما خلافا لان قول لا اقربك سنة لا يستلزم مصره فحين
الى اخرها كما لو قال اجرت دارى هذه سنة الا يوما او قال اجلت الدين سنة الا يوما
فثبت منق المنع ولنا ان الموطوع لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشئ يلزمه وهذا ليس
بصادق على ما نحن فيه لانه يمكنه القربان بلا شئ اذا المستثنى يوم منك فامس يوم عيني عليه
بعد يمينه الا يمكنه ان يجعله اليوم المستثنى فيقربها فيه من غير شئ يلزمه ولا يجوز
صره الى اخر السنة لانه معين فيكون تغيير الكلامه من المنكر الى المعين بغير حاجة لان
الجهالة لا تمنع انعقاد اليمين بخلاف الاجارة فان الحاجة ماسة فيها الى الصرح الى
اخر السنة لتصح الاجارة فانها لا تنضم مع التنكير للجهالة وتاجل الدين كالاجارة
فانه لا يصح مع الجهالة ايضا فان قربها فربما يقع من السنة اربعة اشهر واكثر صار اربعة
اي لا اتفاق على ما في الحاشية عن التفريد لان الاستثناء قد سقط وقد بقي من قوله الا يولد
ولكنه لو قربها في يوم صار موليا اذا غابت الشمس من ذلك اليوم ولا يكون موليا بخلاف
القربان بخلاف قوله سنة الا مرة فانه اذا قربها صار موليا من ساعته كذا في البحر
وفيه ايضا ان التقييد بالسنة في قوله لا اقربك سنة اتفاق لان لو اطلق فقال لا اقربك
الا يوما لا يكون موليا ايضا لكن اذا قربها هنا صار موليا مطلقا وكذا لا فرق بين اقصا
على اليوم وبين وصفه بقوله الا يوما اقربك فيه وعدم كونه موليا لكن هنا لا يصير موليا
ابدا قربها اولا وقال في الحاشية عن الكافي لو قال لا ابرأه والله لا اقربك الا يوما
اقربك فيه لم يصير موليا ابدا ولو قال الا يوما واحدا وقربها في يوم واحد يصير موليا
بعد فضيه ولو قربها يومين حنث ولو قال لا ادخل بصره وامرأة فيها لا يكون موليا لانه
يمكنه القربان من غير شئ يلزمه بالاخراج من البصر قبل معنى الموطوع فان كان لا يمكنه ان كان
بينه وبين البصر ثمانية اشهر مثله صار موليا على ما في البحر عن جوامع الفقه ثم قال
واما على ما ذكره قاضيان العبرة لاربعة اشهر ثم نقبه وقال والذي يظهر ضعفه لا يمكن
خروج كل منهما من موضعهما الى الاخر فيلتقيان في اقل من اربعة اشهر فاعبره الى ثمانية
اشهر كما في جوامع الفقه قلت الجواب عنه على ما في الكفاية ان الزوج لا يقدر على ذلك
بنفسه والقدر بالغير غير معتبر عند ابي حنيفة وعندهما ان القدرة بالغير وان كانت معتبرة
الا انه لا بد ان يكون الزوج قادرا على اكتساب سبب القدرة وفيما نحن فيه ليس بقادر
عليه فان قيل ان من له اربعة نسوة اذا قال والله لا يقربهن يصير موليا منهن ان لم
يقربهن جميعا اربعة اشهر يرتفع عنه عندنا مع ان له ان يطأ كل واحدة منهن الى ان
يأتي على الثلاث من غير شئ يلزمه لما ان الحنث لا يتعلق باخره الخلو فقل ان ياتي
بأكمل كالوطع لا يدخل هذه الادوار اربع له ان يدخل كل واحدة منها من غير حنث
مالم يدخل اكل ثم لما كان في مسئلة الحنث على اربع نسوة بنى القربان موليا في الحال
في خلق كل واحد منهن علم ان امكان القربان من غير شئ لا يمنع صحة الا يولد فكيف
يستقيم التعليل بقوله لانه يمكنه القربان اه اوجب عنه بانه انما صار موليا مع امكان
القربان على الوجه المذكور لان الحالف ظالم في حق كل واحد منهن بمنع حقها في الجماع

كالزوجة

كما لو عقد يمينه على كل واحد منهن على انفراد الا انه لا يلزمه الكفاية بقربان بعضهن
لان الكفاية موجبة الحنث فلا يجب مالم يتم شرطه ولكن عند تمام الشرط لا يكون حنثا
الكفاية بقربان الاخره فقط بل بقربانهم جميعا واما وقوع الطلاق في الايلاء فباختار
البر وذلك لتحقيق في كل واحد منهن فلهذا بين بعض المدعي كذا في النهاية والنهاية وان تجز
المولى عن وطئها بيمينه او مرضها او رقتها او صغرها فيه اشارة الى ان صغر الزوجة لا
يمنع صحة الايلاء بخلاف صغر الزوج فانه يمنع صحة الايلاء على ما صرح به في الحاشية نقلا
عن شرح الطحاوي قال والصبي او المجنون او المعتوه او النائم اذا آلى من امرأته لا يصح الايلاء
انتهى اوجهه اولا لان بينهما وبينه مسافة اربعة اشهر اى من وقت الحنث الى اخره لا يولد
فيه اربعة اشهر لان فيما دونها لا يصح النكاح بالثلاث بل يلزمه الجماع سواء قصر على الجماع
او تمتعه ما منع كما يلزمه الجماع في البحر الحكي على ما صرح به في الحاشية حيث قال والمعتبر في النكاح
باللسان هو البحر الحقيقي ون الحكي والحقيقي ان يكون الزوج مريضا لا يستطيع جماعها
او كانت مريضة او صغيرة لا تستطيع جماعا او كانت غائبة وبينهما مسافة لا يقدر على
قطعها في مرة الا يولد او يكون محجبة في مكان لا يعرفها الزوج او تكون رتقا فالنكاح
في جميع ذلك بالقول واليمين الحكي ان يكون احداهما محرما ثم ذكر عن الخلاصة وقال
ولو كان المانع شرعيا بان كان محرما بينه وبين الحج اربعة اشهر فضيه بالجماع لا غير
والنكاح باللسان اذا كان لا يقدر ان يدخلها عليه ثم ذكر عن شرح الطحاوي ولو آلى
من امرأته وهو محبوس وهي محبوسة او كان بينه وبين امرأته اقل من اربعة اشهر الا
ان العذر او السلطان يمنع من ذلك فان فيه لا يصح الا بالفعل وكذلك لو آلى
من امرأته وهي محبة وبينه وبين الحج اربعة اشهر فان فيه لا بالفعل وان كان مريضا
في فله ثم انما اعتبر النكاح باللسان في حق المريض طال قيام الرجعة لا بعد البيونة
حتى ان المريض اذا آلى من امرأته ومضت اربعة اشهر ولم ينفى اليها حتى بانت منه بتولية
ثم جاء اليها بلسانه بعد ذلك لا يبطل الا يولد حتى لو تزوجها وهو مريض على ما له ثم مضت
اربعة اشهر ولم ينفى اليها بانت بتولية اخرى واما النكاح بالجماع فكا يقترط طال
قيام الرجعة يعتبر بعد البيونة وانخلت اليمين ولا يقع حتى ان الصغير اذا آلى من امرأته
ومضت اربعة اشهر وبانت منه بتولية ثم جاءها يبطل الا يولد حتى لو تزوجها
بعد ذلك ومضت اربعة اشهر اخرى من غير جماع لا يقع عليها طلاق آخر انتهى
ففيه باللسان وذلك مثل ان يقول هيئت اليها او رجعت اليها او ابطلت الا يولد
ان استمر العذر المبيح للنكاح باللسان من وقت الحنث الى اخر المدعي هذا اذا كان الا يولد
مطلقا مرسلا اما لو كان مطلقا بشرط فانه يعتبر استمرار العذر في حق جماع النكاح باللسان
وعدمه من وقت وجود الشرط لاس وقت الحنث حتى لو قال لامرأة وهو صحيح لو تزوجتك
فوالله لا اقربك فزوجه في مرض يجبرني الجماع فضاء بلسانه صح لوجود العذر عند
وجود الشرط كذا في الفتاوى بل هو زال العجز في المدعي نفي النكاح بالوطئ واعلم ان مسئلة
يجز المولى عن وطئها على اربعة اوجه احدها انه آلى وهو مريض واستمر عذره من وقت
الحنث الى اربعة اشهر فضيه باللسان عندنا وقال الشافعي انه لا فرق الا بالجماع واليه
ذهب الطحاوي منا لانه لو كان فينا مكان حنث لان النكاح لا يستلزم تكلي وجوب الكفاية

وانتفاء العرقه ثم الفتح باللسان لا يعتبر في اجد الحكمين وهو الكفاءة وكذا في العز
ولنا انه اذا ما يذكر المنع لا يمنع حقا لان الزوج اذا كان عاجزا عن الجماع حال الايد
لم يكن قصد الاضرار بمنع حقا في الجماع اذا لم يمتنع فيها فيه وانما قصد كراهيها في ذلك
ومثل ذلك فلم يرتفع باللسان واذا ارضاها باللسان ارتفع الظلم لان التوثيق
الجنائيه فلا يجازى بالطلاق ولا يلزم من كونه فيا على هذا الوجه ان يجب الكفاءة لانها جزء
الحث والحث لا يتحقق بالفتح باللسان وانما اصل ان الفتح باللسان يعمل عمل الجماع في حق ابطال
الايد وفي حق الطلاق لا في حق الحث فان قيل ان لا يتحقق منه الظلم بمنع حقا يجب
ان لا يتحقق الايد ايضا لا يستلزم عليه اجيب عنه بان الفتح يقتضي صحة الايد من النشأ
مطلقا لا يقتضيه بوصف الصحة فلا يجوز اشتراطه لانه يقتضي المطلق وذلك سمح لا يحرم
اولا في تعليل فيه ابطال حكم الفتح والتعليل على وجه يبطل حكم الفتح باطل لان الحكم في منع
النشأ ايضا في الفتح لا الى العلة وانما العلة لا يحاق غير بها وثانيها انه الى هو صحيح
وبقي بعد الايد معهما مقدار ان يستطيع فيه ان يجامعها ثم مرض بعد في المرة فخير الجماع
عند نفاذ فالقولان المعتبر عن اخر المدة وهو عاجز عنه قلنا لما تمكن من جماعها فقد
تحقق منه الظلم بمنع حقا في الجماع فلا يكون رجوعه الا بقاء صحتها في الجماع وثالثها
انه الى وهو مريض فقد روى الجماع في المدة وفيه بالجماع ايضا سواء كان فاء اليها في
مرضه بالقول او لم يف اتما الثاني فظاهر وانما الاول فلا بد من رد الاصل وهو الجماع
قبل حصول الفتح بالخلف وهو الفتح باللسان وذلك لان الفتح بالفتح باللسان عدم ثبوت
البيئوتة بمعنى اربعة اشهر وذلك انما يرتب على معنى هذه المدة فقبل مضيتها اذا
صح صار ظاهرا في حقا فيبطل الخلف ويرجع الى الاصل ولا ريب انما الى وهو مريض ثم
مرضت امراته قبل ان يبرأ هو ثم برأ وبقيت مريضة الى ان انتقضت المدة فان فيه
بالوطى عندنا وعند زفر بالقول انه لم يكن ظاهرا في صحتها بمنع الجماع لاستمرار
نوع المرض من وقت الخلف الى اخر المدة ولنا انه اختلفت سببا لرضعة لان كلاهما
يوجب جواز الفتح باللسان واختلفت اسباب الرضعة بمنع الاحتساب بالرضعة الاول
عن الثانية وقصير الاول كان لم تكن كالمسافر اذا تيمم لعدم الماء ثم مرضت مرضا يبيح له
التيمم بالانفراد لم يجر له الصلوة بذلك التيمم كذلك مرض المرأة يبيح الفتح بالقول
فلا يثبت على كل مرض الزوج كذا في الفصولين يعني ان المبيع عندنا عين المرض لا نكاح
وقد بطل عين الا قول بالثاني والثاني يمتد من وقت الخلف الى اخر المدة فتعين
الفتح بالجماع لا انتفاء شرط الفتح باللسان واستمرار على ما اشار اليه بقوله ان استمرار
العذر وانما اصل ان الفتح باللسان في حق المريض انما يعتبر بشرطين احدهما
استمرار العجز المبيع من وقت الخلف او من وقت وجود الشرط الى اخر المدة
حتى لو لم يستمر كما في الصور الثلاثة المذكورة فتعين الفتح بالجماع وثانيهما قيام
الرضعة اي اربعة بينهما حتى لو الى وهو مريض ومضت اربعة اشهر ولم يقع فوات
منه ثم صح ففاء في صحته بلسانه لم يصح فيه ولم يبطل ايدوه لعدم بقاء الرضعة
حين فاء حتى لو تزوجها ثانيا وهو مريض ففاء بلسانه يرجع ايدوه وصح فيه
عندنا في يوسف وعندنا لا يصح والا صح هو الاول على ما في الزيلعي وغيره لان الايد

وجده منه وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض ايضا وفي زمان انتهى تصارت على مبانة لاحق لها
في الجماع فلا يعود فيه حكم الايد ولكنها ان ذلك ينقص منه فانه كان يمكن الفتح باللسان قبل
معنى المدة ولا تبين وانما الفتح بالجماع فلا يشترط فيه قيام الرضعة بل يعتبر بعد البيئوتة
ايضا حتى لو الى وهو صحيح فمضت اربعة اشهر بدونه فبانت ثم جاسها بطل ايدوه حتى لو تزوجها
بدونه ومضت اربعة اشهر بدونه لا تطلق كذا في الفصولين وقد ذكرناه من الحاشية وان قال
لها اي لزوجته انت على حرام كان موقفا ان نوى التزويج او لم ينو شيئا من الكذب والطلاق
والظهار والتزويج اما اذا نوى التزويج فلا بد من الاصل في تزويج المحلل هو البين عنونا
فيكون ايدوه وانما اذا لم ينو شيئا فلا بد من الحرمة الثابتة باليمين اذ في الحرامات وهي
الحرمة بالايدي لانها دونا الحرمة الثابتة بالظهار والطلاق وفيه تفصيل ذكرناه
في الكتابات وان نوى ظهرا فمظها ر عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ليس بظها لانه
تشبه المحللة بالحرمة ولا تشبه ههنا ولها انه اطلق الحرمة وهي محتمل الزنا
والظهار من محتمل بها فصحت نيته وان نوى اكذب فكذب لا يقع به الطلاق
ولا الايدوه ولا الظهار لانه نوى حقيقة كلامه لان المرأة كانت حرة لانه قوله
انت حرام خبر عن مطابق الواقع فيكون كذبا فالنية به يكون بيان تفسير وتقرير
وان نوى الطلاق فبان ان لم ينو شيئا من العدد او نوى واحدة او شيئين وان
نوى ثلثه فدل ذلك لانه من الكتابات فيجعل نيته والفتوى على وقوع الطلاق به
اي بقوله انت على حرام ونحوه وان لم ينو الطلاق على ما روى عن ابي بكر الاسكافى والفتوى ان
قال في التاثيرات انه اذا قال لامرأتين انما على حرام ينوي الطلاق في احدهما والايدوه
في الاخرى فمما لا لقان على ما روى عن ابي يوسف ومحمد لان اللفظ الواحد لا ينظم
العنيين المختلفين فحل على كل غلط وهو الطلاق وعند ابي حنيفة ينفي كما نوى وفي المحيط
وكذلك اذا نوى في احدهما ثلثه تطليقات وفي الاخرى واحدة فمما لا لقان وثالثا
في قولنا في خوف وقال ابو حنيفة ينفي كما نوى ويجب ان يكون هذا قول محمد ايضا وعليه الفتوى
ولو قال هذه على حرام وهذه وهو ينوي الطلاق في احدهما والايدوه في الاخرى فمما لا لقان
ولو قال هذه على حرام ينوي الطلاق وهذه على حرام ينوي الايدوه فهو كما نوى ولو قال
لا امراته وامرأته على حرام ينوي الحرمة الايدوه في ام الولد الطلاق فمما لا يدع فيها
وكذا بقوله كل من حرام على او هرجه بدست راست كبرم بروى حرام للعرف على ان
الناس يريدون بطل هذه الالفاظ الطلاق وفي الخلاصة عن المحيط اذا قالت لامرأتين
انت على حرام او قالت انا عليك حرام كان جميعا وان لم تنو كما في جانب الزوج حتى
لو ملكت زوجها صنت ويلزمها الكفاءة ثم ذكرنا عن الفتاوى اذا قال لامرأة
انت على حرام والحرام عن طلاق لكن لم ينو طلاقا وقع الطلاق قال المرغيناني
لا اقول لا يشترط البينة لكن يجعلنا او يا عفا وكذا في قوله هرجه بدست راست
كبرم بر من حرام لا يصدق انه لم ينو ولو قال هرجه بدست كرفته ام بمنزله قوله
كبرم ولو قال هرجه بدست كبرم قال في مجموع النوازل لا يكون طلاقا
وان نوى ولو قال هرجه بدست راست كرفته ام لا يكون طلاقا لان العرف
في قوله كبرم ولا عرف في قوله كرفته ام ولو قال هرجه بدست كبرم ولم يقل راست

اوجب فهو بمنزلة قوله هر چه بدست راست كبرم ولو قال كل حلال حرام او هر چه حرام حلال است بر من حرام قال في الفتاوى الصغرى لا بد من النية وعليه ما في المحيط حين قال فان نوى اليقين او لم ينو شيئا كان يمينا وينصرف الى الطعام والشراب ولا تدخل فيه امراته الا بالنية استحسانا هكذا قال محمد وعنه مشايخ بلح انه تدخل امراته بغير نية ثم على قول محمد اذا نوى امراته حتى دخلت فيه لا يخرج الطعام والشراب من اليقين فيجئ باني ذلك ويبرأ اذا تناول شيئا من الطعام والشراب حنك وانقض حكم يمينه حتى لو قرب امراته بعد ذلك لا يحنك ويستوي ان يتناول شيئا قليلا او كثيرا بخلاف ما اذا طلع لا ياكل هذا الطعام وذلك الطعام مما يستوفيه واحد لا يحنك ما لم يستوفى جميع ذلك وكذا لا يدخل الياس الا بالنية واذا دخل لا يخرج الطعام والشراب واذا نوى الطعام والشراب فهو على نوى ولو نوى الطلاق في نساء واليمين في نعم الله فهو طلاق وبين **باب الخلع** والعرق بينه وبين الايلاء ان الايلاء ينشوز من قبل الزوج والخلع ينشوز من قبل المرأة وان الايلاء يخرج عن المال بخلاف الخلع وهذين المعنيين اخبر عن الايلاء وهو في اللغة النزاع وفي الشريعة الفصل عن النكاح وفيه اشارة الى ان الخلع طلاق كما هو عندنا لا يقع على ما روي عن الشافعي في قوله القديم لنا قوله تقت فلا جناح عليهما فيما اقتدت به بقرينة اوله عليهما يتناه في طائفتنا على المرات وقيل ان تفتدي المرأة نفسها بمال ليخلعها به اي بالمال والاولى منهما ما عرفه بعض مشايخنا انه ان الله ملك النكاح المتوفى على قول المرأة بلفظ الخلع او بما في معناه لان الاول منقوض بالمعنى المعنى لان الخلع بالنظم قد يجرى في اللغة بمعنى الفصل عن النكاح على ما في القاموس والثاني منقوض بالطلاق على ما في الفقه بينهما وبما عرى عن ابدل مع انه طلع ايضا على ما صرح به في الخلاصة والبرازية وسنذكره ايضا في الثانية نقلا عن المحيط اذا امر الرجل امراته بالخلع فهو على ربيعة اوجه اما ان يقول اطلق نفسك بالف درهم او يقول اطلق نفسك بمال ولم يسمه ولم يقدم او يقول اطلق نفسك بغير شيء او يقول اطلق نفسك ولم يرد على ذلك اما اذا قال اطلق نفسك بالف درهم او على الف درهم فخلعت نفسها على ذلك ولم يقل الزوج بعد ذلك خلعت هل يتم الخلع فيه روايتان عن اصحابنا والمختار انه يتم بناء على ان الواحد يتولى طرفي الخلع اذا كانا لمدل مقدار معلوما وقصير المرأة وكيلة من طائفة الزوج واما اذا قال لها اطلق نفسك بمال ولم يقدر المال او قال اطلق بما شئت فقالت خلعت نفسي على كذا ففي ظاهر الرواية لا يصح بنا لا يتم الخلع لم يقل الزوج بعد ذلك خلعت وروى ابن سماعة عن محمد انه يتم الخلع وان لم يقل الزوج بعد ذلك خلعت وكثير من مشايخنا اخذوا هذه الرواية واما اذا قال لها اطلق نفسك بغير شيء فقالت خلعت يتم الخلع بقولها واما اذا قال لها اطلق نفسك ولم يرد على هذا ذكر شيخ الاسلام انه يتم الخلع بقول المرأة خلعت وحكي عن الامام ابو بكر بن محمد بن الفضل البخاري انه كان يقول ويروي عن محمد ان هذا بمنزلة قوله اطلق نفسك بمال ويروي عن ابي حنيفة انه بمنزلة قوله اطلق نفسك بغير شيء وفي المتن عن ابي يوسف انه لا يكون ظاهرا ويروي ابن سماعة عن محمد اذا قال لها اطلق نفسك فقالت خلعت يقع طلاقا بين يمينه بل كانه قال لها اي يمين نفسك وبها اخذ اكثر المشايخ انتهى فظهر منه

ان الخلع

358
ان الخلع يصح بغير بدل لكن المنقول عن البزدي ان مطلق لفظ الخلع محمول على الطلاق وبعض حتى لو قال لغيره اطلق امرأتي فخلعها بغير عوض لم يصح انتهى فعلم منه ان الخلع صحيح بدون ذكر البدل وقال في قاضيان لو قال لغيره اطلق امرأتي ليس له ان يخلعها الا بمال ثم قال في الثانية اذا سالت المرأة زوجها ان يخلعها فهو على ربيعة اوجه ايضا اما اذا قالت له اطلقني على كذا اسماء الف درهم مثله فخلعها على ذلك يتم الخلع بقبول الزوج ولا يحتاج الى قول المرأة اختلعت او قبلت وهو المختار ويصير الزوج وكذا لو عن المرأة بالاخذوع واما ان قالت اطلقني على مال ولم تستم ولم تقدره فقال الزوج طلقها على كذا الا يتم الخلع بقبول الزوج خلعت ما لم تقل المرأة قبلت او اختلعت في ظاهر الرواية وعلى رواية ابن سماعة يتم ومعنى قولنا لا يتم الخلع على ظاهر الرواية انه لا يجب بدل المطلق وهل يقع الطلاق اختلعت المشايخ في بعضهم قالوا يقع وبه كان يفتي المرغيناني وبعضهم قالوا لا يقع وهو الاظهر والا يشبه واما ان قالت اطلقني بغير مال فقال الزوج طلقها يقع الطلاق واما ان قالت اطلقني ولم يرد على هذا فعلى ما ذكره شيخ الاسلام يقع الطلاق بقول الزوج خلعت وعلى قياس ما حكى عن محمد بن الفضل فيما اذا امر الزوج المرأة بالخلع يجب ان يكون في المسئلة روايتان هذا وقال في البرازية قال لها خلعتك فقالت قبلت لا يسقط شيء من المهر ويقع الطلاق البين بقوله اذا نوى الطلاق ولا دخل لقبولها حتى اذا نوى الزوج الطلاق ولم يقبل المرأة يقع البين وان قال لزوجها الطلاق لا يقع ويصدق ديانة وقضاء بخلاف قوله طاعتك فقالت قبلت يقع الطلاق والبراء ان عليه مهر والا يجب رد ما ساق اليها من المهر انتهى فظهر منه الفرق بين طاعتك وخلعتك من وجهين احدهما ان طاعتك غير متوقفة على قبول المرأة بخلاف طاعتك والثاني انه لا يبرأ في الاول وبه في الثاني فعلم منه ما في عبارة بعض المشايخ من الخلل فان الموقفت على قبول المرأة لفظ الخلع لا لفظ الطلع ولا بأس به اي بالخلع عند الحاجة بان خافا ان لا يقيموا حدود الله لقوله تقت فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اي لا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت وكره لها اخذ شيء ان نشر الزوج لقوله تقت وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وابتعتم حريمهن قطا فلواخذوا منه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشها باخذ المال وهو المعنى في النبي عما لاخذ في الصدق واخذ اكثر مما اعطاها ان نشرت الزوجة لما روي ان المرأة ثابت بن قيس جاءت الى النبي عليه السلام ناشرة فقال عليه السلام اتردين اليه حديقته فقالت وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا والمزاد نفق اباحة اخذ الفضل فان قيل الظاهر منه نفق الزيادة لا نفق الاخذ قلنا ان الرضا اذا كان غير مباح وهي ناشرة فكان الاخذ منه وهو غير مباح وان لا يكون مباحا واذا انتفى الاباحة كان مكروها وفي القباية عن الجامع الصغير انه طاب لها اخذ الفضل ايضا وان نشرت هو لا طلاق قوله تقت فلا جناح عليهما فيما اقتدت به فانه لا يفضل بين الفضل وغيره قلنا انه ترك في حق اباحة اخذ الزيادة بما رويناه من قوله عليه السلام اما الزيادة فلا فيبقى مباحا في اباحة اخذ ما اعطاها وفي جواز اخذ الزيادة وان كان مكروها ولهذا قالوا ولواخذ الزيادة جاز في القضاء وان كرهه فان قيل ان الحديث ضرب واحد

فلو يعارض الكتاب قلنا ان الكتاب معارض بقوله نص وان اردتم استبدال زوج
زوج وآتيتم احديهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا الآية حتى يعمل احدكما قطارا
الزوج وبالأخرى اذا فترت والكتاب اذا كان معارضا بالكتاب يجوز معارضته بجزم
ايضا على ما في الأصول والواقع به اي بالخلع سواء كان بلفظ الخلع او بلفظ البيع والمباينة
وسواء كان بعوض او بغير عوض وسواء نوى الطلاق او لم ينو وكنته بشرط ذكر العوض
حتى لو قال اعيى الطلاق مع ذكر العوض لا يصدق قضاء ويصدق ديانة على ما خرج
به في البحر ويستعمل اطلاق الكتاب ايضا واما اذا لم يذكر العوض فهو من كتابات الفلوت
فيتوقف على ائنة او عداوة الطلاق والطلاق على مال مثل ان قال انت طالق الف
درهم او على الف درهم فقبلت بآية لقوله لم الخلع تعليقا بائنة ولا نه يحتمل الطلاق
حتى صار من كتابات الطلاق والواقع بالكتابية باين وانها لا تسلم المال الا لتسلم لها
نفسها وذلك باليمنونة ولا نه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد ابنتي
فتملك الزوجة البذل الاخر ايضا وهو نفسا تحقيقا للساوات بينهما وفيه اشارة
الى رث قول من قال ان الخلع فسخ لا طلاق وفي الخلاصة لو قضي كون الخلع فسخا قبل
يفقد وقيل لا وقيل الظاهر انه ينفذ لانه قضاء في فصل مشتهد فيه والى رث من قال
ان الواقع به طلاق رجعي ويلزم المال المسمى لان هذا تصرف معاوضة بعتة اهلية
المعاوضين وصلاحيية المحل والزواج يستبد بالطلاق فيجزا وتعليقا لاحالة وقد
علقه بقبولها والامانة تلك التزام المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز
الاغتياض عنه وان لم يكن الا كالتقصا ومن هذه الجملة حصلت اهليتها وصلاحيية
المحل قال في الكنز ولزمها المال بصغير المهر وكعبارة الخص والمنة لشمولها طمع
الفضول فانه يلزم الفضول لا المرأة قال في الخلاصة لو ان رجلا قال للزوج اللهم
على عبدى هذا او دارى هذه او التي هذا فخلعها على هذا فالخلع جائز ولا حاجة الى
قبول المرأة لان العاقد اجنبى ونظيره صلح الاجنبى والمبذير بقضاء الدين عن انسان
ولو قال للزوج اجنبى اظلمها على عبدى هذا فقال الزوج خلعت ثم الخلع من غير ان
يقول الخاطب قبلت واذا تم الخلع بقبول الاجنبى لزمه عين البذل ان كان ثما
يتعين فان عجز عن تسليمه وجب تسليم مثله في المثليات وتسليم القيمة في غير المثليات
كما في قبول المرأة هذا اذا اضاف الفضول البذل الى نفسه واما لو جعله مرسل
فالقبول والمال على المرأة كان اذا قال رجل اخرا طلع امراتك على هذا العبد او على
الدار او على هذا الالف فخلعها على ذلك فالقبول الى المرأة لا الى الاجنبى لانه البذل
مرسل كما اذا قال لعبدى بع عبدك من فلان بكذا فوقف على قبول فلان اذا باع فاذا
قبلت المرأة ذلك وجب عليها تسليم ما اشير اليه ان امكن والا فقتله في المثليات
وقيته في القيميات واما لو قال اجنبى للزوج اظلم امراتك على عبد فلان فالقبول
الى فلان دون المرأة لانه اضاف المال الى فلان وطلع الزوج على ذلك الا ترى ان
الاجنبى لو قال للزوج اظلم امراتك على الف درهم على ان فلا ناصا من له قبلت
ذلك كانت القبول في هذا الى الضمان لا الى الخاطب ولا الى المرأة ان لم تكن المرأة
مخاطبة في هذا واما لو كانت مخاطبة فيه فضايلة طعن على الف درهم على ان فلا

منان له فخلعها كان الخلع واقعا فان ضمن فلان المال اخذ الزوج ابهما شاء المرأة
بحكم القبول والفلان بحكم الضمان ولو لم يضمن فلان اخذت المرأة بالمال بحكم القبول كما
لو قالت المرأة لزوجها اظلمنى على دار فلان او على عبد فلان فخلعها فالخلع واقع بقبول
المرأة ولا حاجة الى قبول فلان بعد ذلك ان قدرت على تسليم ما اشير اليه باخذة فلان
سلمته اليه والا فخلعها تسليم المثل في المثل والقيمة في القيمة وكذلك لو قال لها الزوج
طلعتك على عبد فلان او دار فلان فقبلت المرأة صح ولو لم تقبل وقبل فلان لم يصح
لان مخاطبة الى المرأة لا الى فلان ولان الزوج خاطب الى صاحب العبد والدار والمال
حاضرة فقال له يا فلان قد طلعت امرأتى بعبدك هذا فالقبول الى صاحب العبد
ولا حاجة الى قبول المرأة كذا في الخلاصة وما صلح مهر صلح به لا للخلع ولا ينعكس
لان ما يصلح ان يكون عوضا للمقوم وهو البضع طالة الخول في الملك اولى ان يصلح
عوضا لغير المتقوم وهو البضع طالة الخرج ولا عكس فاذا اخلعت منه على ما في بطون
غنها او بطون جارتها جاز وله ما في بطونها وقت الخلع دون ما صدرت به ولو
ترجع امرأة على ما في بطونها غنمة وجب مهر المثل لعدم صحة التسمية لان ما في البطن
ليس بمال في الحال وان كان بعرضية ان يصير ما لا ياله تفصال وكذا يصح للخلع عداوة
العشرة ولا يصلح مهر ولا صلح ههنا ان هذا في معنى التعليق بالشرط او الاضافة
واحد العوضين في باب النكاح وهو ما في البضع لا يحتمل التعليق والاضافة فكذلك
العوض الاخر واما الخلع فاحد العوضين فيه وهو الطلاق يحتمل التعليق والاضافة
فكذلك العوض الاخر فامكن تعميم تسمية ما في البطن باعتبار المال واذا حثت التسمية
فله العتيق ان وجد وان لم يكن في بطونها شيء فلو شيء له لانها ما عترة لان ما في البطن
قد يكون ما لا متقوما وقد يكون دجيا وميته وفي فتح القدير ويصح التاويل في بدل
الخلع ومع جهالة مستدركة كالحصاد والديار لا الفا حقة كالعطاء وهبوط الرج
والحسرة حيث لا يصح التاويل بحسب المال حولا وهذا لان المال كان اسقاطا حتى بان تقيفه
وظهر عن العوضين الكفاية وكان مما يجري فيه التسامح فجاز المجهول والى الاصل المجهول
المستدرك الجهالة وعلى هذا الاصل يجوز اخذها على زينة ارضها وركوب
دائها وضمتها على وجه لا يلزم الخلع بها او خدمة اجنبى لان هذه يجوز مهر
انتهى ثم ذكر انه يتفرع على كون البضع ما لا متقوما حالة الدخول وغير متقوما حالة
الخروج جواز تزويج الابناء الصغرى على مال الصغرى وعدم جواز طلع ابوب ابنة
الصغرى على مالها ونفوذ تزويج المريض بمهر مثلها من جميع ماله وكون طلع المريضة
معتبرا من الثلث وان بطل العوض منه اي في الخلع يقع باين وقيل وجب الاطلاق
لان ما بطل العوض بطل الخلع وهو كناية والواقع بالكتابيات باين سواء كانت
المقدمة فان قيل لو كان من الكتابيات لاصححت الالبسة وليس كذلك قلنا
ذكر المال اعني عنها حتى قال ان نوى الطلاق لم يصدق قضاء ان ذكر المال سواء
كان بلفظ الخلع او بالمباينة او بالبيع او بالطلاق وان لم يذكر المال صدق في الخلع
والمباينة لانهما كتابيتان لا بد لهما من ائنة او ما يقوم مقامها بخلاف البيع
والطلاق حيث لا يصدق فيها وان لم يذكر به لا يكونان طليعين في ذوال النكاح

على ما في الكافي وفي الطلاق على ما يقع رجعتا لان ابنا وفيه بعد بطلان العوض
 صرح الطلاق والواقع به رجعي على ما سبق وفي فتح القدير وفي الطلاق يقع رجعا
 ان كانت مدخولها دهر وذا ثلث وثلث وترك المص المتيقن بهما لا يشترط الحال
 في الطلاق ثلث وثلث وطلاق غير المدخول بها بحيث لا يكاد ينجح على احد انتهى لا يشترط
 عليها في الخلع وفي الطلاق على ما هو وهذا لانها ما تمت ما لا يستقيم حتى تصير عارة
 له واما اشتراكها في وقوع الطلاق بهما مع بطلان العوض فلا بد ان علقها بقبولها وقد
 قلت واما الا فتراق بينهما بالبينونة والرجعة فلا ذكرناه كما اذا خالعهما والظاهر
 وهو مسلم على غير وضربا وميتة او على طلاق من غيرها والا فيه ما ذكرناه ولا بد له
 لا يجاب المستمي لا سلام على الشار اليه بقوله وهو مسلم ولا الى الجواب غير لعدم
 الالتزام بخلاف ما اذا خالعه على خل بعينه فظهر غير فانه يلزم عليها رد المهر
 اخذته عند ايج وعندها مثل ذلك العذر من خل وسط لانها سمت مالا وعزلة
 بذلك فكانت ضامنة وخلاف ما اذا كانتا واعنت على غير وضرب حيث يكون الثابت
 فاسق وان اذاها عتق وعلى العبد قيمته لان ملك المولى في العبد متقوم ومارض
 بزواله حجة فاما لم يقدر على تسليم البدل لعدم المتقوم لزمه قيمة البدل وهو الزينة
 المتقومة اما ملك البضع في حالة الخروج فغير متقوم فلا يلزم منها شيء وتخلو في النكاح
 حيث صح ووجب مهر المثل والخلع صح ولم يجب شيء لان البضع في حالة الدخول
 متقوم فلم يشترع ملكه بل عوض اظهره الشرع واما الا فسقاط فيحصل به شرط البضع
 للتخلص من ذلة الملوكة فلا حاجة فيه الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لغرض تحصيل
 شرط البضع وقد حصل بدونه او قالت خالعه على ما في يدي ولا شيء في يديها لم يجب
 له عليها شيء لانها لم امر بتسمية المال لان ما عامة يتناول المال وغيره والمراد اليه
 هنا اليد الممتدة لا بمعنى الملك وفي الجواز لو قال خالعتك على ما في يدي ولا شيء في يدي
 فلا شيء له عليها ايضا اذ لا فرق بينه وبين مسألة الكتاب فلو كان في يده جوهر
 لها فقلت فخليه وان لم تكن عمت ذلك لانها قبلت على المالك انتهى وفي كلامه
 اشارة الى هذا والى ما في الخلاصة ايضا قال فيها لو قالت اطلعي على ما في يدي او
 في يدي من شيء ولم يكن في يديها شيء لاشي له عليها وعقله في فتح القدير بان الشيء
 يصدق على غير المال ايضا وان قالت على ما في يدي من درهم ولا شيء فيها لزمه
 ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة وكلمة من للبيان دون التبعض فيجب
 الاقل المتيقن كما لو اقرا او وصى بدراهم وان كان في يده اكثر من ثلاثة دراهم
 فله ذلك لصحة اطلاق الجمع عليه وان كان في يديها اقل من ثلاثة دراهم تمت الثلاثة
 على ما في الحاوي القديسي وان قالت من مال لزمها درهمها لانها لما سمت مالا لم يكن
 الزوج راضيا بالزوال فجاء ولا وجه الى ايجاب المسمى او قيمته للجهاالة ولا الزينة
 البضع اعني غير المثل لان البضع غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام بضع
 به على الزوج دفقا للضرورة وفي الخلاصة رجل خلع امرأة بها لها عليه من المهر
 ثلثا منه ان لها عليه بقيمة المهر ثم تذكر انه لم يبق لها عليه شيء من المهر وقع الطلاق
 عليها بمهرها فيجب عليها ان ترد المهر ان قبضت والا براد الزوج اما اذا علم ان

360
 لا مهر عليها بيان وصحت مع الخلع ولا ترد على الزوج شيئا كما اذا خالعهما على ما في هذا البيت
 من المتاع وعلم انه لا متاع في هذا البيت وان خالعهما على عدها الا في على ان يرضى من
 مائة لا يرضى ولا يرضى تسليمه ان امكن والا قيمته لانه عقد المعاوضة فيقتضي بطلان العوض
 يكون اشتراط المهر في شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشرط الفاسد وكذا
 الحكم فيما اذا تزوج امرأة على عبد ابق على ان يرضى من مائة لا يرضى وتسلم عليه ان امكن
 ولا قيمته والشرط فاسد فان قيل سلمنا ان العقد لا يبطل بنفسه وهذا الشرط كمن يرضى
 ان تصد التسمية لعدم وجوب تسليم المسمى واذا قصدت رجوع الزوج عليها في الخلع
 باساق اليها من المهر كما اذا اختلفت منه على دية اوجب بان العقد اذا كان صحيحا كان
 ما ينافقه من الشرط ساقطا والساقط لا يؤثر في فساد شيء والتسمية انما قصدت
 فيما اذا اختلفت على دية البهيمالة الفاحشة ولو قالت طلقني ثلاثا بالخلع فطلق واحدة فله
 ثلث الالف بالاتفاق لان اباء تدخل على الاعوان والعوض ينقسم على العوض وبانت
 لوجوب المال وفي على الف يقع رجعتا بلا شيء عند ايج وعندها كالباء لان الطلاق
 على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كانت لها الرجوع قبل اكلام الزوج وكلمة على يحتمل
 معنى اباء فيقول عليها في المعاومات فيجب ثلث الالف ويقع باينا لما ذكرناه ولا يبرح
 ان كلمة على للشرط عند مجاز او حقيقة على ما في الاصول فلا يجب شيء لان اجزاء الشرط
 لا ينقسم على اجزاء الشرط فاذا لم يجب شيء يقع رجعتا وتحقق ذلك ان ثبوت العوض
 مع العوض من باب المعاينة حيث ثبت كل جزء من هذا في مقابلته من ذلك وينتفع
 تقدم احدهما على الاخر بمنزلة الحقتا يفتن وثبوت الشرط والشرط بطريق المعاينة
 فزوجه توقف الشرط على الشرط فلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء الشرط لزم
 تقدم جزء من الشرط على الشرط فلا يتحقق المعاينة وذكر في الخلاصة عن الاصل ان
 مطابقة الشئتين اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة فله عليها
 الالف لانه كل ما يملك انتهى فسلم منه ان قول ايج في غير مطلقة الشئتين ولو قال لها
 طلقني نفسك ثلاثا بالالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شيء لانه لم يرض بالبينونة
 الا بسلامة الالف كلها بخلاف قولها له طلقني ثلاثا بالالف لانها لما رضيت بالبينونة
 بالالف كانت ببعضها اولى ولو قال انت طالق بالالف او على الف فطلقت بآنت ولزمها المال
 ولا بد من القبول في المجلس في الوجهين لان معنى قوله بالالف بعوض يجب لي عليك ومعنى قوله
 على الف على شرط الف يكون لي عليك عند ايج وعندها لا فرق بين الباء وعلى في كونها
 للعوض والعوض لا يجب بدون قوله فلا بد منه والخلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده
 ووجوده يكون الالف عليها وكونها عليها انما يكون بالقول فلا بد منه ايضا فاذا
 قبلت في المجلس وقع الطلاق ووجب عليها الالف ووجه كونه باينا ولزوم المال
 ذكرناه عند قوله والواقع به وبالطلاق على ما لايان ويلزم المسمى وان قال انت طالق
 عليك الف او قال العبد انت حر عليك الف فطلقت وعنت فجاءا وان وصليت
 لم يقبل عند ايج وعندها لا مال يملك واذا قبل لزم المال لان هذا الكلام يستعمل
 للمعاوضة فان طهر اخل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة طهر درهم فان قيل ان هذا
 منقول بما في الخلاصة رجل قال لامرأة بعثت منك تطليقة فقال لا شريبت يقع مجازا رجعتا

قلت ممنوع لانه فيما اذا لم يذكر المال واما اذا ذكر معه المال فالطلاق باين ويلزمها
المال المذكور على ما نقل عن ابن القاسم الصنفاء عن ان كونه مجازا ناسجا عند عدم ذكر
المال ليس بافتقار بل قولها في بكرة سكاف واتباعه عند غيره الطلاق باين ويلزمها
رد المهر على ما في الخلاصة وعليه ما في المحيط لوقال بعثت منك نفسك فقالت ان شئت
بدون ذكر المال يقع باين والخلع معاوضة في حقها لان الاذن من جهتها المال فيصح
رجوعها قبل قوله بعد ما وجبت المرأة وذلك بان ابتداء المرأة بالخلع ثم رجعت
قبل قول الزوج فانه يصح رجوعها علم الزوج رجوعها او لم يعلم على ما في الخلاصة ويصح
ايضا شرط الخيار لها سواء كان لايجاب من طرف الزوج بان قال طلقتك او طلقك
على ما لك اذ اعلت انك بالخيار ثلاثة ايام او من طرف المرأة بان اخلعت وشرط الخيار لنفسها
كونه معاوضة مالية في حقها هذا في قول الجرح وعندهما لا يصح على ما صرح به في الخلاصة
ويسهل بالقيام اي قيام ايها كان على ما في الخلاصة حيث قال ويسهل كلام المرأة
قيام ايها كان عن المجلس قبل قوله اعتبارا لباين المعاضات ويمن في حقه
اي في حق الزوج لان طاحله تعليق الطلاق بقولها فلا يرجع الى الزوج بعد ما
اوجب بان كان ابتداء الخلع من جانبها ولا يصح شرط الخيار له اي بالجماع كما
لا يصح في بائنا لايمان ولا يسهل بالقيام اي قيامها عن المجلس قبل قولها اعتبارا
بالايمان بل يصح ان قبلت بعد المجلس ولم يتحقق على حضورها في المجلس كما لا يثبت
اليمن بل انما يتوقف على علمها والقدور على ما كان الخلع من الجانبين في هذه الاحكام
كلها وجانب العبد والفتى على ما كان الخلع من الجانبين حتى يقع اشتراط الخيار للعبد دون المولى
لانه معاوضة في حق العبد ويمن في حق المولى واعلم انه يستحق على كونه الخلع عينا في حق الجرح
مسائل منها ما في النوازل رجل قال لامرأته كل امرأة اترجوها فقد بعثت طلاقا منك
بدوم ثم تزوج امرأة فاقولوا ليها بعد التزوج في المجلس كما اذا اخلعها ومنها ما في الاول
اذا قال الرجل لامرأة طلقك على الف درهم او نازعتك او طلقتك بالف درهم فاقول
اليها في مجلسها ومنها ما في التجريد والزيادة لوقال الزوج لها اذا جاء غدا فخذ خلعك
على الف درهم فاقول اليها بعد مجيء الغد وكذا لوقال لها اخلعك ان دخلت الدار فاقول
عند دخول الدار كذا في الخلاصة ثم ذكر في قبيل الفصل الرابع انه لوقال لامرأة ان اعطيني
الف درهم فانت طالق فطلق الا بالاداء في المجلس ولو قال لها اذا اعطيني او متى
اعطيني لا حاجة الى الاداء في المجلس بل متى اعطيتي بقيت الطلاق ولو قال انت طالق
على ان تعطيني الف درهم طلقك بالقبول ولا بشرط الاداء بالقبول ولو قال لها ان
دخلت الدار فانت طالق بغير شرط بشرط القبول بعد دخول الدار والخلع بغير الخصال
ان يكون بالمهر ثم علم انهم ذكرناه هنا انه لا يصح تعليق المرأة للخلع كونه معاوضة من
جانبها قال في قاضيهان والخلصة والبنازية وكلام المرأة والعبد لا يقبل التعليق
والاضافة الى زمان مستقبل ثم قال في الخلاصة ولا يصح تعليقها بالشرط ولا اضافتها
الى وقت مستقبل كونه معاوضة وقولا من جانبها وقال في التنازلية طلاق المحيط
ويصح تعليق الزوج للخلع بالشرط والاضافة الى الاوقات بخلاف ما اذا جاء عند
فقد طاعتك على الف درهم واذا قدم فانت فقد طاعتك كانا القول اليها بعد مجيء الوقت

وقدم فلان ولا يجوز تعليقه من المرأة بشرط ولا اضافة الى وقت وقال في فتح القدير
نقله عن الكافي للحاكم الشهيد انها لو قالت لزوجها ان طلقني ثوبا فلك على الف درهم
فان قبل في المجلس فله الف وان قبله بعد فلا شيء له انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
تعليق منها له بصريح الشرط فلم منه ان المسئلة خلافية ولو قال لها طلقك اس
بالف فلم تقبل فقالت بل قبلت فاقول له اي مع يمينه على ما في البحر عن العمادى ولو قال
البايع كذا كذا اي قال بعثت منك هذا العبد بالف درهم اس فلم تقبل فقال قبلت فاقول
للشري والفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبها فلا قرار به لا يكون اقرا بالشرط
كحقه بدونه واما البيع فلا يثبت الا بالقبول حتى يملك الرجوع فيه قبل القبول كذا في
البيع اقرار بما لا يتم الا به فأكساره المقبول رجوع منه عن الاقرار فلا يصح ولا يثبت
حتى لو قال لها بعثت خلافا اس فلم تقبل فقالت قبلت كان القول قولها كما في
بيع العروض وكذا لوقال لعبد بعثت نفسك بالف فلم تقبل وقال العبد قبلت
كان القول للعبد ولو قال اعطيتك اس على الف فلم تقبل وقال العبد قبلت كان القول
قول المولى كذا في الكفاية وقال في فتح القدير وطعن المسئلة اخوات في كتب محمود
ان الزوج قال لها طلقك واحدة بالف فقبلت فقالت انما سألته انك تلو ثوبا بالف
فطلعتي واحدة فقلت فلو لم يرد في قولها فاقول للمرأة مع يمينها فان اقاما البينة فالبينة
بينة الزوج وكذا لو اخلعت في مقدار الجعل بعد الافتقار على الخلع او قالت
اخلعت بغير شيء فاقول قولها والبينة بينة الزوج اما اذا افتقرا على انها
سألته ان يطلقها ثلاثا بالف وقالت هي طلقني واحدة وقال هو ثوبا فاقول
قوله ان كانا في المجلس الا ترى انه لو قال لها انت طالق انت طالق انت طالق فقبلت
سؤالها الثلاث بالف كان له الف غاية هذا ان يكون موقفا ابا في المجلس فيكون
مثله وان كان غير ذلك فالمجلس لزما الثلث وان كانت في الغرة من الخلق
عليه ولا يكون للزوج الا ثلث الف وان قالت سألته ان طلقني ثوبا على الف
وطلقني واحدة فلا شيء لك يعني على قول الجرح في كلمة على وقال هو بل سألته واحدة
على الف فطلعتكها فاقول قولها على قول الجرح وان قالت سألته ثوبا فطلعتني
في المجلس واحدة والباقي في غير وقال بل الثلاث فيه فاقول لها وان قالت سألته
ان طلقني وضري على الف فطلعتني وضري وقال طلقها معك وقد اقر قاض ذلك
المجلس فاقول لها وعليها حصتها من الف والآخرى طالق باقراره وكذا اذا
قالت فلم تطلقني ولا هي في ذلك المجلس انتهى وكذا في البحر عن الكافي والمباراة هي بفتح
المخرج معايلة من براء شريكه اذا ابرأ كل منهما صاحبه وترك المخرج خطا كذا في
المغرب وهي ان يقول براءتك على الف فقبل كذا في فتح القدير قال في شرح الوفاة
هي ان يقول براءت من كذا طك بكذا والفرق بينهما انه صرح في الثاني وقوع البينة
دون الاول كالخلع اي في وقوع البينة بها وقد صرح في الحاشية والخلصة
والبنازية وقوع البينة بها بدون البينة وقال في البنازية بيمينه الطلاق في
الخلع والمباراة بشرط الصحة الا ان المشايخ لم يشترطوها في الخلع لغلبة
الاستعمال فيه ولان الغالب كون الخلع بعد مذاكرة الطلاق فلو كانت المبلدة

ايضا كذلك لا حاجة فيها الى التنية وان كان من الكتابات على اصل انتهى كذا في البحر
ويسقط كل منهما كل حق لكل واحد من الزوجين على الاخر مما يتعلق بالنكاح قبل بلادة
لا يسقط ما لا يتعلق بالنكاح كالقرض وغيره ما اشترت من الزوج وغيره مما على
الزوج من الدين سواء المهر فانه لا تقع البراءة عنه في الخلع والبراءة بطلان الشرط في
ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي رواية الحسن عنه تقع البراءة عنه بدو الشرط عليها
صريح به في الثانية بعلامة المحيط والمراد بالنكاح المذكور هو النكاح القائم بين الطرفين
لا مطلقا لما في الخلاصة نقلا عن الفتاوى رجل تزوج امرأة على مهر مسمى ثم طلقها
طلقا قابلا يأنشئ تزوجها ثانيا على مهر آخر ثم اخلعت مع زوجها على مهر هاربي الزوج
عن المهر الثاني دون الاول انتهى ثم انتهى لا يسقطان كما يتعلق بالنكاح من المهر
بل يسقطان بعضه فلهذا فرغ عليه قوله فلا تقابل بهي بمهر ولا نفقة ماضية بمهر
بخلاف نفقة العدة والسكنى فانها لا يسقطان بالخلع والبراءة وان كانا من
حقوق النكاح بل المختلفة نفقة العدة والسكنى في العدة وان طلقها بكل حق لها
عليه الا ان اخلعت على نفقة العدة فسقطت بالشرط الا ان ظهر حملها بعد طلقها
يفرض لها النفقة كما صرح في نقد المسائل حيث قال سئل ما حكم في شخص طلق زوجته
على مهرها وعلى نفقتها ثم بعد ذلك ذكرت انها حامل وطلبت ان يفرض لها نفقة قبل
يعقب قوتها ويفرض لها القاضى النفقة ام لا اجاب نعم يقبل قوتها في ذلك ويفرض
لها القاضى النفقة وفي فتاوى لا تقوى رجل طلق امرأة على مهرها ونفقة عدها
ثم ظهر انها حامل ليس لها ان تطلب الزوج بمؤنة الحمل حقيقة انها لو طاعت مع زوجها
على نعم ان عدها مع الخيض ثم ظهر حملها من زوجها يلزمها نفقة العدة ولا يسقط
بالخلع على نفقة العدة واما لو طاعت على نفقة عدها وحملها من زوجها طاهر وقت
الخلع وقد طاعت على نفقة عدها فانها تسقط بالخلع عليها فان عدها في وضع الحمل
لا بالحيض واما السكنى فقال في فتح القدير انه لا يسقط بهما وان شرط لانه حق الشرع
وقال في الحاشية نقلا عن الولي الحجة ان كان الزوج اشترط عليها البراءة عن النفقة
والسكنى برئ من النفقة ولا يبرأ عن السكنى لان السكنى في بيته لحق الشرع لقولنا
ولا يخرجوهن من بيوتهن ولا يمنجن فلا يصح اسقاطها وقال في الزيلعي ولا يصح للزوج
ايرادها عن السكنى لان خروجها معصية ولو ابرأته عن مؤنة السكنى بان التمسها
سكنت ملكها صحت مشروطا في الخلع لانه طاهر حقها وفي الخلاصة لو اخلعت على ان
لا سكنى لها لا يصح ولو اخلعت على ان مؤنة السكنى عليها بان تترك بيتا فتدفعه
فعلم منه ان البراءة عن السكنى لا يصح عن الزوج ويصح عن المرأة واما نفقة الولد
مؤنة الارضاع ففي الخلاصة والبرائة لا تقع البراءة عنها ان لم تشرط في الخلع والملاة
بالاجماع وان شرط ان وقت لذلك وقتا سنة ونحوه جاز وان لم يوقت لا يجوز
ولا تقع البراءة عنها ثم اذا وقت وقتا جاز فان مات الولد قبل تمام الوقت كان
للزوج ان يرجع عليها بحضته الى تمام المدة فان ارادت المرأة ان لا يرجع عليها
فالحيلة في ذلك ان يقول الزوج طاعتك على ان برئ من نفقة الولد الى سنتين
فان مات الولد قبل تمام المدة فلا سبيل لمعيلك كذا في الحاشية وقال في الخلاصة والبرائة

اخلعت

اخلعت مع زوجها على مهرها ونفقة عدها وعلى ان تمسك ولدها منه ثلث سنين
او عشر سنين بنفقتها صحت الخلع ويجوز على ذلك وان كان مجهولا فان تركته على زوجها
وهرب فللزوجة ان ياخذ قيمة النفقة منها ولها ان تقابل به بكسب الصبي واما
اذا اخلعت على امساك الولد بنفقتها وكسوتها ليس له ان يقابل به بالكسب وان
كانت اكسوة مجهولة سواء كان الولد رضيعا او قطيعا واما يصح للخلع على امساك
الولد اذا بين المدة وان لم يبين المدة لا يصح سواء كان الولد رضيعا او قطيعا وفي
المتن ان كان الولد رضيعا صحت وان لم يبين المدة وترفع حولين وفي الحاشية القدسي
اذا اخلعت المرأة من زوجها على ان تترك ولدها الصغير عند الزوج فالشرط باطل
لان هذا حق الولد وحق الولد ان يكون عند امه مادام محتاجا اليها وكذا اشترط
الزوج كون الولد عندها بعد انقطاع حق الحضنة باطل ولا هو اي الزوج
بنفقة مجملها ولم تمض مدتها لانها لو مضت مدتها لا يطل بها بها مطلقا
ولا بمهر سلمه اي سلمه الى الزوجة قبل ان يخالعها وطلعت قبل الدخول بخلافه اذا اظلمها
بعد الدخول عليها على ما سيظهر لك تفصيله واعلم ان هذا قول ابي حنيفة وحجة الخلع
على قوله اربعة انواع لانه انا ان طلعها بلا ذكر عوض املا او طلعها على مهرها او على
مال آخر سوى المهر ولم يذكر المهر ففي الاول يبرأ كل واحد منهما عن صاحبه ويقع الطلاق
ويبرأ الزوج عن المهر ان كان عليه مهر ولا وجه عليها رد ما ساق اليها من المهر لان
المال المذكور عرفا بذل الخلع فيخرج لم يصر به لزم ما هو من حقوق النكاح كذا في الخلاصة
والبرائة وقال في الزيلعي وفتح القدير يبرأ كل منهما عن حق الآخر مما لزمه بالنكاح قبل
الدخول وبعد كان المهر مقبوضا ولا حتى لا يجب عليها رد ما قبضت لو كان قبل الدخول
انتهى فاق في الخلاصة والبرائة من وجوب رد ما ساق اليها فيا اذا كان بعد الدخول
وهذا في رواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح علمنا في الخلاصة غزوا الى ما هو ظاهر زاده
وفي رواية اخرى عنه وهو قولها انه لا يبرأ احوها عن صاحبه ولا يسقط شيء
من المهر ومن نفقة العدة والولد الا بالذكر واما مؤنة السكنى فعلى ما ذكرناه من التفصيل
واما النوع الثاني فان طلعها بعد الدخول بها فان لم يكن المهر مقبوضا سقط كل المهر
وان كان مقبوضا رجع عليها بجميع المهر عند اصحابنا الثلاثة وان طلعها قبل الدخول
ان كان المهر مقبوضا وهو الف درهم لا يرجع عليها الا بالف استحسانا وان لم يكن
مقبوضا سقط عنه كل المهر ولا يرجع عليها بشيء واستحسانا وفي القياس يرجع عليها
في الاول بالف وخمسائة وفي الثاني يرجع عليها بخمسائة تكون الطلاق قبل الدخول كذا
في الحاشية واما النوع الثالث فان طلعها على عشر مهرها ومهرها الف فان كان
بعد الدخول والمهر مقبوض رجع عليها بمائة درهم وسلم الباقي لها في قولهم وان لم يكن
المهر مقبوضا سقط عنه كل المهر عند ابي حنيفة والعشر بحكم الشرط واما في بقية النسخ للخلع
وعندها لا يسقط الا عشر المهر وان كان قبل الدخول والمهر كله مقبوض رجع عليها
بخمسين درهما استحسانا لان ذلك عشر مهرها قبل الدخول ورايت عن ابي حنيفة بالخلع
وفي القياس يرجع ستمائة بدل الخلع وخمسائة بالطلاق قبل الدخول وان لم يكن المهر
مقبوضا سقط كل المهر عند ابي حنيفة والعشر بحكم الشرط والنصف بالطلاق قبل الدخول

والباقي بالخلع وأما النوع الرابع فان خلعها بعد الدخول والمهر مقبوض يرجع عليها
بشيء الا بعد الخلع في قولهم ويسقط عنه جميع المهر خلا فالحا وأن خلعها قبل الدخول
والمهر مقبوض يرجع عليها بعد الخلع ولا يسترد شيئا من المهر بسبب الطلاق قبل الدخول
عند أبي حنيفة وعند صاحبيه يرجع الزوج عليها بالبدل ونصف المهر وان لم يكن المهر مقبوضا
فعود إلى ح لا يرجع المرأة عليه شيء من المهر وعند صاحبيه ترجع عليه بنصف المهر
كذا في الخلاصة والبرازية وقال في الحاشية أن النوع الرابع مشتمل على ستة وجوه
الأول ان يسمى في الخلع شيئا لا قيمة له اصله نحو الخبز والخزير والمستهة وتقدم في الكتاب
بيان هذا الوجه الثاني ان يسمى في الخلع ما يحتمل ان يكون مالا وان لا يكون مالا
بان خُلعَت على ما في بيتها او على ما في يدها من شيء فان في بيتها او يدها في تلك
الشاعة شيء فذلك للزوج والا فلا شيء له عليها وقد تقدم هذا ايضا وهو النوع
ما اذا خُلعَت على ما في بطون غنمها او جاريةها ولم يرض على الولد فان كان في البطن
ولد فهو له والا يقع بلا شيء الثالث اذا سميت في الخلع ما هو مال الا انه ليس بموجود
في الحال بان خُلعَت بما يثمر ثمنها العام او على ما يلدها غنمها العام او على ما يملك العام
فهيها رد ما قبضت من المهر وجد ذلك ام لا واليه رجوع ابو يوسف عن القول ان اثر
خلعها فله ذلك والا جاز الخلع بلا شيء الرابع اذا سميت في الخلع مال لا يتعلق وجوده
بزمان الا انه مجهول لا يوقف على قدره بان خُلعَت على ما في يده من المتاع او على ما في
فخلها من الثمار او على ما في بطون غنمها من الولد فان كان هناك ما سميت في الخلع
فهو للزوج الخامس اذا سميت في الخلع ما معلوم المقدار بان خُلعَت على ما في يدها
من درهم او دينار او فلس فان كان في يدها ثلثة دراهم فصاعدا فلزوج ذلك
وان لم يكن في يدها شيء ومن ذلك فله ثلثة دراهم والذنانير وعددين
الفلس وان كان في يدها درهم او درهمان فلها اتمام الثلثة السادس اذا سميت
في الخلع ما هو مال واستادت الى ما ليس به مهر بان خُلعَت على هذا الدن من الخلل فاذا
هو خر فان علم الزوج كونه خرا فلا شيء له والا رجع عليها بالمهر الذي اعطاها عند
ابح وعند ما له مثل ذلك الدن من الخلل انتهى وعند محمد لا يسقط الا ما سميها
اي في الخلع والمباراة وابو يوسف مع الامام في المباراة ومع محمد في الخلع له ان كلا
منهما معاوضة وفي المعاوضات يعتبر المشروط المسمى لا غير كالطلاق على مال الاباء
بعض وهذا لا يسقط بالخلع والمباراة مالا يتعلق بالتكاح من الدخول ولا نفقة الدخول
بدون التسمية ولا في يوسف ان المباراة متفاعلة من البراءة فحققت منها من الجانبين
وانها مطلقة فقيدها بها حقوق التكاح لان الغرض منها قطع المنازعة الناشئة
من التكاح بينهما وأما الخلع فحققتاه الاختلاع وقد حصل في نفس التكاح فلا ضرورة
الى انقطاع الحقوق والاحكام بدون التسمية ولا في ح ان الخلع يبيح الفل وهو لا يكون
الا بغير فصل ولا واصل الا بالتكاح وحقوقه وقد صد مطلقا من غير قيد بالتكاح فيعمل
باطلاقه كما في المباراة هو لا يملك الفصل وليس في لفظ الطلاق والابانة ما يدل على
انقطاع الحقوق سوى المال المسمى حتى يسقط به مع انه ممنوع في رواية الحسن عن ابي حنيفة
اذا كان الطلاق على مال فانه رد عنه ان الطلاق على ما كان الخلع يسقط به ما يسقط الخلع

من الحقوق ولكن الصحيح ان الطلاق على مال لا يوجب البراءة واسقاط الحقوق على ابي
الخلاصة ولو خلع اي ارب واما خلع الام او الاجنبي او الصغيرة نفسها من زوجها
فستدركه مفسدا صغيرة احتذبه عن خلع صغيرة من زوجته فانما يصح من زوجها
بما لها اطلقه ليشمل مهرها ايضا لان خلع الاب على مهرها وعلى مال مواها سواء في البيع
على ما طرح به في الخلاصة والبرازية لا يلزم المال اي على الصغيرة ولا على الاب لان قيمته
الاب في يلزمه بحكم الضمان ثم انشأوا الى ما ذكرناه من تعيم المال بعطف قوله ولا يسقط
مهرها لان ولاية الاب نظرية ولا نظرية في هذا الخلع فلا يحسن وهذا لان البضع في
حالة الزوج غير متقوم والبدل متقوم ومقابلة ما ليس بمقبوض بماله قيمة ليست بالنظر
في شيء بخلاف التكاح فانه اذا تزوج ابنه الصغيرة بمهر المثل صح لان البضع متقوم
حالة الدخول حتى يعتبر تكاح المربعين بمهر المثل من جميع ماله تكونه مقابلة المقوم
بالمقبوض فاذ لم يميز الخلع لم يلزم المال ولم يسقط المهر وهما له وجه يصح به خلع
صغيرة ويسقط مهرها حتى البرازية واذا اراد ان يصح خلع الصغيرة على وجه
يسقط المهر والمنفعة من زوجها يخالف له اجنبي مع زوجها على مال فورا للمهر
والمنفعة فيجب البذل على الاجنبي الزوج ثم يحتمل الزوج بما عليه من المهر المتعة لمن
له ولاية قبض مهرها ومقتضاها على ذلك الاجنبي فيبرأ الزوج عن المهر ويكون في
ذمة ذلك الرجل وطلقت الصغيرة في الاصح وقيل لا يطلق ومنشأ هذا الاختلاف
قول محمد في الكتاب اذا خالها على ما لها المهر فانه قوله لو يحتمل الى الطلاق اي
لا يصح الخلع ولا يقع الطلاق ويحتمل ان ينصرف الى لزوم المال اي يصح الخلع
ويقع الطلاق ولا يلزم المال والصحيح انه ينصرف الى لزوم المال ويقع الطلاق
لما انفرد عليه في المنتقى ان لسان الاب كلساتها واذا خالها نفسها يقع الطلاق
ولا يلزم المال فكذلك اذا خالها ابوها لانه علق الطلاق بقبول الاب فيقع عند
قبوله كسائر الشروط فانه لو علق طلاقها بدخولها بالدار يقع الطلاق
عند دخولها ووجه الرواية الاخرى ان الخلع في معنى اليمين والايان لا يجري فيها
النيابة ولو انعقد من الاب انعقد نيابة فلا يصح والمهر بغيره ان ما وجد من
الاب شرط اليمين لانفسها وشرطها يصح من كل احد وفي الكبير يتوقف على قبولها
فان قبلت يتم الخلع ويقع الطلاق وهذا اذا خلعها الاب بلا ضمان واما لو
خلعها على ان ضمان لزمه المال وطلقت المرأة وتوضيع هذه المسئلة على ما
وقا ضيخان والخلاصة والبرازية وجعل خلع ابنته من زوجها ان كانت ابنة
كبيرة وضمن الاب بدل الخلع ثم الخلع لان الاجنبي لو فعل ذلك يتم الخلع فالاب أولى
وان خالع الاب على صداقتها وضمن ثم الخلع ايضا ثم ينظر ان اجازت المرأة تصح
اجازتها ويسقط المهر وان لم تجز كان صداقتها على الزوج ويرجع الزوج بذلك
على الاب بحكم الضمان كان الاب قال له خالع على صداقتها ان اجازت فخلعها
وان لم تجز فخلع مقدار ذلك وان كانت ابنة صغيرة فان ضمن الاب ثم الخلع
بقبوله ويكون صداقتها على الزوج ثم يرجع الزوج على الاب وقال شمس لائمة
على الاب لا على الزوج وان لم يضمن الاب لا يجب المال لا على الاب ولا على الصغيرة

كالوكانت كبيرة وهل يقع الطلاق مع عدم الضمان ان قبلت الصغيرة يقع كالوكان
الخلع مع الصغيرة وان قبل الاب عند الخلع الرواية فيه عن محمد واختلف المشايخ
في وقوع الطلاق لا اختلاف الرواية قيل لا ماله تقبل الصغيرة وقيل يقع ولا يجب المال
على احد والصحيح انه يقع ويجب المال على الاب لان لسان الاب كلسانها وان كان الخلع
بين الزوج وام الصغيرة ان اضافت الام البدل الى ما في نفسها او ضمنته به يتم الخلع
كالوكان للخلع مع الاجنبي وصداقتها على الزوج ثم يرجع الزوج على الام ان اذنت له بالرجوع
وان لم يصف ولم يضمن هل يقع الطلاق كما يقع في خلع الاب لارواية فيه والصحيح
انه لا يقع وان كان العاقد اجنبيا ولم يضمن البدل هل يتوقف الخلع قال بعضهم ان كانت
الصغيرة تعقل العقد وتعتبر يتوقف الخلع على قبولها وقال بعضهم لا يتوقف ولو اختلفت
الصغيرة التي تعقل وتعتبر من زوجها على صداقتها يقع طلاق باين ولا يسقط اذن
ولو وكلت الصغيرة وكيله بالخلع ففعل الوكيل فيه روايتان في رواية يصح التوكيل
ويتم الخلع بقبول الوكيل كما يتم بقبول الصغيرة وفي رواية ان لم يضمن الوكيل البدل
لا يقع الطلاق كالوكان للخلع مع الاجنبي وذكر المصنف في الجليل ان ابا ذر اذ اخلع
ابنته الصغيرة على صداقتها ان علم الاب ان الخلع خير لها بان كانت لا يحسن العشرة
مع الزوج فخلع على صداقتها على قول مالك يسقط الضمان عن الزوج فان صحى العاقد
بذلك نفذ قضاؤه لانه قضاء في موضع الاحسا وقال في البرازية خلع الاب
ابنته الكبيرة على صداقتها باذنها جائز عليها ولو بلا اذنها فان اجازت وقع الطلاق
وبرئ الزوج من الصداق وان لم يجز فان لم يضمن الاب المهر لا يجوز الخلع ولا يقع الطلاق
وان ضمن وقع الطلاق واعتبر هذا الخلع معاوضة بين الزوج والمخالع وطلوه ولا
بدل في حق المرأة فاذا بلغت الحزنها فاجازت نفذ عليها وبرئ الزوج وان لم
رجعت عليه بمهرها وان زوج على الاب بحكم الضمان وتقدر هذا الخلع كان المخالع
قاله اذا بلغت الحزنها واجازت كان البدل عليها وان لم يجز فخلع فاجب على المخالع
وهو الاب من الضمان ما يوجب بحكم العقد لا بحكم الكفالة ولو كان مكانه اجنبي فكذلك
الحكم لانه ليس لاب ولاية الخلع فكان كاجنبي انتهى فنفى قوله في المتن على ان كان
هو التزام المال بالعقد لا الكفالة لان الزوج لا يستحق على الصغيرة ما لا يحق
يتكفل عنها احد وقال في البرازية قبل هذا انفلا عن صاحب المخلومة ان الصغيرة
ان ضلعها ابوها او اجنبي على صداقتها ان ضمن المخالع تم الخلع ووقع الطلاق
كاشا من كان العاقد وبعد البلوغ اذنت الزوج بنصفه لوقبل الدخول وبكده
وقال شمس الاثمة ترجع به على الاب لا على الزوج وان لم يضمن الاب لا شك ان الصداق
لا يسقط وهل يقع البينونة ان قبلت الصغيرة وهو من اهل القبول وقع اتفاقا
وان لم تقبل ان كان المخالع اجنبيا ولم يضمن لا يقع اتفاقا وتكلموا انه كل يتوقف
على اجازتها اذا بلغت قبله وان كان العاقد ابا ولم يضمن الزوج قال اكر اختلف
المشايخ في الوقوع وقال الحلواني فيه روايتان وقيل اكله ان لا يقع مالم يضمن
الاب ان ترك له وفي كشف الغوامض ان الطلاق يقع بقبول الاب على المحرمين
سلة وان لم يضمن الاب البدل الى الصداق ولا يجب ابدل على الاب ولا عليها واما

ان الخلع

364
ان الخلع واقع بقبول الاب والبدل عليه وان لم يضمن انتهى وذكر في طلاق الاصل في
خلع الاب على صداقتها وهو ملكها ولا ولاية له في ابطال ملكها والمراد بخلع الاب على صداقتها
خلعه على مال مثل صداقتها وكيف يصح ضمان الصداق للزوج وهو عليه ولا معنى لضمين
الاب نصف الصداق للزوج وقد ضمن الزوج ذلك لها واجابوا عن ذلك بان الخلع
على صداقتها وعلى مال سواء سواء على الصحيح اما على مال سواء فظاهر واما على صداقتها
فلان الخلع فيه لما اضيف المهرها وذلك ملكها كان مضافا الى مالها والاضافة الى المال الغير
بان خلع على عبد انسان يصح كما صفة الشراء الى مال غيره فلا يصح اضافة الشراء فلو ان
يصح الخلع وهو اقرب الى الجواز اولى لكن في باب الشراء يجب تسليم البدل على العاقد وفي
الخلع لا يجب الاضمان لرجوع الحقوق الى من يقع له العقد غير انه اذا ضمن رجوع اليه
الحقوق بالضمان فاذا اخلع وضمن مخرج وضمن البدل ووقع الطلاق بقبوله وجب نصف
المهر وسقط النصف وعلى الزوج اداء نصف البها باذن الاب والى الاب وجب
للزوج على الاب نصفه بضمانه تسليم كل المهر الى الزوج وان كانت مدخولة بها فلهما
جميع المهر عليه والاب يضمن الزوج كله لانه ضمن تسليم الكل فلم يقدر بضمين مثله
وهذا من الوجوه في خلع الصغيرة كذا في البرازية وقوله وعلى الزوج اداء نصف البها
باذن الاب والى الاب يناسب قول شمس الاثمة هذا كله اذا خلع الاب والاجنبي
على المهر وعلى مال مثله وكذا لو خلع الاب والاجنبي عن النفقة وهي صغيرة او كبيرة
ولم تاذن ولا اجازت بعد الخلع جاز الخلع ووقع الطلاق ويجب على الزوج النفقة
ثم يرجع على الاب والاجنبي بالضمان كذا في البرازية ولو شرط المال عليها اي على الصغيرة
اي خلع الاب ولم يضمن المال بل شرط هو الزوج المال عليها طلقت له ودور عن اهل
مضافة الى محله بلا شيء لان الصغيرة ليست من اهل الفرامة مطلق حتى استلانة
ان قبلت الصغيرة ان كانت من اهل القبول بان تعقل العقد وتعتبر عن نفسها واثمة
اي وان لم تقبل الصغيرة فلا تطلق لعدم وجود الشرط وهو القبول والطلاق بالخلع
تقدم القبول دون لزوم المال واما لو شرط على الاب وقبله فطلقت وزم المال على
الاب بالضمان على ما مر ولو شرط على الزوج فلم يخلع على الزوج ما شرط لما في الخلاصة
ولو اختلفت مع زوجها على نفقة عتقها ومهرها على ان على الزوج عشرين درهما
يصح ويجب على الزوج عشرين درهما ويوافقه ما في الاصل امرأة اختلفت على دار على ان
يزد الزوج عليها الف درهم لا شفعة فيها قال وهذا يدل على ان ايجاب بول الخلع
على الزوج صحيح وفي مسند القدرى لو اذنت امرأة نكاحا على رجل فضاها على مال يده
لها لم يجز وهذا يدل على ان ايجاب بدل الخلع على الزوج لا يصح فوجه التوفيق بين
الروايتين انها اذا اختلفت على عوض يجوز ايجاب بدل الخلع على الزوج ويكون مقابلا
بدل الخلع وكذا ان خالغ ولم يذكر نفقة العدة يجوز ايضا ويكون تقديره نفقة
العدة اما اذا خالغت على نفقة العدة ولم يذكر عوضا آخر ينبغي ان لا يجب بدل
الخلع على الزوج انتهى كلام الخلاصة وطلع المريضة مرض الموت معتبر من الثلث لانه
متبرع قال في البرازية اختلفت في مصتها والزوج مريض جاز الخلع بالمعنى قل او كثر
ولا ميراث لها مات في العدة او بعدها وان اختلفت في مرضها بمهرها الذي عليه

ان كان الزوج اجنبياً غير قريب لها وهي مدخولة وماتت بعد انقضاء العدة ينظر الى المني
 في بدل الخلع والى ثلث مالها فان كان المستمي مثل ثلث مالها او اقل فله ذلك وان كان اكثر
 من الثلث فليس له الا الثلث الا ان يرضى باق الورثة وان لم يكن لها مال آخر سوى المهر
 تعين الثلث من المهر وان ماتت قبل انقضاء العدة ينظر الى المستمي في بدل الخلع والى
 ثلث ميراثها فان كان البديل مثل حصته او اقل سلم له المدل وان كان البديل اكثر
 لاسلم له الزيادة الا برضا باق الورثة وان كانت غير مدخولة فالتصف عاد اليه بالطلاق
 قبل الدخول والنصف الاخر يرفع منها للاجنبي في المرض فان خرج من الثلث فذلك والا
 فله بقدر ما خرج منه فان لم يكن لها الا المهر سلم له ثلثه وربع ثلثه هذا في طلع الرحم
 كبيرة او صغيرة صحيحة او مريضة وهل طلع الامة والمدينة كذلك ففي الخلاصة نطقت
 الامة من زوجها او طلقها على رجل يقع الطلاق وتؤخذ بالجعل بعد العتق وان اختلفت
 باذن المولى يتابع به والمدينة وام الولد كالامة الا انها يؤذيان البذل من كسبهما
 اذا كان باذن المولى والمكاتب لا تتواضعا بعد العتق واذا اختلفت الامة من
 زوجها بمهرها بغير اذن مولاهما يقع الطلاق ولا يسقط المهر **باب الفهار**
هو في اللغة مصدر وظاهر امراته اذا قال الرجل لامرأته انت على كظهر امي على ما في
 المصباح قيل انما اخذ ذلك بذكر الظاهر لان الظاهر من الدابة موضع الركوب فامرأة
 مركوبة وقت الغشيان فركوب لام مستعار من ركوب الدابة ثم شبه ركوب الزوجة
 بركوب الامة الذي هو ممتنع وهو استعارة لطيفة كانه قال ركوبك في النكاح حرام
 وفي اصطلاح اهل الشرع تشبيه المسلم العاقل البالغ ولو سكران او مكوها واخر
 زوجته فبذلك لانه لو قال لامته او لامرأة تكلمي بلا امرها انت على كظهر امي
 ثم اجازت المرأة النكاح لا يكون مظاهراً على ما سياتي في طلقها فمثل المدخولة
 وغيرها الكتبة والصغيرة المرتقاة وغيرها **العاقلة** والمجنونة المسلمة والكتابة
 او تشبيه عضو منها بغيره عن جملتها او تشبيه جزء شائع منها اي من زوجها بغيره
 يحرم عليه النظر اليه من محارمه ولو كانت الحرة رصاعاً او مصاهرة والمراد بما رواه
 من يكون محرمة عليه على التأييد بالاتفاق احترازاً عن قول الرجل لامرأته انت على كظهر
 فلانة وهي ام المزني بها او ابنتها فانه لا يكون مظاهراً منها لان من الفقهاء من
 يقول الحرام لا يحرم الحلال فلا يكون حرمتها اتفاقاً كذا في العناية والنهاية وكذا
 لو شبهها باخت امرأته لا يكون مظاهراً لان حرمتها موقفة بكون امرأته في عصمة
 لا مؤثمة وكذا حرمة المطلقة ثلاثاً موقفة بالتحليل لا مؤثمة وكذا الوفاة كظهر
 مجوسية لا يكون مظاهراً لان حرمتها موقفة باسلامها او بصيرورتها كتابية كذا
 في البحر وضم في المحيط المرتبة الى المجوسية فان قيل لو ظاهر من امرأته ثم قال الاخرى
 انت على مثل هذه ينوي الظاهر فانه يكون مظاهراً ولو بعد موتها وبعد التكفير على
 ما صرح به في فتح القدير مع ان حرمة المظاهر منها ليست مؤثمة فاستقر به اشراط
 التأييد اجيب عنه بان ثبوت الظاهر في هذه المادة اثماً هو باعتبار ثبوت
 قوله انت على كظهر امي لان تشبيهها بمن قال لها ذلك انما هو في ذلعة الظاهر
 فيها باعتبار خصوص وجه الشبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت

365
 امرأة رجل آخر ظاهراً زوجها منها فقال انت على مثل فلانة ينوي ذلك صريح
 ولو كان بعد موتها وكذا لو ظاهر من امرأته ثم قال لاخرى شركك في ظاهرها
 ولو شبهتها بمزينة الاب والابن قال محمد لا يكون ظاهراً وقال ابو يوسف يكون
 ظاهراً وهو الصحيح ولو قبل اجنبية بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم فتن
 زوجته بابنتها او ابنتها لم يكن مظاهراً عندنا ج وقال ابو يوسف يكون مظاهراً
 كذا في الخاتمة وقال في الدررية نقله عن شرح القدرى في ابوه وابنه بامراة
 فتنه زوجته بام تلك المرأة او ابنتها يصير مظاهراً عندنا ج ولا يصير
 مظاهراً عند محمد بناء على ان حكم الحاكم جعل اطفالها وابنتها لا ينفذ عندنا ج يوسف
 وينفذ عند محمد فلا تكون الحرمة مؤثمة عند محمد وكذا منشا الخلاف بينهما المذكور
 اتفاقاً في التاثير فانه وقال في فتح القدير وهذا اي ما ذكر في الدررية مشكلاً لان غاية
 ام مزينة الاب والابن ان تكون كام زوجة الاب والابن ولا تمنع ام زوجة الاب
 على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب فليس التشبيه بحرمه وفي الخاتمة لو شبهها
 بام امرأته او امرأه الاب والابن يكون ظاهراً لان حرمتها مؤثمة وفي كلامه
 اشارة الى ان التشبيه لا بد ان يكون من الرجل لامرأة وهذا لما ذكر في الدررية
 انها لو قالت لزوجها انت على كظهر امي او انا عليك كظهر امك لا يقع الظاهر
 عندنا وذكر في فتح القدير نقله عن المبسوط انه اذا لم يكن مظاهراً فليحلف بكفارة
 بين عندنا ج يوسف وقال الحسن بن زياد وهو ظاهراً لا وقال محمد ليس بشيء وهو
 الصحيح انتهى وهكذا ذكر الخلاف بين ابي يوسف والحسن في المناسبات والروضة
 وذكر في شرح المختار على عكس ذلك فلو قال لها انت على كظهر امي هذا ظن تشبيه
 زوجته او امسك ويحرم مثل فوطك او وجهك او رقبتك وهذه كلها نظراً
 بغيره عن جملتها والحكم فيه يثبت اولاً في الجزء ثم يقدى الى كلها وقال في البحر
 نقله عن المحيط انه لو قال انت على كعرج امي او قبحك ان مظاهراً او نصفك
 وشبهه مثل ثلثك وربعك هذا نظير الجزء الشائع او كبطن امي كبطن امي
 او كظفرها او كظفرها حتى او عني وعجزها مما حرم عليه على التأييد حرم جوابه
 عليه ووطنها ودواعيه من المس والتقبيل بشهوة حتى يكفر عن ظاهره لقوله تعالى
 والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فغير رقيقة من قبل ان يماسا وانظروا
 كان طلوعاً في زمان الجاهلية فقر بالشرع اصله وهو التحريم ونقله عنه وهو
 روجع الطلاق به الى تحريم موقت بالكمارة غير مزيل للنكاح وانما نقله لانه
 جناية تكون منكر من القول ورواها فينا سب الجانات عليها بالحرمة
 وارتقاعها بالكمارة ثم حرمة الدواعي من هينها وقال الشافعي لا يحرم الدواعي
 لان التحريم عرف بقوله تعالى من قبل ان يماسا وانما سب في القرآن كناية
 عن الجماع قلنا انه حقيقة في المس باليد والكلام الحقيقة حتى يقوم دليل
 الجان بخلاف الحائض والصائم حيث لا يحرم الدواعي فيها لانه يكثر وجوها
 فلو حرم الدواعي اضطر الى الحرج والاعتكاف والاحرام والاستبراء مثل الظاهر
 وحرمة الدواعي مثل الوطئ قال في فتح القدير ان هذه الحرمة لا ترتفع الا

بالكفارة لا يملك ولا يزوج ثان حتى لو طلقها بعد الظهار وثلاثا فصادت اليه بعد ذلك
او كانت امة فملكها بعد ما طهر منها لا يملك قبلها حتى يكفر فيها والمرأة ان طلقها بالوطي
وعليها ان تمتنع من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبر على التكفير وضالما عنها
يجلس فان ابصره ولا يضرب في الدين ولو قال قد كذبت صدق ما لم يعرف بالكذب ولو طلق
قبل التكفير فليس عليه غير الاستغفار والكفارة الاولى لا يعود اي لا يطلها ثانيا
حتى يكفر لقوله عليه السلام لمن واقع امراته في ظهاره قبل ان يكفر استغفر الله ولا تعد
حتى يكفر ولو كانت شئ اخر واجبا عليه لبيته لان تأخير البيان عن وقت الاجور والعود
الموجب للكفارة عزمه على وطئها هذا بيان لسبب وجوب الكفارة وقد اختلف
فيه اصحابنا فالعامة منهم على ان السبب بمجموع الظهار والعود لان الكفارة دافع بين
العقوبة والعبادة فيكون سببها دافعا ايضا بين الخطر والعبادة حتى تطلق العقوبة
بالخطور والعبادة بالمباح الا انه يجوز اداء الكفارة قبل العود لانها انما شرعت لدفع
الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها عليه بعد ثبوت تلك الحرمة ليرفع بها الحرمة
فيقع الفعل على وجه الحل كما قلنا في ارادة الصلوة ان الظهار ردة سبب للارادة مع ان
الظهار يجوز تقديمها على تلك الارادة والمراد بالخطور في كلامهم هو الظهار
واختلفوا في العود لا اختلاف في العود المذكور في الحديث ثم يعودون لما قالوا فقال
الشافعي المراد به مكرمة عن طلاقها بعد الظهار زمانا يمكن فيه ايقاع الطلاق والطلاق
حتى لو طلقها موصولا بالظهار لا يلزمه الكفارة واستدل عليه بان الشرط هو العود
لما قالوا والعود للشيء هو الايمان بما يصاد به لا اعادة لان ذلك عود فيه اوابه
والظهار سبب لفراق العود له امساكها عن الطلاق وقال اصحابنا المراد به عزمه
على وطئها واجابوا عن الشافعي بان حكم الظهار ليس ترك المرأة وتحريم العقد لانها
عن وطئها فضمن العزم على وطئها فقلنا به وقال مالك المراد به هو الوطى نفسه قلنا
برده ما رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة ان سلمة بن صخر حين وقع امراته وقد طاهر
منها اني ابني على الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني ظاهرت من امرأتي فوقت عليها قبل
ان اكفر فقال فلا تقربها حتى تفعل ما امرك الله ففعل والمراد بالكفارة منه وهذا يقتضي تقديم
الكفارة على الوطى وقول مالك يناهيه وقيل المراد بالعود في الآية ان يتكلم بالظهار مرة ثانية
ولا يجوز بالاولى بدونا لثانية قلنا لا يمتلئ اللفظ اذ لو كان المراد ذلك لقلل ببيد
من اعادة لامن العود وقال بعضهم سبب وجوب الكفارة هو الظهار ووجه رده بان
منكر من القول وزور والكفارة عبادة فلا يكون سببها وقال بعضهم سبب وجوبها
هو العزم على الوطى والظهار شرط وروى بان الحكم يتكرر بسببه لا يتكرر شرطه ومنها
الامر بالعكس وههنا اقول آخر ذكره في البحر وينبغي لها ان تمنع نفسها منه حتى لا يقع
في الحرام ونطالبه بالكفارة ويجبره القاضي عليها بحبس وضرب لدفع الضرر عنها على ما ذكرناه
من فتح القدير واللفظ المذكور كله من قوله انت على كظهر اتي الى آخره لا يمتلئ بالظهار لانها
مرجع فيه حتى لو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ على ما مر فلا يمكن اتيانه وكذا لو نوى
الايداء لا يصح ولو نوى شيئا لانه نص في معناه ولو قال انت على مثل اتي وكافي بجمع الية
لانه كناية فان نوى اكرامة صدق لانه من محملات لفظه لان التكرير بالتشبيه شائع

او الظهار فظهار لانه تشبيه بجمعها وفيه تشبيه بالعضو ولكنه ليس بجمع فاحتاج
الى الية او الطلاق فبان لانه في قولك انت على حرام ونوى الطلاق وان لم ينو شيئا طهر
بنى عندها لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بضمونها لما كان
ظهارا فالتشبيه بجمعها اولى وان عني به التحريم لا غير فندى يوسف هو الايداء ليكون
الثبات في المومنين وعند محمد هو ظهار لان كاف التشبيه يقتضي به ولو قال انت على
حرام كافي ونوى ظهارا او طلاقا فكذا نوى لانه يمتلئ بالظهار والتشبيه والطلاق والتحريم
والتشبيه تاكمه له وان لم يكن له نية فالايداء عند ابو يوسف وظهارا عند محمد ولو قال
انت على حرام كظهر اتي ونوى طلاقا او ايداء فهو ظهارا عند ابو حنيفة وعند ما نوى فان نوى
الايداء فالايداء او طلاقا او طلاقا او ظهارا فظهارا وكذا ان لم يكن له نية لان كلاهما
من محملات قوله انت على حرام وقوله كظهر اتي توكيده فلا يتغير به غير ان محمد يقول
اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا وقال ابو يوسف يكونان جميعا الظهار بلفظه والطلاق
بنيته ولا يصدق في صرف الكلام عن ظاهره قصدا كما اذا قال من له امرأة معروفة بزنيب
زنيب طالق ثم قال له امرأة اخرى واياها عيئت يقع الطلاق على تلك بنية وعلى
المعروفة باسم زنيب بظاهر لفظه فان قيل ان الطلاق ان وقع بقوله انت على حرام
كان متكما بلفظ الظهار بعد ما بان والظهار بعد الميمنة لا يصح ولا يجوز
ان يقول الظهار مع الطلاق يثبتان معا بقوله انت على حرام لان اللفظ الواحد
لا يمتلئ معنيين مختلفين كذا انقل هذا الاعتراض عن شمس الائمة الرضوي واجاب عنه الامام
ظهر الدين بان يصح ظهارا لمباينة عند ابو يوسف في رواية عنه وان هذا الكلام مرص في
الظهار ولهذا الولد يمكن له نية يكون ظهارا فلا يصدق في ابطال حكم الظهار ويصدق
وارادة الطلاق لا حرافة به ولا يجز ان اللفظ صريح في الظهار فلا يمتلئ فيه النية
وقوله حرام توكيده لمقتضاه فلا يتغير ولا ظهارا لامن الزوجة لقوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم لان لفظ النساء يتناول المنكومات لا غير لان الحل في الامة تابع لرقبتها
حتى لو اشترى امة فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري ولاية الزوجة
بسبب تلك الحرمة فلا يكون في معنى المنكوة فلا تلحق بها ولان الظهار منقول عن الطلاق
على امره ولا طلاق في المملوكة فلا ظهار من امته لما تلوناه وذكرناه ولا من نكحها
بدل امرها اي فضولا وظاهر منها فاجازت النكاح لانه صادق في تشبيهه وذلك
الوقت فلا يجب عليه جزاء الزور ولو قال لنسائه انتن على كظهر اتي كان مظاهرا
مفهم كوجود التشبيه في كل منها وعليه لكل واحد كفارة لان الحرمة ثبتت في كل
واحد منهم والكفارة شرعت لانهما الحرمة فيستعد بقدورها بخلاف الايداء فمنهم
بقوله والله لا اقر بكن اربعة اشهر لان الكفارة فيه لصيانة حرمة اسم الله تعالى
ولم يستعد ذكر الاسم وهذا حجة على مالك فيما روى عنه انه لا يستعد الكفارة فيما
يخفى فيه كما في الايداء وان ظاهر من واحد مرارا في مجلس او مجلس فغلبه لكل ظهار
كفارة لان الحكم يتكرر بتكرير التشبه ولا تداعل فيه كما في كفارة الصوم ثم شرع
ليساكن الكفارة وهي اي كفارة الظهار عتق رقبة فيه اشارة الى ما يصرح به
من انه لو اعتق نصف رقبة فجامعها ثم اعتق النصف الاخر لم يجز وان اعتق النصف الاخر

قبل الجاع جاز يجوز فيها أي في الرقبة المسلم والكافر خلافاً للشافعي في الكافر قلنا
أن المنصوص عليه اعتناق رقية بله قيد بالمؤمنة وقد تحقق ذلك فيجوز فإن قيل
أن الكفارة حق الله تعالى وحسن الله تعالى لا يجوز صرفه إلى غيره والله كان كرمه قلنا إن
قصد الكفر بالاعتناق هو أن يتمكن العبد المعتق من طاعة الله تعالى بخلصه عن خدمة
المولى وقد وجد ذلك ثم بقاء العبد على الكفر بحال به إلى سوء اعتقاده واختياره
فإن قيل سلمنا أن بقاءه على الكفر من سوء اعتقاده واختياره لكن لم لا يكون تصور
الكفر منه مانعاً من الرضا إليه كما في الزكوة قلنا إن القياس جواز صرف الزكوة إليه
أيضاً لأن فيه مواساة عبادة الله كالمحدث آخرهم عن المصنف على ما مر ثم كذا في
العناية وقال في فتح القدير ويؤخذ في الكفر المرتد والمرتب ولا خلاف في المرتدة
لا تقتل بالردة وأختلفت في المرتد قبل يجوز وفيل وأعتاق العبد العربي في دار الحرب
لا يجزيه عن الكفارة واعتناق المستامن مجزيه وفي الخانية لو اعتق عبد أجنبي في دار
الحرب لم يخل سبيله لا يجزيه وإن فلى سبيله ففيه اختلاف المشايخ في كل واحد ولم
أن اعتق عبد أجنبي من دم وقد قضى برمه ثم عفى عنه لم يجز وفي الباقي أن يجزيه والذكر
والأنثى والصغير ولو كان وصيماً والكبير والأعور والأصم الذي إذا سمع يسمع
ومقطوع إحدى يدي أو إحدى الرجلين من ظلاف بقاء جنس المنفعة فيها فإن
قتل الصغير لا مانع لأعضائه فينبغي أن لا يجوز اعتناقه عن الكفارة كالزمن وكذا لا يجوز
إطعامه عن الكفارة فكذا اعتناقه فالجواب عن الأول أن أعضاء الصغير سليمة لكنها
ضعيفة وهي عرضان نصير قوته فأنشبه المريض وأما إطعامه عن الكفارة فجاز بطريق
التمكن لا الإباحة كذا في البحر فقله عن البدائع وفي الخانية والمريض الذي في حد من
الموت لا يجزيه وإذا كان يبرئ ويخاف عليه يجزيه ومكاتب لم يؤد شيئاً لأن المكاتب
الذي أدى بعضاً لبدل لا يجزيه في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة لأن اعتناقه يكون ببدل وفي
رواية الحسن عنه أنه يجزيه لقيام الرق من كل وجه لأن المكاتب ما بقي درهم فهو رق
ولهذا قبل الكتابة الانفساخ هذا إذا لم يعجز عن أداء بدل الكتابة وأما إذا عجز عنه
ثم اعتقه يجوز سواء كان أدى شيئاً أو لم يؤد أصلاً وهذا هو الجليل لمن أراد أن يعق
مكاتبه بعد أداء البعض كذا في الخانية وأعلم أن الصابط في تحرير ما يجوز به
الاعتناق عن الكفارة وما لا يجوز هو أنه متى اعتق رقية كاملة الرق في ملكه بغير
بنية الكفارة وجنس ما يستغنى من المناضع فيها قائم بله جاز عنها ولا فلا يجوز
عنها ولا يخفى عليك صدق هذا الصابط على جملة ما مر ذكره مما يجوز في الكفارة
وكل قيد ذكر فيه يخرج نكاحاً لا يجوز على ما أشار إليه بقوله ولا يجوزنا الأعمى
والأصم الذي لا يسمع أصلاً والآخرى ومقطوع اليدين أو أيهما مبهماً أو الرجلين
أو يد ورجل من جانب واحد ويجوزون مطبوع والأصل ما ذكرنا في الصابط أعم
أن جنس ما يستغنى من المناضع لا بد أن تكون قائماً لأن جنس ما يستغنى من المناضع قائم
فيها حتى لو جنى وأفاق يجزيه لأنه غير قائم جنس ما يستغنى منه بل هو مختل به والأصل
لا يضرة ومدر واثم ولد لعدم كمال الرق فيهما وقد شرط ذلك في الصابط المذكور
ومكاتب أدى بعضاً من بدل الكتابة في ظاهر الرواية على ما ذكرناه وهذا لأنه كان ببدل

وقد شرط في الصابط أن يكون ببدل أو معتق بعضه لنقصان الرقبة فيه ولا بد
من تمامه على ما مر في الصابط ولو اشترى قريبه بغيرها أي بنية الكفارة صح عندنا
خلافاً للشافعي وكذا الخلاف في كفارة اليمين على ما سياتي وقال في البحر والمزاد
بشراء قريبه ههنا دخوله في ملكه مطلقاً بصنع منه شراء كان أو هبة أو قبول
صدقة أو وصية فخرج الأثر حتى لو توفى وقت موت مورثه اعتناقه عنها لم يجز
عنها وكذا لو حرر نصف عبده عنها ثم باقى قبل وطى من ظاهرها لأنه لا يعتق
بكل أمين والنقصان تمكن على ملكه بسبب الاعتناق بجهة الكفارة ومثله غير ما نفي
عن أضعف شاة للوضعية فاصاب السكين عنها فانها غير مانعة عن الوضعية فلو
ما إذا اعتق باقى بعد وطى من ظاهرها فانه لم يجز عند أبي حنيفة بناء على أن الاعتناق
يجزى عندنا والشرط أن يكون الاعتناق قبل المسيس بالنقص واعتناق النصف كان
قد حصل ببيع وأما عندهما فاعتناق النصف هو اعتناق الكل لعدم التفرع عندهما
فصل الكل قبل المسيس ولو حرر نصف عبده مشترك وضمن باقى بشاره لا يجوز
عند أبي حنيفة خلافاً لهما لأنه تملك نصيب صاحبه بالضممان فصار معتقاً لكل العبد
عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما إذا كان المعتق مفسراً فانه وجب عليه السعلة
في نصيب الشريك فيكون اعتناقاً بعبود فلا يكون العتق مجازاً وإن كان المعتق حرراً
مديوناً عندهما بناء على عدم التفرع عندهما ولا يخرج أن نصيب صاحبه ينتقص
على ملكه لتقدير استدامة الملك فيه ثم يقول إليه بالضممان ما بقي منه فكان في
المعنى اعتناق عبدة الأشياء ومثله يمنع الكفارة فإن قيل المضمونات تلك بلاد الضمان
بطريق الاستناد إلى زمان وجود الشئ فصار نصيب استاك ملك المعتق في
زمان الاعتناق فكان النقصان في ملكه بجهة الكفارة لا في ملك شريك ومثله
لا يمنع الكفارة على ما ذكرناه من قبل أجيب بأن الملك في المضمون يثبت بطريق الاستناد
في حق الضمان والمضمون له لا في حق غيره وانكفارة غيرهما فلا يثبت الملك في
حقها مستنداً بغيره النقصان المانع وكذا لو حرر نصف عبده ثم جامع المظاهر منها ثم
حرر باقى هذا عند أبي حنيفة خلافاً لهما على ما مر من قبل فإن لم يجد ما يعتق من الرقبة ولا
شئها على ما في العناية صام شهرين متتابعين ليس فيها رمضان ولا شئ من الأيام
المنهية الخمسة المعروفة أما المتتابع فلا يلتزم فيه فان صام بالأهله جاز وإن كان
كل شهر تسعة وعشرين وإن صام بغير الأهله فاضطر لتمام تسعة وخمسين يوماً
فعليه أن يستقبل وإن صام أحدهما بالأهله والآخر بالأيام جاز وكذا يستقبل
أن أدخل في صيامه شهر رمضان لأن رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من إبطال
ما أوجبه الله وكذا أن أدخل فيها الأيام المنهية لأن الصوم فيها منتهى عنه فلا
يقوم عن الواجب التكامل فإن وظفها أي التي ظاهر منها إنما يقدر بها لأنه إذا جامعها
بها راعاً لا يلزمه الاستيناف بالاعتناق وإن جامعها بها راعاً ناسياً أو ليلاً عن أو ناسياً
لا يلزمه الاستيناف بالاتفاق فلو أن محل الخلاف المظاهر منها فيما أي في استهين
ليلة عامداً قيد العهد وقع اتفاقاً لأن العهد والنسيان في وطى المظاهر منها في الليل
سواء على ما في العناية وغيرهما من شروح الهداية فوقع في شرح الجمع أنه قيد الليل بعد

لأنه لو وطئ ليل أو ناسيا لا يستأنف اتفاقا فقلط منه على ما خرج به في البحر أو نهارا
 ناسيا استأنف عند ابج ومحمد قين بالشيئا لأنه إذا جامعها نهارا عملات
 بالاتفاق خلافا لابي يوسف له أن هذا وطئ لا يقصد به الصوم فلا يقطع التتابع
 لأنه لم يزل صائما والشرط في كون الصوم كفارة هو التتابع وقد وجد ذلك فان قيل
 تقديم الصوم على المسيس بشرط ولم يوجد أجيب بأن تقديمه على المسيس وإن كان شرطا
 لكن فيما ذهبنا إليه تقديم البعض وفيما قلتم من الاستئناف تأخير كل عنه وتأخير
 البعض هون من تأخير الكل ولما أن الشرط في الصوم أن يكون قبل المسيس فإلما عنه
 ضرورة بالنقص ويقطع الجماع ينعدم الشرط وكذا الشرط فيجب الاستئناف والتتابع
 عن قوله أن هذا وطئ لا يقصد به الصوم فلا يقطع التتابع إن عدم الفساد في الشئ
 ثبت بالنقص على خلافه القياس فلا يتعدى إلى قطع التتابع وفي العهد الواقع ليل ثبت
 بعدم القائل بالفصل لأن عدم وضوئها سواء والتتابع عن قوله وتأخير البعض هون
 من تأخير الكل أن الشرط كون الصوم خاليا عن المسيس وما ذكره ينافي ذلك كذا في
 العناية وإن افطر باكل أو شربا وجماع غيرها بعد ركعتين أو مرضا أو غير ذلك استأنف
 إجماعا لغوات التتابع وهو قارء عليه عادة بخلاف ما لو افطرت المرأة وكثرة
 القتل أو الأخطار بعد الحيف فانها لا تستأنف ولو افطرت لمرض تستأنف لأنها
 معدودة لأجل شهرين متتابعين لا يحضر فيها ولا كذلك المرض وعن محمد
 أنها لو صامت شهرا ثم حاضت ثم أيسست استقبلت وعن أبي يوسف لو حبلت
 في الشهر الثاني مت وتوطأت في كفاية اليقين استقبلت كذا في الاختيار
 وتوصام شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق في آخر يوم من الشهرين قبل غروب
 الشمس وجب عليه العتق لا قدره على الأصل قبل حصول الحي بالبدل وصار
 تطوعا ولا اضطر اما صوم ذلك اليوم وإن افطر فلا قضاء عليه على ما في الزيلعي
 فإن لم يستطع الصوم أطعم إلى التملك أو بالأبادة على ما هو الأصل فيما ورد بلفظ الأمانة
 وهو كفارة الظاهر والأفطار والعين وبجاء الصية والتصدق بخلاف ما ورد بلفظ
 الأمانة فإن الشرط فيه هو التملك هو أو ثابته بأن امرئ ع إن يطعم عنه عن ظهره
 ففعل جزاءه لأنه طلب منه التملك فيصير الفقير بأضاله أو لا ثم لنفسه لتحقيق تلكه
 ثم تملكه كما لو وهب الدين من غير من عليه الدين وأمر بقبضه ستين مسكينا القوة
 فمن لم يستطع ما أطعم ستين مسكينا كل مسكين كالفطر في قدر الواجب حتى يحيط
 نصف صاع من تمر أو صاع من تمر أو شعير طارواه الأثرم بإسناده عن عمر قال
 أطعم صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من تمر لأن المعبر دفع حاجة اليوم كل مسكين
 فيعتبر بصدقة الفطر في القدر وإن كان بينهما فرق من وجه آخر وهو أن التفريق
 فيما نحن فيه بأن يعطى فقيرا من من حنطة ومنا آخر صاعا لا يجوز لأن الواجب
 أطعام ستين مسكينا فكان العدد معتبرا كالمقدار ومن فرق لم يوجد أطعام الفقراء
 للمساكين وأما صدقة الفطر فالمعتبر فيها القدر دون العدد كونه مسكونا عنه
 فيكون التفريق جائزا كذا في العناية والزيلعي وقال في الزيلعي لكن لا ضل في لا يفرق
 ويعطى مسكينا واحد التحقيق الأغناء وقد صرح في آخر كتاب بصدقة الفطر خلاف ذلك

368
 حيث قال ويجب دفع صدقة فطر كل شخص المسكين واحد حتى لو فرقه على مسكينين
 أو أكثر لم يجوز لأن المنصوص عليه هو الأغناء ولا يستغنى ما دون ذلك ويجوز الكرم
 التفريق انتهى أو قيمة ذلك الحصول الموق بها وهو صدقة المسكين ودفع حاجته كل
 يوم ولا يزالان بقيتهما بغير المنصوصة لأن دفع القيمة غير معتبر في المنصوصة وهي
 الأشياء الستة البرود وقيقه وسويقته والزبيب والتمر والشعير بخلق المحكم
 بأيمانها حتى لو أدى أقل من صاع من تمر يساوي قيمته نصف صاع من تمر وأكثر منه
 لا يجوز لعدم اعتبار القيمة فيها بل المعبر عينها فإذا كانت عينها أقل مما قدره الشرع
 لا يجوز ويصح إعطاء من ثمع منوى شعير أو تمر لأن هذا يبلغ بالوزن نصف صاع
 أو صاع شعير أو تمر وكذا الإصح إعطاء ربع صاع من تمر ونصف صاع من شعير أو تمر فإنه
 يبلغ بالكيل نصف صاع من تمر أو صاعا من شعير لما كانا على من هذه الأشياء شيئا واحدا
 وهو الأكل صاعا واجبا واحد من هذا الوجه في أن التكثير بالأجزاء مخلوق إذا
 اختلف الجنس كما إذا أطعم خمسة مسكين وكسا خمسة فإنه لم يجوز لاختلاف النوعين
 لأن الحق من الكسوة غير الحق من الطعام إلا ترى أن الإباحة في أحدهما يجوز دون الآخر
 ويخالف أطعام نصف صاع ثم قيمته نصف صاع ثم لما ذكرناه من أن دفع القيمة في
 المنصوص غير معتبر وتصح الإباحة في أطعام الكفارات والغذية دون الصدقات
 من الزكوة والفطرة والعشر وكذا الخراج لأن المنصوص عليه في الكفارات والغذية
 الإطعام وهو حقيقة في التمكن لأنه عبادة عن جعل الغير طاعما وذلك بالإباحة
 وجواز التملك فيها بدلالة النص وإبشارته والعمل بها لا يمنع العمل بالحقيقة
 بخلاف الصدقات والشرط أن يقع فيها ورد بما يفيد التملك وهذا محتمل على التخي
 في الإجابة التملك في الكفارات والغذية أيضا إنما قدرنا الإطعام لأن كسوة الكفارات
 لا يجوز بالإباحة فيها فإن غداهم وعشاهم أو غداهم وعشايتهم أو عشاهم وعشايتهم
 وأشبعهم جائز وإن قل ما أكلوا لأن المعبر دفع حاجة اليوم من حيث المشبع لا المقدار
 وذلك بالغذاء والعشاء عادة أي طعام الغذاء وهو من طلوع الفجر إلى الظهر وطعام
 العشي وهو من الظهر إلى نصف الليل وفي كفاية الواو وإشادة إلى أن الغذاء وحده لا يجوز
 بدون العشاء وكذا العكس بل لا بد منهما معا فعمل أن المعبر كلمتان مشبعتان
 اثنا بعد اثني أو عشائين على ما أشار إليه ثانيا ونقص عليه في المبسوط وفي العناية
 عن المجموع عن الإيج إذا غداستين وعشايتين آخرين لا يجوز والبحر في الغذاء
 ولو كان فيهم أطعمهم صبي قطم لم يجز به لأنه لا يستوفي كامله ولو كان بعضهم شعبان
 قبل الأكل اختلفوا فيه قيل يجز به لأنه وجد أطعام العدد المعين وقد شبعوا وقيل
 لا يجوز لأن الواجب عليه أشباع العدد المعين واختاره في الزيلعي ولا بد من الإتمام
 ليكنه أشبع إلى الشبع في خبر المشعرون الحنطة والذرة كالشعير ولو أطعم
 فقيرا واحدا ستين يوما جزاءه فلا فالشاذي لأن التفريق على الستين واجب
 بالنقص فلا يجوز إبطاله بالتكثير قلنا أن الحق ستة ذلة المحتاجين والحاجة
 تجدد بتجدد الأيام فكان اليوم الثاني كسكين آخر لتجدد سبب الاستحقاق وإن
 أعطاه طعام الشهرين في يوم لا يجز إلا عن يوم واحد بالاتفاق إن كان الدفع

بطريق الحاجة لان الحق سد خلة المحتاجين والحاجة يتجدد في كل يوم فالدفع اليه دفعة
او دفعت في يوم واحد لا يدفع الحاجة واحدة وهي كل ذلك اليوم وان كان الدفع بطريق
التملك في يوم واحد فلا يتخلوا ما ان يدفع اليه دفعة او دفعت فان كانا لا يجوز
بالتفريق لان التفريق منصوص عليه فلا يجوز دونه وان كان الثاني فمما اختلفوا فيه قبل
يجوز لان الحاجة الى التملك كثير يتجدد في كل يوم واحد كما يتجدد في الايام وليس لها نهاية
فاذا فرق بدفعت في يوم واحد جاز كما في الايام وقيل لا يجوز الا عن يوم واحد وهو الصحيح
على ما في التبيين لان الحق سد الخلة ولهذا لا يجوز الصرف الى الغنى وبعد ما استوفى رقيقة
اليوم لا حاجة له الى سد الخلة بصرف رقيقة اخرى اليه لانه قد انقضت حاجة ذلك
اليوم فالصرف اليه بعد ذلك يكون اطعام الطعام عند دفع كفاية خبز لان المستوفى
في حكم تلك الكفاية كالمعذور ولا يمكن ان يجعل مثله في هذه الكفاية كذا في العناية
وهل الامر كذلك في كفارة الصوم وصدة الفطر فقال في الحاشية يعقوبة ولا
يخفى عليك ان هذا يدل على ان كفارة الصوم كذلك لا يجوز دفع اكثر من النسب
الواحد الى فقير واحد دفعة واحدة وعلى هذا ان دفع اكثر من صدقة الواحد في
صدقة الفطر الى فقير واحد دفعة واحدة لا يجوز الا عن واحد انتهى يريد بقولنا هذا
يدل ان الدفع بطريق التملك في يوم واحد دفعة واحدة يدل على ان كفارة الصوم
ايضا كذلك ثم الظاهر من طرق الخلاصة انها تجزئ عن اكثر لو فرض حصة كل
واحد منهم عند الافراز وقد ذكرناه ثمه فان جامعها في خلال الاطعام لا ينافي
لان النقص في الاطعام غير عقيد بما قبل المسيس فيعمل بالبلدية ولا يجوز حمله على
المقيد في الاعتاق والصوم بالقياس ولا يجبر الواحد وهو قوله عليه السلام
لذي واقع امراته قبل التكفير استغفر الله ولا تعد حتى تكفر لانه نسخ ولا يجوز مثله
وانما منع من الوطئ قبل الاطعام لاحتمال ان يقدر على التمسك والصيام فيقمان
بعدوا والنبي لعزم لا ينافي المشروعية باصله ولو اطعم ستين فقيرا كل فقيرها على
عن ظهاري سواها كانا من امرأة او امرأتين لا يصح الا عن واحد منهما عند ابي ح
وعقوب ولو اطعم عن ظهاري واظطار صم عنهما بالاتفاق وقال محمد صم في الظهاري
ايضا لان في المؤدى وفاء بهما اذا الواجب عن كل ظهاري لكل مسكين نصف ساع
عن برفعي الصاع وفاء بهما والمصرف اليه محل لها لان الفقير لا يخرج باذا
الحقين عن كونه مصروفا فالبقاء الخلة والنية معينة فيقع عنهما كالواظم عن ظهاري
واظطار او فرق في الدفع ولها ان النية في الجنس الواحد لغولانها للتمييز بين الاجزا
المختلفة والفرق عندها وجوب كل ظهاري بسبب على صم لا يجعلها جنس
حقيقة حتى تعتبره النية فلفظا لنية اذا الفت والمؤدى يصلح كفارة واحدة
لان نصف الصاع اذ في المقادير فيقع عنها كما اذا نوى عن اصل الكفارة فانه يقع
عن احدى ما بالاتفاق بخلاف ما اذا فرق في الدفع لانه في الدفعة الثانية في
مسكين آخر فان قيل انه لو اعتق عبدا عن احد الظهاري بعينه صح نية التبيين
ولم تلغ وان كان الجنس مقبولا حتى حله وطئ المرأة التي عينها في الاعتاق اية
عنه بان اعتاق رقية تصلح كفارة عن احد الظهاري قد راو محله فثبت

369
واما اطعام ستين مسكينا كل مسكين صاعا فان صلح عن الظهاريين قد راكته
لم يصلح لهما محلا لان محلهما مائة وعشرون مسكينا كل مسكين صاعا عند عدم
التفريق فاذا زاد في الوظيفة ونقص عن المحل وجبان يعتبر قدر المحل احتياطا كالأمر
اعطى ثلثين مسكينا كل واحد صاعا وكذا الوجه رعيدين عن ظهاريين او صام
عنهما اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين فقيرا صح عنهما وان وصيلة لم يفتن لانه
الجنس متحد والمحل قابل وفي المؤدى وفاء بهما فلا حاجة الى تعيين النية وان خرد
عنهما رقية واحدة او صام شهرين عن احدى صم ولو عن ظهاري واحد لا يصح عن
اخرهما وقال زفر لا يصح عن احدى في الفصلين وقال الشافعي ان يجعل عن احدى
في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود اعني التمسك بجنس واحد
وفي الجنس الواحد لا يفتن لتعيين النية فتبقى نية اصل الكفارة ولو نوى اصل الكفارة
كان له ان يجعل ذلك عن ايها شاء فكذا هذا ووجه زفر انه اعتق عن كل ظهاري
نصف العبد فليس له ان يجعل عن احدى الخرج الامرين به ولنا ان نية التبيين
في الجنس الواحد لغولان في المؤدى في الجنس الواحد فكانت لغولا فاذا الفت صار
كانه اعتق رقية عن الظهاريين ولم ينع عنهما وذلك جائز وله ان يصرفها الى ايها
شاء فكذا ان ههنا بخلاف ما اذا كانت الكفارتان من جنسين مختلفين لانه
نوى المؤدى في الجنس المختلف فكانت معينة فلا يكون عن واحد منهما فان قيل
لا نسلم اختلاف الجنس ههنا لان الحكم وهو الكفارة بالاعتاق في القتل والظهار
واحد اوجب بان اختلاف الجنس في الحكم ههنا باضداد السبب فان القتل
يخالف الظهار لا محالة واخلاف السبب يدل على اختلاف المسبب نظير ما يتجدد
الجنس فيه انه اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزئ عن قضاء يوم واحد
بناء على ما ذكرناه من ان نية التؤدى في الجنس الواحد لغو وبقي اصل النية
ونظير ما يختلف الجنس فيه انه اذا كان عليه صوم القضاء والنذر والهدم من التمسك
بينهما بالنية فان نوى من الليل ان يصوم عنهما كانت النية معينة ولا يصح
صائما لا اختلاف في الجنس فيه ثم الاصل ههنا ان ما لا يتحد سببه فهو المتحد وما
اختلف سببه فهو المختلف فالصلوات كلها من قبيل المختلف حتى الظهاريين
والعصريين من يومين ولهذا احتاج في قضا ثلثهما الى تعيين النية والا لا يقع عن
واحد منهما وصوم رمضان من سنة واحدة من قبيل المتحد لا يتحد سببه اعني
حضور شهده ومن ستين من قبيل المختلف لا اختلاف سببه وان ظاهرا العبد
لا يجزئ الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق عنه
ستين او اطعم لانه ليس له اهلية الملك حتى يصير ما كانا بملك المولى
بأنه اللعان هو في اللغة الطرد والابعاد والنسب على ما في المصباح
وفي الشريعة شهادات مؤكدة بالايان معرفة باللعن والعقب قائمة مقام
صد القذف في حق الزوج والمراد بكونه قائما مقام صد القذف في حقه ان
ليسقط صد القذف عنه اذا ادعى انما بالنسبة الى زوجته لا مطلقا اذ لو كان
مطلقا لم تقبل شهادته ابداء مع انها مقبولة على ما صرح به الزبلي في واجبة القذف

حيث قال ان شهادة قبل ولو كان محد وداني حق الكل لما قبلت انتهى وذكر في البحر بقدر
عن اختيار انها لا تقبل بعد اللعان ابداء لم اجد في الاختيار ومقام حد الزنا وحققها
والمراد بكثرة قائم مقام حد الزنا في حقها ان يسقط عنها حد الزنا بالنسبة الى الزوج
لا مطلقا على ما صرح به في الزيلوع والبحر ولما كان في مقام حد الزنا في حقها لا يثبت اللعان
بالشهادة على الشهادة ولا يثبت القاضى الى القاضى ولا يشهد به النساء على ما صرح به
وذكر في البحر انه ليس المراد ان اللعان قائم مقام الحد في حالة واحدة وانما المراد
قائم مقام حد القذف في حقه ان كان كاذبا وهي صادقة وقائم مقام حد الزنا في
حقها ان كانت كاذبة وهو صادق واستفيد من كونه قائم مقام الحد سواء كان ثابت
اليه او اليها انه لا يحتمل العقوبة الا براءه والصلح على ما لا حتى لو صلحها على التمسك بماله
ردت المال ولها المطالبة بعد العفو وانه لا يحتمل التوكيل الا في اشياء على قول الامام الخليفة
ثم هذا حق وانما سببه فهو قذف الرجل امراته قذبا وجوب الحد في الاجنبية وانما
شرطه فبعضه يرجع الى القاذف خاصة وبعضه الى المقدوف خاصة وبعضه اليهما جميعا
وبعضه الى المقدوف فيه وبعضه الى نفس القذف وبعضه الى المقدوف فيه وانما الاول
فواحد وهو عدم اقامة البينة على صدق وانما الثاني فانكارها وجود الزنا منها
عنه وانما الثالث فقيام الزوجية بينهما حتى ان اطلقها بايضا او فارقا سقط اللعان
ولا يجب الحد وقيام الحرية والعقل والاسلام والبلوغ ايضا وانما ما يرجع الى المقدوف
به فهو الزنا وانما ما يرجع الى المقدوف فيه فهو دار السلام وانما ما يرجع الى نفس القذف
فانما يصرح الزنا وركنه الشهادة المخصوصة الجارية بكلمات معروفة على ما اشار اليها
في الحد وحكم حرمة الوطى والاستمتاع كما قرأنا من اللعان على ما سلك في هذا عندنا وقال
الشافعي هي ايمان مؤكدة بلغة الشهادة لقوله تعالى في شهادة اربعة شهادات باله
لان قوله تعالى باله محكم في البين والشهادة لا يحتمل البين فيقول المحمل على الحكم ولما قوله تعالى
والذين يرمون اراهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم استثنى انفسهم عن الشهادة فثبت انهم
شهداء لان الاصل في الاستثناء الاقصا ثم تفق على شهادتهم فقال شهادة اربعة اربع
شهادات باله فتفق على الشهادة واليمين قلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين لقائلة
مقام الحد في الطرفين على وجه يتناه فلو قذف زوجته بالزنا وكل منهما اهل الشهادة
اي من اهل اهلها على المسلم لا يجرى التحمل ولهذا لا يجري اللعان بين كافرين وان قلت شهادة
بعضهم على بعض عندنا لعدم اهلية ادائها على المسلم ولان اللعان شهادات مؤكدة لا يابا
فقد ثبت من اهلية البين ايضا والكافر ليس من اهل الكفارة ولا بين كافر ومسلم ولا بين ملوكين
ولا بين ما اذا كان احدهما ملوكا او صبيبا او مجنونا او محد وداني قذف كلهما لعدم اهلية
اداء الشهادة بخلاف الاعيين والفاستقين فانه يجري اللعان بينهما فانما من اهل اداء الشهادة
وان لم تقبل شهادتهما للفسق وعدم التمييز حتى لو قضى القاضي بشهادتهما صح صفاؤه بخلاف
اذا قضى بشهادة الملوك والصبي والمجنون فانها لا تصح واستاد بقوله بالزنا الى ما في السامع
من انه لو قذف بعمل قوم لوط لا لعان فيه عندنا اجمع ويجب اللعان عند صحتها على الخلاف
المشهور بينهما في لزوم الحر فيه عندهما لا عنده والى ما في الخاتمة من انه لو قذف رجل امراته
فقال الزوج صدقت هي كما قلت كان قد قاضي بدعي ولو قال صدقت مطلقا من غير زيادة

مقام الزنا لا يوجب بطلان الحد في القذف وانما هو

بكر فاذا انتهى وهي ممن حجة قاذفها او اد به كونها عفيفة عن الزنا لان شرط كونها
حق مكلفة مسلمة علم من كونها من اهل الشهادة فلم يبق من شرائط احصاء العقدة
وانما اشترط احصائها لان اللعان قائم مقام حد القذف فلو ثبت من احصائها حتى حجة
قاذفها لم تكن محسنة بان كانت ولدت بشكاح فاسد او كان لها ولد وليس له اب
معرفة او نت في غيرها ولو قرع او وطئت وطئا حراما ولو بشبهة وانما اخضت المرأة
بكونها ممن حجة قاذفها مع انه شرط في جانب الرجل ايضا حتى لو كان هو ممن لا يحد قاذفه
لا يجري اللعان بينهما وان كانت هي ممن حجة قاذفها لم يخلوا القذف عن ايجاب حكم
فانها اذا لم تكن ممن حجة قاذفها لم يلزم الرجل حد ولا لعان لانه قائم في حقه مقام حد القذف
وهو يقتضي احصائها بخلاف ما اذا لم يكن الرجل ممن حجة قاذفه وقذف فانه غير حجة
القذف فلم يخلوا القذف عن ايجاب حكم كذا في النهاية والعناية فان قيل قد عرفت ان اللعان
شهادات مخصوصة وما المناسبة بين الشهادة والحد حتى تقوم هي مقام الحد في الطرفين
اجيب بان الحد زاجر والاستشهاد بالله تعالى كاذبا معروفا باللعن على نفسه سبب لهلاك
وفي ذلك زجر عن الاقدام على سببه فقامت مقامه فان قيل اذا قامت هي مقامه فلم يجر
الحد اخل فيه كما بان في حد القذف حتى انه لو قذف اربع نسوة له بكلمة واحدة او بكلمة
منفرقة فليعلم ان يرد عن كل واحدة منهم على صفة لعدم اخل فيه ولو قذف اجنبيات
بكلمة او كلمات او اجنبية بكلمات فانه يقام عليه حد القذف مرة واحدة للحد اخل فيه
اجيب بان اقامة اللعان مقام الحد في حقه انما هو فيما اذا قذف زوجته لا مطلقا على
ما ذكرناه سابقا فلا ترد عليه الاجنبيات ونفي نسب ولدها الذي ولد على فراشه
او الذي من غير عن ابيه المعروف لانه لما نفي ولدها صار قاذفا لها ولا يعتبر احتمال كون
الولد من غير بولوطي بشبهة لان الاصل في النسب الفراق الصحيح والفاستقين والاصل
عدمه فنفية عن الفراق الصحيح تفوق به حتى يظهر المحقق وقال الشافعي لا يصير نفي الولد
قاذفا لها ما لم يقل وان من الزنا الجواز ان يكون من الوطى بشبهة كما لو قال لاجنبية ليس
هذا الولد الذي ولدته من زوجتي فانه لا يصير قاذفا ما لم يقل وان من الزنا بالافاق
قال شيخ الاسلام والقياس ما قاله الا انما تركناه لصحة في اللعان لان الزوج قد يعلم ان
الولد ليس منه بان لم يطلها او علم عنها عز لا يتبين ولكن لا سلم انه يزني او بوطي عن شبهة
فاكتفى بنفي الولد حتى يتبين عنه نسب الولد وهذا الضرر معدومة في حق الاجنبى كذا
في العناية وذكر في المحيط انه اذا نفي الولد بان قال ليس يا بني ولم يقذفها بالزنا لا لعان بينهما
لان النفي ليس بقذف لها بالزنا يقين الجواز ان يكون الولد من غير بوطي عن شبهة لا عن زنا
انتهى وهذا منه اختيار لقول الشافعي وعلى بالقياس وطالبته بموجبه بموجب القذف
وهو الحد وهذا لانه صحتها لانه باللعان يندفع منها عار الزنا فلا بد من طلبها كسائر
الحقوق حتى لو لم تقابل به لالعان ولا بد ان يكون الطلب في مجلس القاضي على ما في البحر في البديع
ثم قال وهذا اذا كان القذف بصرح الزنا اما اذا كان بنفي الولد فالطلب صحة
ايضا لا حياجه الى نفي نسب من ليس منه يعني كما ان المرأة محتاجة الى نفي الزنا عن
نفسها كذلك الولد يحتاج الى نفي نسب غيره منه واستاد بعدم اشتراط الفوق في الطلب
الى ان سكوتها لا يبطل صحتها وان طالت المدة لان تقادم الزمان لا يوجب بطلان الحق

في القذف والقصاص على ما ذكره سبيلنا و زاد في الجهره وحقوق العباد وفي حرمة الله
ولو سكت ولم يرفع الى الحاكم كان افضل ويتبع الحاكم ان يقول لها اتركى واعرضي عن هذا لانه
دعاء الى التمسك فان تركت متعة ثم خافت فلها ذلك كذا في البحر وجب عليه اللعان ان كانت
الزوجة قائمة بان لم تكن مطلقة بائنا والا فلا كان شرط اللعان قيام الزوجية بينهما
واعلم ان موجب قذف الرجل زوجته كان حد القذف اولا كما في الاجنبية لعموم قوله
والذين يرمون المحصنات لا يدرى ان الله عليه السلام قال لعلول بن امية حين قذف
امراته بشريك بن محمدا ايت باربعة من الشهود يشهدون على مدق مقلاتك
والا فحد على ظهرك فقال الصحابة الان يجلد هؤلاء بن امية فبطلت شهادته في السنين
فتثبت ان موجب القذف في الزوجة كان الحد ثم انتسخ ذلك بآية اللعان فظننا
في آية اللعان فوجدنا هاد الله على ذلك الاصل في اللعان ان يكون شهادت مؤكدة
بالايمان مقررة باللعن قائمة مقام الحد في الطرفين على ما ذكرناه وما يدل على انتسخ
بآية اللعان ما رواه مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن سأل عن قذف المرأة
قد تزله فيك وفي صاحبك فاذهب فأت بها قال سهل فقلنا عينا فان ابي الزرع
عن اللعان حبس حتى لا يدين او يكذب نفسه فيما روى عليها فيحد حد القذف على تقدير
تكذيب نفسه وهذا لا يحد حتى يستحق عليه وهو قادر على ايقاضه فيحبس حتى ياتي بما هو
عليه او يكذب نفسه ليرتفع سبب اللعان وهو انك كاذب لان اللعان لا يجب الا به
ان كذب كل واحد منهما الاخر فيما يدعيه حد قذف الزوج امراته بالزنا وانما اذا كذب نفسه
فلم يبق التكاليف لان الزوج وجب اللعان عليها اي على الزوجة لقوله تعالى
فشهادة ادم اربع شهادات بالله كفى بيننا وبينه بالزواج لانه المديني فبطلت منه الحجة
اولا فان ابنت حبست حتى لا يدين واذا لم يدين يفرق القاضي بينهما وهذه الفرقة
تطبيق ثالثة عند الجمع ومحمد على ما سيصرح به او تصدق فيرتفع اللعان لانتفاء
وكذا الاصل عليها لان تصديقها ليس باقرار للزنا اربع مرات حتى يقيم عليها حد الزنا
وذكر في الزيلعي وفي بعض نسخ القدوري فتحده وهو غلط لان الحد لا يجب الا اقرار
مرة فكيف يجب بالتصديق مرة وهو لا يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق ليس
باقرار فلا يعتبر في حق وجوب الحد ويعتبر في دونه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحنة
ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان وهو ولد لها لان النسب انما ينقطع حكما باللعان
فلم يوجد وهو حق الولد فلا يصدق في ابطال حقه انتهى وبهذا اظهر ضعف ما في بعض
الشرعية وشرح النفاية ان يتصدق المرأة زوجها ينتفي نسب ولدها منه واجاب
بعض المتأخرين بان المرأة اذا كذبت زوجها في نفي الولد على ما ذكر في صفة اللعان وحلت
على صدها في هذا التكذيب ينتفي نسب الولد ففي صورة التصديق ينتفي ان ينتفي ايضا
بطريق الاولي وانما يكون النسب حق الولد فكما لا يفيده في صورة اللعان كذلك ينتفي ان لا
يفيد ههنا ايضا فان لم يكن الزوج من اهل اداء الشهادة بان كان عبدا او كافرا او
محدودا في قذفه وهي اي الزوجة من اهلها حد حد القذف لانه قذف اللعان يعني
من جهته لانه ليس من اهل الشهادة فيصار الى موجب الاصل وهو حد القذف واللعان
خلف عنه بعد النسخ على ما ذكرناه وصورة كون الزوج كافرا ان يكونا كافرا قبل القذف

فاسلمت المرأة وقذفها الزوج قبل ان يعرض عليه الاسلام وان كان اى الزوج اهلا
لاداء الشهادة وهي اي الزوجة امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في عقل او
كافرة او ممن لا يحد قذفها فلا حد ولا لعان لعدم احصائها وعدم اهليتها للشهادة
ولو كانا محددين في قذف ضليحة للحد لان امتناع اللعان من جهته وهو كونه ليس من
اهل الشهادة فان قيل هذا اعتبر بما فيها وهي ايضا محدودة في القذف ورأى الحد اجيب
بان المانع انما يعتبر ما اذا وجد المقتضى واذا لم يكن الزوج اهلا للشهادة لم ينفذ قوله
مقتضى الحكم وهو اللعان فلا يعتبر المانع والقذف في نفسه موجب للحد فيحد بخلاف
ما اذا وجد الاهلية من جانبه فانه ينفذ قذفه مقتضاه فاذ ظهر عدم اهليتها
بكونها محدودة في قذف بل المقتضى فلا يجب الحد لانه لم ينفذ الحد بل انقضت اللعان
ولا اللعان ايضا بطلانه بالمانع وصفته ان يبدأ بالزوج لما ذكرناه من انه المدعى في طلب
منه الحجة اولا فاذا ذهب ان المرأة لو ابتدأت باللعان لا يصح لعانه وبه صرح في البحر عن
شرح الاقطع ولكنه قال في الاختيار اذا التفتت المرأة او لا ثم الزوج اعادت هي تكون
على الترتيب المشروع فان فرق القاضي بينهما قبل عادة المرأة جاز لان المقصود من اللعان
وقد وجد ذلك وفي البدائع ينبغي ان يلعن اللعان عليها لان اللعان شهادة فلا تصح
لعانها الا بعد وجود شهادته لانه لا بد من قذف فبذلك يشاهد المدعى ثم شاهد المدعى عليه
بطريق الدفع له كما في باب الدعوى فان لم يعد حتى فرق بينهما نفذت الفرقة لانت
تفريقه صادف محل الاجتهاد لانه يزعم ان اللعان يمين لا شهادة ويجوز تقديم احد
اليمينين على الاخرى كما قال المتأخرين فانه لا يلزم مراعاة الترتيب انتهى ولا يخفى عليك
ان مقتضاها لزوم الاعادة عليها لكنه قال في الفاية لو بدأ بلعانها فقد اخطأ السنة
ولا يجب اعادته ووجه ابن الهمام وقال وهو الوجه لان النقص اعقب الرمي بشهادة
احد وشهادتها الدائية للحد تمنعها بقوله ويدرونها العذاب ولان الغاء
دخلت على شهادته على وزن ما قلنا في سقوط الترتيب في الوضوء من انة اعقت جملة
الافعال للقيام الى الصلوة وان كان دخول الغاء على غسل الوجه فانظروا ثم
فيصل الى الزوج اربع مرات اشهد بالله اني صادق فيما رميته به من الزنا او نفي
الولد وفي الخامسة لعنة الله عليه ان كان كاذبا فيما رميته به من الزنا او نفي الولد
يشير اليها في جميع ذلك ثم تقول هي اي المرأة اربع مرات اشهد بالله انك كاذب
فيما رماي به من الزنا وفي الخامسة غضب الله عليها ان كان صادقا فيما رماي به
من الزنا يشير اليه اي الى الزوج في جميع ذلك وروى الحسن عن ابي حنيفة ان ياتي لفظ الخطأ
يقول فيما رميته به من الزنا لانه لا يقطع الاحتمال لانه يحتمل ان يضره هو مرجع الضمير الغائب
غيرها بخلاف الخطاب لانه لا يحتمل غيرها ويقول هي ايضا انك لمزك كاذبين فيما
رميتي به من الزنا وفي فتح القدير والاولى ان يقيمها القاضي متقابلين ويقول لهما اتق
وجه ظاهر الرواية اعني ما ذكر في التكميل ان لفظة الغيبة اذا انضمت اليه الانتفاء
القطع الاحتمال وانما خصت المرأة بالغضب لان النساء يستعملن اللعن كثيرا
كما ورد في الحديث انك تكثرن اللعن وكفرنا العشير فلو يابى به بخلاف الغضب
فانه قلما يستعمله فكان ارفع وان كان القذف بنفي الولد ذكرناه اي ذكر الزوج

عوض ذكر الزنا بان يقول شهد بالله اني من الصادقين فيما سئلتها به من نفي الولد وكذا
في جانبها وان كان بالزنا ونفي الولد ذكرها اي جميعا فاذا نكر عنها فرق الحاكم بينها
اشارة الى ان القاضي يفرق بينهما وان لم يرضيا بالفرقة والى انها لا تبين قبل تفرقة
حتى لو مات احداهما قبله ورثا لاخر ولو زالت اهلية اللعان في هذه الحالة بات
اكذب نفسه او قد فاشا فاشا فاشا وطش وطش وطش هذا الحاكم حتى عزل ومات
والمراد بالحاكم هو الذي وقع اللعان عنده حتى لو لم يفرق هذا الحاكم حتى عزل ومات
فالحاكم الثاني يستقبل اللعان عندهما فلا فالحكم كذا في البحر وقال في تفرقة الفرقة
بتلاوتهما بشيعة الحرمة المؤثرة به وقال الشافعي تقع بلعان الزوج وتساو ما رواه البخاري
ومسلم انه عليه السلام لا عن بين رجل وامرأة ففرق بينهما والمحق الولد بامه وان عوب
الجد في لا عن امرأته عند رسول الله فلا فراغ من لعانها قال كذبت عليها يا رسول الله
ان امسكتها فطلقها فلا فاشا قبل ان يامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كانت الفرقة
تقع بلعانها او بلعانه لا يكره عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي تفرق القاضي طرفة
بأبنة عند ابي حنيفة ومحمد لانه فعل القاضي وهو ينسب اليه لثبته عنه كما في العيب
ولها النفقة والسكنى في العرة وقال ابو يوسف ان الثابت باللعان محرم مؤبد لاطقة
حتى لا يجل له تزويجها ابرأ على ما سئلته ثم انما توقف البيهقي على تفرق القاضي لانه لما حرم
الا مستمتع بينهما باللعان فبات الامساك بالمعروف فوجب عليه التبرع فاذا لم يبرح ناب
القاضي متايب لانه نسب له فمفعول القاضي ونفي القاضي نسب الولد من الاب ان كان القذف
اي نفي الولد لا بالزنا ويطهقه بامه لما رواه من الصحيحين ولا في مقصوده من
هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده بلا حاجة الى تصريح القاضي بالنفي الى القاضي
لان القضاء بالتفريق يكون متضمنا لنفيه والحاقه وروى بشر بن ابى يوسف ان القاضي
يفرق بينهما ويقول قد الزمتها امه واخرجته من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك
لم ينتف النسب عنه لان نفي الولد قد ينفك عن التفريق اذ ليس من مقرر التفريق
باللعان نفي الولد كما لو مات الولد فانه يفرق بينهما باللعان ولا ينتفي النسب عنه فلا
ان يصرح القاضي بنفي النسب قال في الزيلعي شرط نفي نسب الولد والحاقه بأبنة ان يكون
العلوق في حال مجرى بينهما اللعان حتى لو علقته وهي امه او كافر ثم اعتقت او اسلمت
لا ينتفي ولا يبرأ عنه لان نسب كان تابعا على وجه لا يمكن قطعه باللعان فلا يغير بده
وقال في الحاوي وان نفي ولد زوجته وهما من لالعان بينهما لزمه ولا يستطيع نفي
ابا ولا ينتفي ولذا الزوجة لا باللعان انتفى وقال صاحب المبداء ابع لقطع النسب بين الاب
شرائط ست الاول التفريق الثاني ان يكون التفريق بحضرة الولادة او بعد
بيوم او يومين الثالث ان لا يتقدم منه اقرار به صريحا او دلالة كسكوت عند
التهنئة الرابع ان يكون الولد حيا وقت التفريق فلو نفاه بعد موته لا ينعى ولا يقطع
نسبه وكذا الوفاة بولدين احدهما ميت ففناها بلا عن ولزناه وكذا لو
نفاهها غمات احدهما او قتل قبل اللعان لزناه الخامس ان لا تلد بعد التفريق
ولما اخر من بطن واحد فلو ولدت فنفاه ولا عن الحاكم وفرق بينهما ولزم بالزنا
امه ثم ولدت اخر من بعد لزناه وبطل قطع نسب الاول لانه ثابت الثاني ثبت

مروية وان قال الزوج ما ابناى لاحد عليه ولا يكون مكنه بانفسه لاحتمال الاحبار
بما لزمه شرعا التمسك من ان لا يكون محكوما بشيعة شرعا فان حكم بشيعة لا ينقطع نسبه
وينفك عليه ما ذكره محمد في الجامع الكبير مسئلتان احدهما امرأة ولدت ولدا فانقلب
هذا الولد على رضيع فبات الرضيع ونفي بديته على عاقلة الاب ثم نفي الاب نسبه
بل عن القاضي بينهما ولا ينقطع نسب الولد منه لان القضاء بالدية على عاقلة القضاء
بكون الولد منه فلا ينقطع بعد والثاني انه اذا قال لامرأته وقد دخل بها احدكما
طالق ثلثا ولم يتبين حتى ولدت احدهما الاكثر من ستين من وقت الطلاق كانت لولده
بينا فلو وقع على اخرى لان الولد حصل من علوق حادث بعد الطلاق وتبينت التي
ولدت للشكاح فان نفي الولد لا عن القاضي بينهما ولا ينقطع النسب لان حكم الشرع
بكون الولد بيانا حكم بكونه منه وبعد لا ينقطع باللعان وتفرق عليه ايضا ما ذكره في
فتح القدير انه لو وقع فيها اجني بنفي الولد ويحرم القاضي بها فانه حكم بشيعة نسبه فاذا
نفاه ابوه بعد لا ينقطع فان قيل هذا منقوض بثلاث مسائل ذكرها محمد ايضا احدها
امرأة ولدت وزوجها غائب ففطرت ولدها وطلبت من القاضي ان يفرق بينهما
والولد على الزوج وبرهنت ثم حضر الزوج ونفي الولد لا عن القاضي وقطع النسب بين
محمدا به حيث فرض القاضي نفقته عليه الثانية انه لو انكر الدخول بعد ما ولدت ثبت
النسب ووجب لها كامل المهر فلو نفاه بل عن القاضي وقطع النسب مع انه محكوم به
حين قضى لها بمكمل المهر الثالثة المطلقة طلاقا رجعتا اذا ولدت لاكثر من ستين
تكون رجعة وان نفاه لا عن وقطع نسبه مع انه محكوم به حين قضى بالرجعة اجابة
عنه محمد حين سأل عيسى بن ابان عن الفرق بين هذه المسائل الثلاث وبين المسائل
التي تقدمت بانه متى حصل القضاء بالنسب لضرورة القضاء بامر ليس من حقوق الشكاح
كما في هذه المسائل الثلاث فانه قطع باللعان هذا وهل يقطع النسب عن الولد في
حق جميع الاحكام ام يبقى في بعض الاحكام ففي فتح القدير عن الذخيرة ثم اذا قطع نسب
ولد الملا عنة من الاب والمحق بالام يبقى النسب في حق الشهادة والزكاة والقصاص
على الاب بقتله وانكاح وعدم الطوق بالغير حتى لا يجوز شهادته اذ هو الاخر ولا صرف
زكاة ماله اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله ولو كان لابن الملا عنة ابن
والزوج بنت من امرأة اخرى لا يجوز لابن ان يزوجهها ولو ادعى انسان هذا
الولد لا يصح وان صدقه الولد في ذلك الا انه لا يجري التوارث بينهما ولا نفقة
على الاب لان النفي باللعان ثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على نفي عنه وظنه
مع كونه مولودا على فراشه فلا يظهر في حق سائر الاحكام فان اكدت في الزوج
نفسه بعد ذلك ام بعد اللعان فلا قراره بوجوب الحد عليه وصل له ان
يزوجهها عند ابي حنيفة ومحمد فلا لا في يوسف توصيته على ما ذكر في فتح القدير
انه اذا اكدت نفسه بعد اللعان والتفريق حدا ولم يجد محل له ان يزوجهها بعد
جد يد عند ابي حنيفة ومحمد فلا لا في يوسف وكذا اكدت نفسه بعد اللعان قبل
التفريق حلت له من غير تجد يد عقد النكاح وكذا اكدت نفسه قبل اللعان
نقد فان لم يطلقها قبل الاكذار بطل ايضا وان اباها ثم اكدت نفسها فلا حد

عليه ولا لعان لأن اللعان أثره التفريق بينهما فلو بقي به بعد البيسونة ولا يجب الحدان
قد فقه وقع موجبا للعان فلو ينقلب موجبا للحد لأن القذف الواحد لا يوجب حدين
بصرف الكذاب نفسه بعد اللعان لأن موجب صرح القذف الذي تضمنت كلمات
اللعان لأنه شبهها فيها إلى الزنا وانترع منها معنى الشهادة بالكذاب نفسه لا القذف
الأول لأنه أخذ حكمه من اللعان فكان هذا نظير شهيد الزنا إذا رجوع عن شهادته
فانهم يحدون باعتبار نقصان شهادتهم نسبتة إلى الزنا وعلى هذا القول يا زانية
انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لأنه قد ضاها وهي زوجته ثم بانست
بالتلاوة ولو بانها بعد قذفها لا حد ولا لعان عليه ولو قال انت طالق ثلاثا
يا زانية حد لأنه قد ضاها بعد البيسونة وكما تحل له بالكذاب نفسه بعد اللعان قبل التفريق
من غير تجديد عقد النكاح كذلك تحل له لو قذف امرأها اجنبيا بعد اللعان فحدوا زنت
او خرسا وارتد احداهما حتى خرج بذلك احدهما من ان يكون اهلا للشهادة لارتفاع
الذي لاجله افتراق المتلاعنان وقال ابو يوسف اذا افتراق المتلاعنان فلا يجزئ
ايدافيت بينهما حرمة مؤثره كحرمة الرضاع وبه قال المشافعي ومالك واحد واذا كان
الحرمة مؤثره لا يكون طلاقا بل هتفا ويلزم على قولهم ان لا يوثق على تفريق القاضي
لأن الحرمة ثابتة قبله بالا تقاق وانما الخلاف في كون الزوجية قائمة معها كما يكون
بأظهارها او زالت فاذا فرض ان هذه الحرمة من حين ثبتت ثبتت مؤثرا لم يتصور
توقفها على تفريق القاضي واستدل ابو يوسف بما روى عن النبي عليه السلام
للمتلاعنان لا يجتمعان ابد ولنا ان الكذاب رجوع والشهادة بعده لا حكم لها
في حكم الراجع فيرتفع اللعان وهذا يحد ويثبت نسب الولد منه ومعنى ما رواه
انما لا يجتمعان ما دام متلاعنين وكذا أي صل له ان يترجها ان قد فترها
اي ان قذف غيرها بعد التلاوة عن منها فحد أي القذف اوزنت اي زوجته التي
تلا عن منها فحدت للزنا كذا في الهداية وحواشيها قبل الاولى ترك قوله فحدت
لأن يحد زنا هالم يبق لها اهلية اللعان فيحل تزوجها والوجه ههنا ما
ذكرناه آنفا من ان احدهما بالحد خرج من ان يكون اهلا للشهادة واللعان فيحل
التزوج قبل ان تلما جريا اللعان بينهما علم انهما زوجان على صفة الاحسان والزوج
اذا زنيا بعد احصائهما يرجان في كان معنى قوله فحدت رجعت فبعد ذلك كيف
يصح التزوج اجيب بان معناه جلدت وتصوير المسئلة ان يتلاعنا بعد التزوج
قبل الدخول ثم انما زنت بعد اللعان فكان حدتها الجلدة ون الرجم لانها ليست
بمحسنة لأن من شرط الاحسان الرجم الدخول بعد النكاح الصحيح ولم يوجد ذلك
ولا لعان بقذف لاخرين لأنه قائم مقام حد القذف وهذا لا يثبت الا بالصرح
فكذا اللعان خلوقا للمشافعي بناء على ان اشارة الاخر كعبادة الناطق قلنا
ان الاشارة لا يبرى عن الشبهة لكونها محتملة والمحدود تدري بالشبهات
واللعان في معنى الحد ولا ينفي الجمل بان قال ليس حلك متى لأنه لا يبيح قيام الجمل
فلم يصرفنا هذا عند ابي حنيفة وعندهما يلا عن اذا انت به لاقل من ستة اشهر
لتحقق قيام الجمل وقت النفي فيتحقق القذف قلنا انه اذا لم يكن قد فاقى الحال

يصير كالمعلق بالشرط كأنه قال ان كان لك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط
لأنه يفضي إلى البقاء إلى زمان وجود الشرط في ذمة القاذف كما في تعليق البين وفي
ذلك احتمال لا يثبت ما يندري بالشبهات ولو قال زنت وهذا الحمل منه لا على اتفاقا
لوجود القذف منه لأنه ذكر الزنا صريحا فإن قيل ما الفرق بين هذه المسئلة وبين مسألة
قاضيان حيث قال ذاتي الرجل جلي امرأته وقال هو من الزنا عندنا لا يجب عليه حد ولا
لعان في الحال فان جاءت بولد لسبعة اشهر فذلك لاحتمال ان الولد حدث بعد النفي
وآن جاءت به لاقل من ستة اشهر فذلك في قول ابي حنيفة وفي قول صاحبيه لا على القاضي
بينهما ويلزم الولد امته ان يحد جعلها من الخلافية لا من الاتفاقية قلت الفرق
ان قوله هذا الحمل من الزنا ليس قولنا بالزنا صريحا بل هو اخبار الا الولد خلق من الزنا
بخلاف قوله زنت فانه قذف بالزنا صريحا بطريق الانشاء فلو فرق بين قوله ليس
حملك مني وبين قوله ليس حلك مني بل من الزنا في الحكم ولا ينفي القاضي الجمل فلو قال القاضي
لأن عليه السلام نفي الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا ترتب عليه الا
بعد الولادة يمكن الاحتمال قبله وما رواه عمول على انه عرف قيام الحمل بطريق الوحي ولو
نفي الولد عند التهنته أي في الحالة التي تقبل فيها التهنته واما لو قبل ارب التهنته ثم نفي
لا يصح نفيه على ما في النهاية وكذا لو سكنت عند التهنته ثم نفي لا يصح نفيه لأن سكوتها
رضي في ولد النكحة بخلاف ولد الكهانة فان سكوتها عندها فيه ليس برضى على ما في فتح القدير
وابتباع آله الولادة مع نفيه ولا عن لوجود القذف وان نفي بعد ذلك أي بعد التهنته
وابتباع آله الولادة لا عن لوجود القذف ولا ينفي عند ابي حنيفة وعندهما يصح النفي
في متن النفاس لأن النفي يصح في متن قصية ولا يصح في متن طولية ففصلنا بينهما بمتن
النفاس لأنه اثر الولادة ولا يباح انه لا معنى للتقدير بمتن لأن الزمان للتامل واحوال
الناظر فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل على عدم النفي وهو قبيل التهنته او سكوت عند التهنته
فان ذلك اقرار منه ان الولد له وكذلك ايتياعه ما يحتاج اليه الولد عادة او معنى
ذلك الوقت وهو متنع عن النفي فاذا وجد منه هذه الدلائل لا يصح النفي بعده هذا اذا
كان الزوج حاضرا وان كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم محال على محال ولادتها
فيجعل كإنها ولدت الان فله النفي عند ابي حنيفة في مقدار قبول التهنته وعندهما في مقدار
متن النفاس بعد القدوم لأن النسب لا يلزم الا بعد العلم به وعن ابي يوسف انه ان قدم قبل
ان يضي متن انفصال فله ان ينفيه الى اربعين يوما وان قدم بعدها فليس له ان ينفيه
اصلا لأنه لو جاز ذلك لجاز بعد ما صار شيئا وهو قبيح وعنه ايضا في غير رواية
لاصول اذا بلغه الخبر لتمام الحملين ليس له نفيه اصلا لأنه لو جاز ذلك ويدعن وعن
لوفاء بعد الحملين الى اربعين يوما من حين يبلغه يلا عن بينها ويقطع نسبه وذكر ابو الليث
عن ابي حنيفة في مقدار قبول التهنته ثلاثة ايام وروى الحسن عنه بسبعة ايام لانها
ايام التهنته وضعفه السرخسي بان نصب المقادير بالاراي متعذر وان نفي اول
فردمين واخر بالاحد لأنه كاذب لنفسه بدعوى الثاني وان عكس على قول الاول
ونفي الثاني لا عن لأنه قاذف بنفسه الثاني ولم يرجع عنه والا قرار بالغة سابق
على القذف ضار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن

ولا يكون ذلك كذا بالنفس بعد القدر على ما ظن حتى يجب عليه الحد ويثبت نسبها
اي من الاب فيها لانها خلقا من ماء واحد فثبتت احداهما يستلزم ثبوت الآخر
وفي البحر لو جاءت بثلاث في بطن واحد فتفي الثاني واقر بالاول والثالث يكونان
وهم بنون ولو تفي الاول والثالث والثاني في محله وهم بنون كذا في شرح النكاح
اعلم ان في صورة ما اذا اقر بالاول وتفي الثاني اذا قال بعد هما ابناي فلا بد عليه
لانه صادق بثبوت نسبها منه ولا يكون رجوعا لعدم كذب نفسه بخلافه اذا قال
كذبت عليهما لانه نصريح بالرجوع ولو قال ليسا ابني كانا ابنيه ولا يحد لان القاضي
تفي احدهما وذلك تفي التواء بين فليسا ولديه فلم يكن قاذفا لها مطلقا بل من وجه
كذا في فتح القدير **باب العتق** هو من لا يعتد على الجاع او يبيد
على الشيب دون ابكر او على بعض النساء دون بعض المرضي او لضعف وظففة او كبر
سنة او لسحر وغير ذلك فلو اقر انه لم يصل الى زوجته بركا او ثيبا يؤجله الحاكم
سنة ابتداءا من وقت الخصومة ثمرة هو الصحيح وهو ظاهر الرواية عن ابي ج
والسنة القرية اثني عشر شهرا قمريا والشهر القرية هو زمان مفارقة القران وضع
يفرض له من الشمس الى عوده اليه واظهر او منعه منها هو المدة فكان ايق المدة
ومدتها ثلثمائة واربع وخمسون يوما وخمسون وسدسه اعني اثني وعشرين دقيقة
من دقائق اليوم وروى الحسن عن ابي ج انه يؤجل سنة شمسية وهي زمان مفارقة
الشمس الى نقطة تقضى من ذلك البروج الى عودها اليها بحركتها الخاصة التي هي لها
من المغرب الى المشرق وقد جعلوا ابتداء هذه السنة من حين طول الشمس رأس الحمل
ومدتها ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم تقريبا اي خمس ساعات وخمس
دقيقة واثني عشر ثانية واستأر الى ان تاجيل غير الحاكم بمعتبر كاشا من كان ولو عزل
الحاكم بعد ما امله بنى المولى على التاجيل الاول كذا في فتح القدير ويحتسب منها اي من مدة
التاجيل رمضان وايام حضاها اي لا يعوض عنها ايام اخر بل هي محسوبة من مدة التاجيل
لان الصحابة قد رويها بالسنة ولم يستثنوا منها ايام الحيف ورمضان مع علمهم ان السنة
لا تخلو عنها لا تقع مرضه او مرضها لان السنة قد تخلو عنه فلم يكن في معنى ايام الحيف
ورمضان فيعوض لذلك من ايام اخر على ما عليه فتوى المشايخ وعن ابي يوسف انه اذا
مرض احداهما مرضا لا يستطيع الجاع معه فان كان قبل من نصف شهر احتسب عليه وان
كان اكثر منه لم يحتسب عليه وجعل له بدل مكانه لان رمضان محسوب عليه وهو قادر
عليه في الليل منع عنه في النهار والنهار بدل الليل نصف الشهر فثبت ان نصف الشهر
محسوب عليه وعنه انهما اذا كانا مريضين في شيء من السنة ولو في يوم احتسب عليه
بزمان المرض وعن محمد ان مرضا واحدا في شهر احتسب عليه بذلك وان كان المرض
شهر لا يحتسب ويزاد في شهر بقدر مدة المرض قال في فتح القدير ان حج الزوج
احتسب عليه لان العجز جاء بفعله ويمكنه ان يخرجها معه او يترك الحج والنية وركا
محرم وقت الخصومة قال محمد يؤجل بعد احراره فلا يكون عذرا بخلاف ما اذا احت
هي او غابت لا يحتسب عليه لان العجز من قبلها وفي البحر لا يحتسب عليه حجها وعيها
وحبسها وامتناعها من الحج الى السجن بعد حبس الزوج بعد ان يكون فيه موضع

خلوة يمكن جماعها فان لم يصل إليها اي في السنة فقتلها كمر بينهما على ما روى عن عمر بن الخطاب
وابن مسعود وعليه فتوى ابي ج واصحابه والشافعي واصحابه ومالك واصحابه ولا يحقها
نابت في الوطء ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل ان يكون لاقلة اصلية فلا بد
من منع معترضة لذلك فقد رناها بسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة لان العجز ان كان
من علة معترضة فلا يغلو من كونها عن غلبة حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة
والفصول الاربعة يشملها فالصيف طاريا يس والشتاء بارد يابس والشتاء بارد
رطب والربيع حار رطب فان كان مرضه من احدهن ثم عجز عنه في الفصل المضاد
له فيه او من كفتين فيتم في مجموع فصلين مضادين فكانت السنة تمام ما يترتب
الحال يعني ان العجز ان كان من قبل الحرارة فيتمد او من الباردة او بالكلية
من ذلك وان كان من قبل الحرارة واليبوسة معا فيتمد او من الباردة او بالكلية
والرطوبة او بالكلية فاذا مضت السنة ولم يصل اليها تبين ان العجز باقاة اصلية
فكانت الامسالك بالمعروف ويجب التمسك بالاحتياط فاذا امتنع عنه نائب القاضي عنها
يفرق بينهما ان طلبت اي التفريق واتنا شرط الطلب لان التفريق حقا فلا بد
من طلبها لو لم تكن رتقاء وان كانت رتقاء فلا بد من التفريق على ما خرج به في فتح القدير
ولا تبطل هذه المطالبة بترك الخصومة وان طال الزمان بالمرض بذكر حتى لو جرد
عينا ولم يخاصم زمانا لم يبطل حقا وكذا لو رضت الامر الى القاضي واجله سنة
ومضت السنة ولم يخاصم زمانا لم يبطل حقا لانها قد لا تقدر على الخامسة
في كل وقت وعلى تقدير مرور زمانها قد يتأخر العجزية والامتحان لا الرضاء ولو وصل
اليها ثم عجز عن ليس لها حق الخصومة لان حقا في وطئة واحدة لحصول التوبة من
تأكد المهر وثبوت الاحصان وما زاد عليها لا يجب عليه حكما ويجب ديانة بخلاف ما لو وصل
اليها ثم مضت الفرقة بالعتة ثم تزوجها بقدر جديد كان لها حق الخصومة ويؤجل كما
يؤجل العتق على ما في قاضيان وفيه ايضا لو تزوج امرأة ولم يصل اليها وقرق القاضي
بينما بالعتة ثم تزوج هذا الرجل امرأة اخرى فليعلم بحاله مع المرأة الاولى فخلقت الرواية
فيه والصحيح ان الثانية حق الخصومة لان الانسان قد يعجز عن امرأة ولا يعجز عن غيرها
وفي فتح القدير لو وجدت امرأة كبيرة زوجها الصغيرة عينا فينقل بلوغه لان الصبي
انما في عدم الشهوة انتهى يعني لا يؤجل له قبل البلوغ وقال في قاضيان والقلام الذي
هو ابن اربع عشرة سنة اذا لم يصل امرأة وله امرأة اخرى مجامعتها او مجامع الجارية
كان للمرأة ان يخاصمه ويؤجل سنة ولو وجدت زوجها مريضا لا يقدر على الجماع
لا يؤجل ما لم يصح وان طال المرض وهذا يؤيد ما ذكرناه من فتح القدير من ان الصبي
لا يؤجل ما لم يبلغ ولو وجدت زوجها المصونة عينا يخاصم عنه ولديه ويؤجل سنة
لان البنون لا يعدم الشهوة بخلاف ما لو وجدت مجنونا وطلبت الفرقة فانه لا مانع
في انتظار بلوغه لان ما لالة المقطوعة لا يثبت فيجعل ولديه خلفها ولا نصب القاضي
عنه ضمما وقرق الحال ولا يؤجل ولو جاء الولي في المصنوعة بينة على مرضها جنته
ارضية او على علمها بحاله عند العقد لم ينكح ولا يفرق بينهما ولو وكلت الكبيرة
بالتفريق وغابت هل يفرق بطلب الوكيل اليها كمن محمد واختلفوا فيه ولو اختلفا

في الحب فادعته فانكره يزيه رجلا فان امكن عليه به بالحق من وراء ثوب لا يكشف
عورته وان لم يتيقن ذلك والا يكشفها للزوج ولو جاءت امرأة المحبوب بولادة
الفرقة الى سنتين ثبت نسبته منه ولا يبطل المتفرق بخلوه في العنين حيث ثبت
نسبه منه ويبطل التفرق بذلك لانه لما ثبت نسبته منه لم يبق عينا كذا ذكره
في الغاية وتعليقه في الزيلعي بانه وقع الطلاق بتفريقه وهو باين فكيف يبطل بعد ذلك
الا ترى انها لو اقرت بعد التفرق انه كان قد وصل اليها لا يبطل المتفرق انتهى الجواب
ان التفرق في الحب والعنة انما ثبت بناء على ثبوت العنة والحب وثبوت النسب
من المحبوب لم يزل جبه بل هو محسوب كما كان فلم يبطل التفرق لقيام عليه بخلاف ثبوت
من العنين فان ثبوت النسب منه يزول العنة فيظهر بطلان التفرق لزوال علة
والى هذا الجواب اشار صاحب الغاية بقوله لانه لما ثبت نسبته لم يبق عينا فلو
اقرها بعد التفرق بالوطي لانه يحتمل الكذب بل هي بمناقضة فلا يبطل النكاح
بالفرقة وهو اي التفرق طلقه باينة لان فعل القاضى اضيق الى الزوج فكانت طلقها
بنفسه وقال القاضي هو ضح لانه فرقة من جهتها لكن النكاح لا يقبل الفسخ عند
بعد اتمام والفسخ بعد الكفاءة وخيار العتق وابلوغ فسخ قبل اتمام فكان في معنى
الامتناع من اتمام بخلاف ما نحن فيه لانه فرقة بعد اتمام فلا يقبلها كما لا يقبل
الفسخ بالاقالة وانما يقع التولية باينة لان النكاح هو دفع الظلم عنها لا يحصل
بها لانها لو لم تكن باينة لزم ان لا يكون ذات زوج ولا مطلقة اما الاول فلو
المقصود وهو الوطى واما الثاني فلو انها تحت زوج فلا يحصل دفع الظلم ولها كمال
المهران فلا بها لان خلق العنين صحيحة استلها البضع ويجب الفسخ لتوهم
اشغل احتياطا هذا اذا اقر الزوج بعدم الوصول واما اذا ادعى الوصول فالب
اشارة بقوله فلو قال وطئت وانكرت الزوجة ان كان هذا الاختلاف قبل التنازل
فان كانت ثيبا او بكر اضطررت الى النساء اي الى البكر فقلت هي ثيب في الصورة
فالقول له مع عينة اما في الصورة الاولى اعني كونها ثيبا في الواقع فلا ينكر احتياطا
حق الفرقة عليه حقيقة وان كان مدعى الوصول اليها صورة والاصل في الجملة الاول
فكان الظاهر شا هذا والعقل هو من يشهد له الظاهر ثم ان طعت بالله لقد
اصبتها بطل حقا وان نكل بوجيل سنة فاذا تمت السنة فان ادعت عدم الوصول
اليها فان صدقها خربت بثبوت حقا بانصداد وان انكرها فالقول له ايضا مع بيته
لما ذكرناه ثم ان طعت في امرأة وان نكل خربت لما ذكرناه واما في الصورة الثانية
اعني كونها ثيبا باضارا النساء فلا مكان ان بكارتها زالت بوجه آخر من الوطى
وغيرها فيشهد اليدين مع شهادتهن فيكون حجة فان طعت فلا حرج لها وان نكل بوجيل
سنة وان قلن هي بكر قبل سنة اختلفوا في معرفة انها بكر او ثيب قبل بضع في زوجها
اصغر حجة من بعض الدجاج فان دخل بلاء عنفت فثيب والافكر وقيل ان امكنها ان
تولد على الحقد افكر والا فثيب وقيل بكسر البضعة فثيب في زوجها فان طعت فثيب
ولا لا ينكر وكذا ان نكل اي بوجيل سنة ان نكل عن العنين في ابنته سواء كانت ثيبا
او بكر وقت النكاح على ما ذكرناه انما هو من اذا كان الاختلاف بينهما في ابنته

او بكر اي وقت النكاح
صح

وان كان الاختلاف بينهما بعد التنازل اي في آخر السنة وهي ثيب اي وقت النكاح وقيل
اي النساء ثيب اي في آخر السنة فالقول له اي مع بيته في الصورةين على ما ذكرناه وان قلن
اي في آخر السنة بكر خربت بين الاقامة معه وبين الفرقة وكذا اي خربت بين الاقامة معه
والفرقة ان نكل الزوج عن العنين والحاصل ان اراءة البكر للشاة مرتين مرة في ابنته
قبل الاجل للتنازل ومرة في ابنته بعد التنازل فقلت هي بكر او ثيب خربت لما يد
دعوى المرأة باضارا حقها ونكول الزوج عن العنين ومضى اختياره بطل خيارها لا يخل
رضيت بطلان حقها وكذا بطل خيارها اذا قامت عن مجلسها او اقامها اعوان القضا
او قام القاضي قبل ان يختار شيئا لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امرأة وذلك يتوقف المجلس
فكذلك هذا التفرق كان حقا فاذا رضيت بالاسقاط مرجحا او لالة بتأخير اختيارها
الى ان قامت او قيمت سقط حقا فلا يطالب بعد ذلك بشي فان اختارت الفرقة
امر القاضي الزوج بان يطلقها باينة وان ابى فرق القاضي بينهما وقيل يقع الفرقة
بمجرد اختيارها ولا يحتاج الى العتق كما في خيار العتق وخيار الخيرة ولو فرق بينهما
فزوجها ثانيا لم يكن لها خيار لرضاها بحاله وان تزوج امرأة اخرى علم بحاله
مع المرأة الاولى لا خيار لها في رواية الاصل وطها الحيار عند الحصاص والفقوى
على الاول وقد ذكرناه من قبل والمصنف هو من كانت آتية قائمة وزعت خصيتها
كالعنين في التنازل بالسنة لان الالة المقطوعة لا تثبت هذا قبل الوصول اليها
واما الوجوب بعد الوصول اليها فلا خيار لها كما اذا صاد عينا بعد الوصول وقد
ذكرناه من قبل مفقودا وحق التفرق في الامة للمولى يعني ان زوج الامة اذا كان
عينا او محبوبا كان الخيار في ذلك الى المولى عند الامام وزوجه وطها اي حى
التفرق للامة عند ابي يوسف له انما تملك منفعة بضعها فحق الطلب لها كما
في العزل ولا يجر ان الحق للمولى كما في العزل عنده فان رضى المولى لاحق الامة ومحمد
مع الحج عند بعضهم ومع ابي يوسف عند بعضهم ولا خيار لها اي لا خيار للمرأة
في فسخ النكاح ان وجدت به اي بالزوج حقا او جزا اما ابراهيم طه فالحمد قال
قد رويها الوصول اليها المعنى فيه فكان بمنزلة الحب والعنة فتخير دفع الفسخ
عنها حيث لا طريق لها سواه بخلاف جانبها لانه متمكن من دفع الضرر عنه بالطلاق
ولا يجر واي يوسف ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما ثبت
في الحب والعنة لانها بخلاف بالمقصود بالنكاح بخلاف هذه العيوب ولانه لو
وجد بها اي المرأة ذلك اي العيوب الثلاثة المذكورة او رقعا بفتح التاء مصد
يقال امرأة رقعا لا يستطيع جماعها لادتيق ذلك الموضع اي لا سنداده او فرقا
بسكون الراء هو اما علة غليظة او لجة مرستة او عظم يمنع من سلوك الذكر في الفرج
على ما في الحزب وقال الشافعي يرد بهذه العيوب الخمسة لانها يمنع الاستيفاء
حسنا او طبعيا ولما ان هذه العيوب لا تقوت المسحق بالعقد وهو الوطى بل
توجب فيه ظلك وحرته بالموت قبل التسليم لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط بشي من
مهرها فاختلاف هذه العيوب وان لا يوجب باب **العق**
على اللغة ايام اقراء المرأة على ما في المصباح وفي الشريعة تبين يلزم المرأة

عند زوال النكاح المتأكد بالتحول أو ما يقدم مقامه من الفلوة الصحيحة والموت
 كذا في فتح القدير ثم قال وسبق أن مراد وشبهته بالجزء مطلقا على النكاح ثم ذكر عند قول
 صاحب الهداية وإذا وطئت المعترة بشبهة أن الوطء يشبهه بمحقق بصور منها
 المرأة التي زفت إلى غير زوجها والموطأة للزوج بعد الثلاث في العدة بنكاح قبل زوج
 آخر إذا قال طئننت أنها تحل لي والتي طلقها بالكتابة ثم وطئها في العدة أو كانت
 في عدة فوطئها غير بشبهة أو كانت في عصمة زوج فوطئها غير بشبهة ثم طلقها الزوج
 انتهى وقال في البريد حل تحت قوله وشبهة النكاح الفاسد ومن زفت إليه غير امرأة
 فوطئها ولكن خرج عن التعريف عتق أم الولد إذا مات مولاه أو اعتقها فإن العدة لها
 واجبة عندنا مع أنها لم تكن عند زوال النكاح وشبهته والجواب عنه أن المزال عن أم
 الولد عند موت مولاه أو اعتاقها هو الفراق الصحيح وهذا يشبه النكاح الصحيح من
 حيث الحكم وإنما سبب وجوبها فهو على ما في فتح القدير وكما في الدرر البهية النكاح المتأكد
 بالتحول والخلق الصحيحة أو الموت أو شبهته وزوال ذلك النكاح أو شبهته شرطها
 وقال في البدائع سبب وجوبها في عتق النكاح الصحيح هو الفرق بطلان أو بغير طلاق
 بعد وطئ أو طوة صحيحة وفي عتق النكاح الفاسد هو تفريق القاضي أو الماتكة بعد
 حقيقة وفي عتق الوطء عن شبهة هو الوطء وفي عتق أم الولد اعتاق المولود أو موته
 والظاهر ما ذكرناه من فتح القدير من أن النسب هو النكاح أو شبهته وزواله هو الشرط
 لأن الطلاق والموت لا يصلحان للسببية لأنها مزيلون للنكاح والشرع إذا زال الزول
 بجميع آثاره كذا في البحر عن المصنف وأما ركنها فقد قالوا إن ركنها حرمان ثابتة عند
 الفرقة أعني حرمة تزوجها على الغير وحرمة فروعها وحرمة تزويجها وقال في فتح القدير وظل
 هذا ينبغي أن يقال في التعريف حتى يردم الترتيب ليصح كون ركنها حرمان لأنها لزومات
 والأفعال التي يفرض فعل المرأة والحرمان أحكام الله تعالى فلا يكون نفسه وعلى هذا ما قبلنا
 حكمها أنه حرمة نكاحها غير عليها وحرمة نكاح اختها وأربع سواها عليه لا يصح لأن
 الحرمان التي تثبت عند الفرقة ركنها على ما قالوا وحرمة تزويجها بغير من جمل ذلك
 الحرمان فكيف يكون من أحكامها بغير حرمة تزويجها باختها وأربع سواها لا تكون من الفرقة
 فتكون من حكم عدتها ولا شك أنه معنى كون الزوج في العدة كالزوجة لأن معنى العدة
 وجوب انتظارها بالنكاح إلى مضي العدة وهو كذلك فهو أيضا في العدة غير أن اسم
 العدة في اصطلاح الشرع خص بترتيبها لا بترتيبها ولهذا قال في الكتاب يلزم المرأة
 ولكنه يرد عليه عتق الصغيرة إذا لزمها عليها في حقها ولا ترتب واجب وهذا
 لم يطل في أكثر المشايخ لفظ الوجوب على عدة الصغيرة لعدم خطابها وإنما يقولون
 نعتد وهذا عندنا وقال الشافعي ركنها كفت انقضاء الحرمان وفيه معنى معتد
 ومن هذا الخلاف قالوا أنه إذا وجب كفت عنها في مرة عن رجل وكفت آخر ذلك
 عن رجل آخر يداخلون وتنقضيان بمرة واحدة عندنا لا عندنا قال لأن هذا
 أكف عباداة والعبادات لا يتداخلن إنما التداخل لا يتقيا بالعقوبات لا يرى
 أن من وجب عليه الكف عن شهوتين في يوم بسبب غم وجب مثله بسبب آخر
 لا يخرج عن عهد ذلك يصوم يوم واحد ولنا أن الكف لما كان نفس تلك الحرمان

٣٧٦
 الكائنة في تلك المدة واجتماع الحرمان في شيء واحد ممكن كحرمة الخروج وسوء الترتيب
 فيما نحن فيه في زمان واحد بأسباب مختلفة وحرمة الخمر المحلوف على عدم شربها
 فيها در رمضان للصائم يمكن التداخل فيها وقوله والعبادات لا يتداخلون قلنا
 معنى العبادة فيها تابع لا متبوع بدليل تحقيقها في حق من لا تصح العبادة منه
 كالجنونة والصغيرة وإنما المقصود الأصلي منها معرفة فروع الحرمان وظاهر النكاح
 والبضع وقد يجمع ذلك كما في ذوات الأقراء وقد لا يجمع كما في الأيسة والصغيرة
 قال في فتح القدير لا شك أنه ثبت عند تمام سبب العدة أم وهي حرمة الخرج
 وحرمة الزينة وحرمة التزوج في مرة معينة تنتهي تلك الحرمان بانتهائها ووجوب
 الترتيب في تلك المدة أيضا الثابت بقوله تعالى والمطلقات يتربصن ولا شك
 أيضا أن العدة تطلق على كل من تلك الأمور إما على الترتيب في قولنا وجبت العدة
 ونحو وهذا لأن الوجوب يتعلق بالأفعال وإما على نفس المدة ففي نحو قولنا
 انقضت العدة وإما على نفس تلك الحرمان فلو كانت ركنها لكن الشأن في بيان
 أن معنى لفظ العدة في الشرع ما ذا فالذي يفيد حقيقة قوله تعالى فعدن ثلثة أشهر
 أشهرانه نفس المدة الخاصة التي تعلقت الحرمان فيها وتقيدت بها لا الحرمان
 الثابتة فيها ولا وجوب الكف ولا الترتيب وقوله تعالى يتربصن إنما يفيد لزوم
 الترتيب لأنه مسمى لفظ العدة ولا يخفى عليك أن هذا تحقيق منه مخالف لما
 اشتهر فيما بينهم من أن ركنها هي الحرمان في مرة معينة على ما مر عن الحرمة مسلمة كانت
 أو كتابية تحت مسلم صغيرة أو كبيرة أو أيسة زوجها حر أو عبد للطلاق أو الفسخ
 بسبب من خیار العتق أو البلوغ أو ملك أحد الزوجين صالحة أو أرتداد أحدهما
 أو تلفظ كلمة الكفر أو عدم الكفاءة أو قبيلها ابن زوجها أو بسبب قهر في القامح
 للعدة وفي فتح القدير إن الطلاق انتم من الرجعي والبارئ وطلاق الخلع واللعان
 خلاف لما قال عده المختلفة حصة واحدة قل هو بناء على أنها فسخ والحق أنه ابتداء
 لبناء عليه لما تقدم في باب الخلع من المنقول إذا لا يسهل كون الفسخ مؤثرا في
 نقصان العدة ولذا وجب ثلثة أشهر في الفسخ بخيار البلوغ انتهى ومراعاة المنقول
 ما رواه في باب الخلع من حديث عثمان قال ولا عدة على المختلفة إلا أنها لا تنكح
 حتى تحيض حصة خشية أن يكون بها حمل ثم تكلم في ثبوتها فادرج إليه وقال في الخروجه
 عن مجموع النوازل الطلاق الباري كالثلاث ثم ذكر عن الصدوق أنه لم يحجل
 الطلاق على ما دل الخلع كالثلاث ثلثة قروا أي حرمان ثابتة في مرة ثلثة
 أشهر وهذا ما ذكرناه من أن ركن العدة هي الحرمان الثابتة في مرة معينة وإما
 بناء على ما نقلناه من فتح القدير من أن معنى العدة هو المدة المعينة لا الحرمان
 فلا حاجة إلى هذا التقدير والتمسك بالحرمة ههنا هي التي تحقق حصةها ولم تبلغ
 الأياس سواء كانت تحيض أو لا تحيض ولو بلغت فترات الدم ثلثة أيام ثم انقطعته
 أو أكثر لم تنقض عدتها حتى تحيض ثلثة حيض أو تدخل الأياس فتعتد بالكلية
 بخلاف ما لم يشأ أو رأت أقل من ثلثة أيام فأنها تفتد بالكلية كذا في فتح القدير
 ثم ابتدأ هذه العدة من وقت الطلاق أو الفسخ على ما سياتي ذكره هذا وأما ما

ثلاثة الى قروء فقال لا يصح ان هذه الاضافة على غير قياس والقياس ثلاثة اقراء لا يجمع قلة
مثل ثلاثة اقلس ولا يقال ثلاثة طووس فاوله النخلة بان تقديره ثلاثة من قروء لان العدد
يضاف الى ميمه وهو من ثلاثة الى عشرة قليل والميم هو الميم فلا يميز القليل بالكثرة قال
ويجوز عند ما يكون قد وضع احد الميمين موضع الاخر انهما لغتهم المعنى وذهب بعضهم
الى ان ميم الثلاثة الى عشرة يجوز ان يكون جمع كثره من غير تاويل فيقال خمسة كلاب
وسنة عبيد ولا يجب عند هذا القائل ان يقال خمسة اكلب ولا ستة اعبد كما
في المصباح ثم القروء جمع قروء بفتح القاف واما القروء بالضم فجمع اقراء مثل فضل
واقوال على ما في المصباح لكن صاحب الكشاف صرح في تفسيره بان القروء جمع قروء
وقروء بالفتح والكسرة اي حيض لقوله تعالى والمطهرات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء والفرقة بغير طلاق بسبب من الاسباب المذكورة في معنى الطلاق لان القروء
وجبت لتعرف برؤية الرحم او اظهارها داخل النكاح والبضع وهذا المعنى يحقق
في الفرقة بغير طلاق ايضا فيلحق بالطلاق والمراد بالقرء ههنا الحيض عندنا ولهذا
فسر المصنف وقال مالك والشافعي الطهر قلنا المفضل مشترك بينهما على ما نقل
عن ابن السكيت لا يجاز في احدهما لانه من الاضداد ولا يجوز استعمال احد الصنفين
في الاخر مجازا عند اهل اصول والفقه اذ لا مناسبة بين الصنفين ولا بد من التمسك
في المجاز فاذا كان مشترك بينهما لا يمكن اراؤهما معا بطلاق عموم المشترك فلا بد
من الحمل على احدهما والحمل على الحيض اولى لوجوه منها العمل بلفظ الجمع اي القروء فأت
اقل الجمع ثلاثة وذلك انما يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لان الطلاق يوقع
في طهر على ما هو السنة فيه فانا حسب ذلك الطهر عن الاقراء على ما هو مذهب من يقول
انه طهر فيكون حرمه عدتها قريش وبعض قروء فيبطل العمل بصيغة الجمع بالنقصان
عن مدلولها فان قيل ذلك جائز كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات قلنا ذلك في العلم
المجرد عن العدد واما الجمع المعروف بالعدد كما فيما نحن فيه فلا يجوز ذلك لانه
لفظة ثلاثة خاصة في مدلولها على ما في اصول فلا يجوز التمسك بالزيادة عنه وان
لم يحسب ذلك الطهر عن الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل ايضا على ما
ذكرناه ومنها ان العدة لمرأة الرجم وذلك بالحيض لا بالطهر لان الحمل طهر عند جميعنا
فلا يحصل التعريف بانها حامل اولا ومنها قوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق
انما يؤثر في نصف ما في الحرة لا في النفل من الطهر الى الحيض فيلحق بيانا بالمشرك والكتاب
فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة هي الطهر لان الادم بمعنى في
على ما صرح به بعض العلماء والطلاق يوقع في الطهر فكان المعنى فطلقوهن في عدتهن
التي هي الطهر قلنا ممنوع بل معناها فطلقوهن لاستقبال عدتهن كما يقال دفلت
المدينة لمن يقين من الشهر والالزم ان يكون العدة متقدمة على الطلاق حتى يقع
فيها وهذا باطل وحمل الادم على معنى في مخالفة لاستعمال اللفظة وكذا اي العدة ثلاث
حيض في من وطئت شبهة قد ذكرنا في اول الباب نقلا عن الفقيه ان الوطئ بشبهة
يتحقق في صور فادفع اليها ولزم عليها ههنا فاعلم ان المراد بالمشبهة ههنا في شبهة
في الحمل لا المشبهة في الفعل لان الوطئ المشبهة في الفعل لا يثبت به النسب ولا العدة لا

بخص ذنا والزنا لا يثبت منه النسب ولا العدة بل يجب فيه الحد الا ان قالوا ظننت انها
خل ولم اعلم حرمتها في يندره عنه الحد على ما سياتي في كتاب الحدود وثبت فيه النسب
وجب العدة لانه يرجع الى الشبهة في الحمل لان ظنه دليل بخلاف الشبهة في الحمل فانه ثبت
فيه النسب وجب العدة فالشبهة في الفعل في موضع وضع وهي وطئ جارية ابية وجوز ان علا
وطئ جارية ابية وجوز ان علا وطئ جارية ابية وجوز ان علا وطئ جارية ابية
وطئ مطلقته ثلاثا في العدة ووطئ مطلقته على مال في العدة ووطئ مطلقته في العدة
وطئ ام ولد في العدة ووطئ العبد جارية سيد ووطئ المرنه في جارية
المهونة على الاصح والشبهة في الحمل في ست مواضع وهي وطئ جارية ابية ووطئ مطلقته
باينا في الكتابات في العدة ووطئ البائع الجارية المبيعة قبل تسليمها الى المشتري ووطئ الزوج
الجارية المجهولة مهر قبل تسليمها الى الزوجة ووطئ الجارية التي هي مشتركة بينه وبين غيره
وطئ الجارية المهونة في رواية فان قيل انهم صرحوا ان وطئ المطلقة ثلاثا او باينا
على مال ووطئ المختلعة في العدة يثبت منها النسب واذ ثبت النسب يجب العدة ايضا
اجيب عنه بان ثبوت النسب منها ليس باعتبار الوطئ في العدة بل باعتبار علق سابق
على الطلاق ولذا ذكرنا ان نسب ولدها ثبت الى قل من سنتين ولا يثبت لتمام السنتين
لانه اذا كان اقل من سنتين امكن اعتبار العلق قبل الطلاق بخلاف ما اذا كان تمام
السنتين فلا يلزم من ثبوت النسب بهذا الوجه وجوب العدة من هذا الوطئ قلت انما
ثبت النسب والعدة في وطئ المطلقة الثلاث والمختلعة في العدة باعتبار رجوع الشبهة
فيها الى الحمل على ما ذكرناه انما لا باعتبار كون الشبهة فيها في الفعل وقال ابو حنيفة
كما ثبت بالحمل والفعل كذلك يثبت بالعقد وان كان العقد متفقا على تحريمه وهو
عالم به وقال لا يثبت هذه الشبهة اذا علم بتحريمه ويظهر ذلك في نكاح المحارم وذكر
صاحب المحيط في شبهة العقد ووطئ المنكوبة بغير شهود او بغير اذن مولها وهي ابنة
وطئ العبد من تزوجها بغير اذن سيدها او وطئت بنكاح فاسد وفيه اشارة الى
رد ما في الجرد قد ذكرناه في اول الباب من انه ادخل الوطئ بالنكاح الفاسد تحت الوطئ
بشبهة وهو جدي انما لا بد في العقود الفاسدة من صورة العقد بخلاف شبهة فقبلا
اللهم الا ان يتم شبهة بالحمل والشبهة بالعقد على ما ذكرناه والوطئ بنكاح فاسد
كوطئ المنكوبة بغير شهود ووطئ المنكوبة في العدة والمنكوبة لمحمها غير عالم بالزومة
عند ابي حنيفة فاعلم على ما في دفع القدر والمنكوبة بنكاح الموقت والمنعة ولو تزوج منكوبة
الغير وهو لا يعلم انها منكوبة الغير ودخل بها يجب العدة وان كان يعلم انها منكوبة الغير
لا يجب العدة بالدخول حتى لا يحرم على الزوج وطئها وبه يفتي على ما في الخلاصة والزانية
والنهيية وظهر منه انه لا عدة على الموطئة بالزنا وقدمت جوابه وفي الجرد عن شرح المنظومة
اذا زنت المرأة لا يقر بها زوجها حتى تحيض لا ضمان علقها من اننا ويجب حفظ لزامية
ولو تزوج امرأة وغاب عنها قبل الدخول بها ونكحت المرأة نفسها باخو ودخل بها
ثم جاء الزوج الاول وفرت المرأة عن الآخر ثم طلقها الاول قبل الدخول بها ايضا ثم
ارادت المرأة ان تزوج نفسها بالآخر هل يلزمها العدة عن الاول وقضى مشايخ الاصول
على انها لا تلزم لانه طلاق قبل الدخول وظهر منه ان الزوج الاول لو كان قد دخل بها

قبل الغيبة او بعد هاشم طلقها لزمها العدة من الاول الثاني كما يجزئها العدة من الثاني
 الاول لودخل بها الثاني وهل يجوز لها الاقامة مع زوجها الاول في عترة النكاح انما
 قال في البحر فلو عتق القاضى لا سبيحاني والموطنة بشبهة ان يعقيم مع زوجها الاول
 ونفقها وسكنها على زوجها الاول لان النكاح بينهما قائم وانما حرر عليه وطهره قبل
 انقضاء العدة وليس لها ان تخرج الا باذن زوجها الاول فان اذن لها وان لم تنفق
 عندها وقال ومرار القاضى اذا لم تكن المرأة راضية بالوطى اما اذا كانت راضية
 عالم فلا نفقة لها ولهذا قال في الحاشية المنكحة اذا تزوجت رجلا ودخل بها الثاني
 ثم فرق بينهما لا يجب على الزوج الاول نفقتها مادامت في العدة لانها لما وجبت العدة
 عليها صارت ناشئة ومما تفرغ على ان الوطى المحرم لا يوجب العدة والوطى بشبهة
 زوجها ما ذكره في البرازية حيث قال فيها طلقها ثلاثا ووطئها في العدة مع العلم بالنية
 لا تستأنف العدة وتنقضي العدة بثلاث حيض ورجعان اذا عظم بالحرمة ووجد شرط
 الاحصان ولو كان منكرا طلاقها لا تنقضي العدة ولو ادعى الشبهة مستقبل انتهى وجوبه
 ما ذكره في فتح القدير قل تنقضي عدة الطلاق بالبين والثلاث بالوطى المحرم بان
 وطئها وهي معتدة علما بحرمتها بخلاف ما لو ادعى الشبهة او كان منكرا طلاقها
 فانها لا تنقضي عندها بل تستقبل العدة انتهى وهكذا في الخلاصة في الجنس الثاني من
 فصل العدة وآباء في قوله بالوطى المحرم بمعنى مع على ما صرح به في البحر وهل يجب العدة
 بالوطى بنكاح موقوف قبل الاجازة ففي السير المنكحة نكاحا موقفا كنكاح الفضل
 لا يجزئ فيه العدة قبل الاجازة لان النسب لا يثبت فيه لانه موقوف فلم ينفذ في حق من
 فلا يورث شبهة الملك والحل والعدة وصيت نصيبات الماء المحرم عن اللطع واحترار عن
 اشتباهه الانساب عزاه الى الاختيار والحيض وقال وهو مشكل بخلافه لقتله الزبلى
 في النكاح الفاسد اذا تزوجت الحارثية بغير اذن مولاه ودخل بها الزوج وولدت
 لسته اشهر منذ تزوجها فادعاه المولى والزوج ظهور الزوج فقد اعتبر من وقت
 النكاح لامن وقت الدخول ولم يحكم خلافه وقال الطلواني هذه المسئلة دليل على ان
 الفرائس ينفذ بنقض العقد في نكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض لا ينفذ
 الا بالرجل انتهى فهذا صحيح في ثبوت النسب فيه وتبعه وجوب العدة فكان ما في المحيد
 والاختيار سهوا انتهى ما في البحر ويمكن ان يقال ان ما في المحيط والاختيار بناء على
 قاله البعض من ان الفرائس لا ينفذ في النكاح الموقوف والفاسد الا بالدخول وتؤيد
 هذا القول ما قاله الزاوي ثبوت الملك في البيع الفاسد يتوقف على القبض ولا يثبت بمجرد
 العقد فنسبته الصواب ليس على ما ينبغي ورفقت اومات اى الزوج عنها وهذا لان
 العدة تنقضي بمرأاة الرجم والحيض هو المعرف ولا تفرقة في ذلك بين الفرقة والكو
 فان قيل فلو كان هذا سببا في حيضة واحدة او شهر واحد كما في الاستبراء وليس كذلك
 اجبت بانها انما كانت ثلاث حيض كما قال الشبهة بالحقيقة فان احكام الفاسد
 تؤخذ من الصحيح ابدأ بالفضل كما في البيع الفاسد والاجازة الفاسدة فانها بعد ان
 افادة الصحيح غير ان ثبوت الملك في الفاسد يتوقف على القبض وثبت به الجرائز
 لا ينسب لما فيه من الضعف وهما ايضا لم يثبت عترة الوفاة لما فيه من الضعف

لان عترة الوفاة لزيادة اظهر ان النسب لغوت نفقة النكاح والنفقة في الصحيح دون الفاسد
 ولكن لما كان فيه شبهة النكاح الحق بالصحيح احتياطا وكذا اى ثلث حيض عترة ام ولد
 عتقت اومات مولاه والمراد عترة الواجبة عن مولاه واما عترة الواجبة عن زوجها
 فحقتان على ما سيصرح به قيد بام الولد احراز ان الامة المعتقة والمدة اذ لا عترة
 لها عن مولاهما لما ذكره في الحاوي القدسي قال ومن اعتق امته وكان يوطئها فلا عترة
 عليها ولها ان تترج من ساعته وقال في البحر المدة والامة اذا اعتقت اومات
 سيدها لا عترة عليها بالاجماع وقال الشافعي حيضة واحدة لا توجب بزوال ملك
 البين فكان كالاستبراء ولهذا لا يختلف بالحياة والوفات قلنا انها وجبت عليها
 بزوال الفرائس الصحيح لانها توجب به فكانت كعترة النكاح على ما روي عن عمر وعلى
 وابن مسعود بخلاف الاستبراء لانه انما وجب على المولى بسبب استحواض الملك
 فلا مناسبة بينهما وهذا اذا لم تكن ام الولد منكحة او معتدة لزوج والا فلا توجب
 عليها العدة عن مولاه با عتاقه ولا بوجوه لعدم ظهوره في المولى ووجوب العدة
 عن مولاه بزوال فرائسه هكذا ذكر في البحر ثم قال وفي التحقيق ان يقال الشرط في وجوب
 عترة المولى عليها ان لا تحرم هي عليه سبب من الاسباب واسباب الحرمة عليه ثلاثة
 نكاح او عترة والثالث تقبيل ابن المولى فلا عترة عليها بموت المولى واعتاقه بعد
 تقبيل ابنه ولو اراد الرجل ان يزوج ام ولد غير ما مل منه رجلا اخر قبل اعتاقها
 هل يلزم عليها العدة من سيدها قلت لا يلزم عليها العدة كما افصح به نتائج الاسئلة
 والافضل الاستبراء بحضه ثم اذا كانت هي منكحة او معتدة لزوج ومات الزوج
 والمولى ولم يبرأ تيماما مات ولا نفى على اربعة اوجه الاول ان يعلم ان بين موتها اقل
 من شهرين وخمسة ايام فعليها ان تعتد باربعة اشهر وعشر لانه ان مات المولى
 اولاً ثم الزوج وهي حرة عند وفات الزوج فلا يجب العدة لموت المولى كونها منكحة
 عند ونقطة لوفات الزوج عن الحرة وان مات الزوج اولاً وهي امه فتعتد شهرين
 وخمسة ايام ولا تعتد لموت المولى لانها معتدة الزوج فحق حال يلزمها عترة الامة وفي
 حال يلزمها عترة الحرة فواجبها احتياطا الثاني ان يعلم ان بين موتها شهرين
 وخمسة ايام فعليها ان تعتد اربعة اشهر وعشر ايام ايضا احتياطا ولم يجب
 للمولى عترة لانه ان مات المولى هو لا يلزمها عترة كونها منكحة وبعد موت الزوج يلزمها
 عترة الحرة كونها حرة وان مات الزوج اولاً يلزمها عترة الامة شهران وخمسة ايام وقد
 انقضت تلك والثالث ان يعلم ان بين موتها اكثر من شهرين وخمسة ايام فان مات
 المولى فعليها عترة الحرة بعد موت الزوج ولا عترة عليها المولى كونها منكحة وان مات
 الزوج اولاً ثم المولى بعد انقضاء عترة من الزوج فيجب عليها ثلث حيض فيصح
 بينهما احتياطا والرابع ان لا يعلم كم بين موتها والا الاول منهما فهو كالثالث عندنا
 لاحتمال ان المولى مات ثانيا على ما ذكرناه وعندنا في ح نعتد باربعة اشهر وعشر
 ايام لاحتمال ان الزوج مات ثانيا ولا يحتسب حيض طلقته فيه والا لزم بطلان
 موجب الحاشية عن ثلثة قروء بالنقصان وذلك باطل فاذا لم يحتسب وجب بكل
 تلك الحيضة ببعض الاربعة ولما لم تقبل الحيضة الواحدة وجب اتمام الاربعة ايضا

على ما في الأصول وإن كانت أي الحرة لا تحيض كثيرا بل بلغت سن الإياس خمس وخمسون سنة على ما عليه الفتوى وقيل خمس سنين وقيل ستين سنة وقيل ثلاث وستين سنة وقيل ثمانين سنة وقيل أنه يقص إلى مجتهد الزمان وقيل أنه مقدر بعدم رؤية الدم مق وقيل مرتين وقيل ثلاث وقيل ستة أشهر فتقضي العدة بعد ذلك بثلاثة أشهر قال في البرازية بلغت فترات يومها ما ثم انقطع الدم ومضت حول ثم طلقت فعدتها بالأشهر وإن رأت ثلاثة أيام وانقطع ومضت سنة أو أكثر ثم طلقت فعدتها بالخيف إلى أن تبلغ حد الإياس وهو خمس وخمسون سنة في المختار وعند مالك عترة ممتدة الطهر والأيام ستة أشهر ستة أشهر لا يستبرأ الرحم وثلاثة أشهر العدة قال العلامة والفتوى في زماننا على ما لك في عترة الأيسة انتهى ولو تأددها بعد الإياس فبها حكمه سيأتي مصرحا أوصفر بأن تبلغ سن الحيض أو بلغت بالسن قال في الفصولين البلوغ تارة تكون بالسن وتارة بالعلامة وعلامة الجارية حيض واحد وجبل واد في المنة فيها اثني عشرة سنة وأما السن ففي الغلام إذا دخل في التاسع عشر وفي الجارية إذا دخلت في السابع عشر وعن أبي يوسف أنه اعتبر نبات الشعر وهو قول مالك وذكره الأعلام أبو اليسر قال أبو جرح بلوغ الغلام بالسن ثمانية عشر سنة وبلوغ الجارية سبعة عشر سنة وقال أبو يوسف ومحمد بلوغها بالسن خمس عشرة سنة وعن أبي جرح في الغلام تسع عشر سنة قالوا والمراد واحد فان المراد برؤية ثمانية عشر سنة أنه يتم ذلك ويضمن في التسعة عشر فلا اختلاف بين الروايتين في الحقيقة ولكن الغالب في زماننا أبو يوسف ومحمد أنهما إذا بلغا خمس عشرة سنة يظهر فيها علامة البلوغ فقد راهبه وأبو جرح احتاط بزيادة وإنما قدر في الجارية بأقل ما في الغلام أيضا ذاع اليهن القوة عادة ويطي بقولهما لقصور أعمار أهل زماننا انتهى وكذا في العادى ولم تحض بأن لم ترد ما أصلا أو مرته يوما أو يومين ثم انقطع واستمر الطهر فانه لم يشه كونها حائضا ما لم تر ثلاثة كما قال في الخلاصة والبرازية أن بلغت فترات يوما وما ثم انقطع الدم حتى مضت سنة أو أكثر فعدتها تنقضي بالأشهر لا بالحيض لعدم ثبوت الحيض ومن بلغت حواضت ثلاثة أيام ثم انقطع سنة أو أكثر فعدتها لا تنقضي إلا بالشهر ما لم تبلغ حد الإياس فثلاثة أشهر بالأهلة إذا اتفق ذلك في عترة الشهر بالأيام ثنتين يومها إذا اتفق في غيرها عند أبي جرح وأبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي يوسف يجب إتمام الشهر الأول من الرابع بالأيام والباقي بالأهلة على ما في المحيط وقاضيان وقيل أن هذا الخلاف في الاجارة وأما العترة فما لا أيام بالأهتات كذا في المحرر الصغير وفيه عن المجتبي أنه جعله على الخلاف كالاجارة والدين وإنما يعتبر بالأيام بالاتفاق في عترة العنين واختلفت في أن الصبية المطلقة والمتوفى عنها زوجها هل يجب عليهما العترة وفي أحكام الصبيان من الإشباه أنهما تمنع عن التزوج في العدة ولا نقول بوجوبها على المعتد انتهى ثم الأصل ههنا قوله نعم والرائي يثنى من الحيض من نسائه أن ارتبعت فعدتهن ثلاثة أشهر والرائي لم يحضن أي فعدتهن ثلاثة أشهر أيضا فحذف المبتداء والخبر بقرينة المعطوف عليه وهذه الآية ظاهرة فمن لا تحيض كثيرا أو صغرا يدخل تحت إطلاقها من بلغت بالسن ولم تحض وكذا

والفتوى في سن البلوغ فيها على قول الأمامين اعني خمسة عشر سنة

زوجها فقال على عقد بأبعد الرجلين لأن قوله نفث والذين يتوفون منك ويدونان إذا ما
 يرتفعن بانفسهن اربعة اشهر وعشر يقتضى انها تقعد بأربعة اشهر وعشر وقوله نفث
 واولات الاجمال اظهرن الآية يقتضى انها تقعد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول
 بالابعد اصيا طاروا قال ابن مسعود تقعد بوضع الحمل لأن قوله واولات الاجمال الآية متأخر
 عن قوله والذين يتوفون الآية حتى قال من شاء باهلكه ان قوله واولات الاجمال نزلت بعد
 قوله والذين يتوفون الآية صاد بعمومه ناسخا لما تقدم عليه فوجب الاعتداد بوضع الحمل
 حاصله على ما في التلويح انهما تعارضتا في حق الحامل المتوفى عنها زوجها صلى الله عليه وسلم
 عنه من عدم معرفة التاريخ وهو قول ابن عباس ايضا ثبت حكم التعارض في قوله واولات الاجمال
 وتعارض فيه اعني الحامل المتوفى عنها زوجها فوجب فيه الى السنة وعلى راي ابن مسعود
 وهو قول عمر ايضا وهما عالمان بتاريخية الاحمال عن اية الترتيب كانت اية الاحمال ناسخة
 لاية الترتيب فيما تناوله وتعارض فيه فان قيل ان كلاهما يتناول ما لا يتناول الآخر
 فان اية الاحمال الحامل المطلقة والمتوفى عنها زوجها ولا يتناول غير الحامل منها
 واية الترتيب لا يتناول الحامل المطلقة فواجه ترجيح عموم اية الاحمال على عموم اية
 الترتيب حتى حكم بكونها ناسخة لها اوجب عنه بان المحافظة على عموم اية الاحمال اول
 من محافظة عموم اية الترتيب لان عموم الاول بالذات وعموم الثاني بالعرض كونهما
 تكلف ولان الحكم في اية الاحمال معك الترتيب على الموصوف باولات الاحمال بخلافه في اية
 الترتيب لا تعرض فيها لعللة الحكم اصلا فان قيل ما المراد بالاثنين في قوله صلى الله عليه وسلم
 عنه قال في البحر والمراد بالاثنين في قوله على عقد بأبعد الاطمين وضع الحمل ومضى اربعة
 اشهر وعشر يعني ايها ابعد تقعد به حتى روي عن عمر انها لو وضعت وزوجها على سريره
 لا تنقض عهدها وحمل لها ان تزوج باخر ولا يتوقف بمعنى اربعة اشهر وعشر ثم قال
 وفقرها حبا المخرج ابعد الاطمين المروي عن علي بأربعة اشهر وعشر فيها ثلثه حتى
 مستدلا بقول قاضيان وتفسير ابعد الاطمين بأربعة اشهر وعشر فيها ثلثه حتى
 حتى لو اعتدت اربعة اشهر وعشر ولم تحض كانت في العدة مالم تحض ثلثه حتى
 ولو طاشت ثلثه حتى قبل تمام اربعة اشهر وعشر لا تنقض عهدها حتى يتم المدة انتهى
 ثم نسب الى الشهر وقال انما هذا في عمة امرأة الفار ولا بد لادخل المعنى في عمة الى كل
 اصل قلته كون هذا النفس في امرأة الفار معصية في قاضيات قبل ذلك التقدير ولو
 وصيلة مات عنها صبي هذا عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابي يوسف ان مات عنها
 صبي فعدها بالاشهر يعني ان عدة زوجة الصغير الذي مات عنها وهي حامل عند
 موته وضع الحمل عندها واربعة اشهر وعشر عند ابي يوسف وهو قول الشافعي
 ومالك لان الحمل ليس بثابت النسب عنه فصار كالحديث بعد الموت فان عهدها بالاشهر
 اجماعا ولها اطلاق قوله نفث واولات الاحمال اظهرن ان بعض حملهن من غير
 فصل بين ان يكون الحمل من الزوج او من غيره في عدة الطلاق والوفات ولان
 عدة الوفات مقدرة بمدة وضع الحمل في حق الحامل طالبت المدة او قصرت لقضاء
 حتى التكاثر لا تعرف لغزاع الرحم بل لئلا يشرع بكلا شهر مع وجود الحيض
 وهذا المعنى اي قضاء حتى التكاثر في الحيض ايضا وان لم يكن الحمل منه بخلاف

الحمل الحادث بعد الموت لانه انما كانت عهدها بالشهر والحكمين بغير اغزاع زوجها عند الموت
 والزمن العدة بالشهر حقا للتكاثر باية الترتيب فله يتغير بعد جحد وث الحمل وغيره
 فيه كما وجبت العدة وجبت مقدرة بمدة الحمل لانها عدة الحامل فافترقا فان قيل اذا
 مات الرجل ولم يكن المرأة حاملا فقد الزمنها العدة بالشهر ثم اذا ظهر الحمل يكون
 عدها بوضع الحمل فقد تغيرت العدة جحد وث الحمل فلما كان النسب يثبت من الكبير
 فكان الحمل كالقائم عند الموت حكما افتضاء لان النسب لا يمكن ثبوته بل هو محل وجبت ثبت
 ههنا لاجله من محل فخطاه كالقائم حكما وفي امرأة الصغير لما رثت النسب لم يثبت الحمل
 الحمل قائما عند الموت فكان الحمل مضافا الى اقرب الاوقات فكان ابتداء عدها بالاشهر
 لا محالة وانما لم يثبت النسب من الصغير سواء كان الحمل قائما عند الموت او حدث بعد
 لان الصغير لا ماله فلا يقصور منه العلوق فان قيل لا شئت ان التكاثر موجود
 في مقام مقام الماء لقوله عليه السلام الولد للفراش اجيب بان التكاثر انما يقيم مقام
 الماء في موضع التصور ولا تصور في الشيء بقى الكلام في تفسير جحد وث الحمل بعد الموت
 وفي تفسير قيام الحمل عند الموت فشر الاول في العتاة بان تقنع الحمل بعد الموت لستة اشهر
 ضاعا من يوم الموت وهو قول عامة المشايخ وقال بعضهم بان ياتي لاكثر من سنتين وفي
 النهاية والاول اصح وفتر الثاني بان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا في
 الفوائد الظهيرية وان حملت بعد موت الصبي وذلك بان تقنع الحمل بعد الموت لستة اشهر
 ضاعا عند عامة المشايخ على ما ذكرناه آنفا فعدتها بالاشهر اجماعا لما ذكرناه آنفا
 ولا يثبت النسب في الوجهين اى في وجه قيام الحمل عند الموت وفي وجه صدوره بعد الموت
 وهذا لان الشيء لا ماله فلا يتصور منه العلوق على ما ذكرناه آنفا ومن طلقت اى
 بغير رضاها علمها في فتح القدير والبحر في مرض موت رجعتا واحدا او اثنين على ما في
 شرح المفاتيح كالزوجة اى في بقاء التكاثر فعدتها عدة الوفاة بالاجماع على ما في المفاتيح
 وذلك بطريق انتقال عدة الطلاق الى عدة الوفاة وترث منه وذلك لان التكاثر
 قد كان ثبت ثم انقطع بالموت فترث منه لان الرجعي لا يزال حقوق التكاثر وفي البحر
 لو طلقتها رجعتا ثم ماتت فعدتها عدة الوفاة سواء طلقتها في الصحة او في المرض
 بطريق انتقال عدة الطلاق الى عدة الوفاة وترث منه انتهى وان طلقتها بائنا
 بواحد او اثنين او ثلثه تقعد بأبعد الاطمين اى بطريق انتقال عدة الطلاق قال
 في البحر والمراد طلقتها بائنا في مرضه لانه لو طلقتها بائنا في صحته ثم مات لم تنقل ولم
 ترث وهكذا في الخلاصة والبرازية على ما سندهم وقال في فتح القدير والمراد
 بأبعد الاطمين ههنا الابعد من اربعة اشهر وعشر وثلاثه حتى ولو رثت حتى
 مضت ثلاثه حتى ولو تشكل اربعة اشهر وعشر لم تنقض عهدها حتى تشكلها
 وان مضت اربعة اشهر وعشر ولم تحض لها ثلاثه حتى بان استظهرها لم تنقض
 عدها حتى تحض ثلاثا وان مكثت سنين مالم تدخل سن الا باس انتهى وهذا هو المراد
 بما في قاضيات والعتاة والبحر قالوا والمراد بالاثنين اربعة اشهر وعشر
 فيها ثلاثه حتى ولو كان في الجنين يعني بأبعد الاطمين عدة الوفاة ان كانت اطول
 وعدة الطلاق ان كانت اطول وعدة الطلاق اعني ثلاثه حتى يعقب من وقت الطلاق

لا الوفاة انتهى فعلى هذا الشكل ما ذكرناه من تفسير بعد الاجلين من فتح القدير وغيره
 لأن تفسيرهم يقتضي ان يكون ثلث حيض كلها في عترة الوفاة بخلافه ما في الجني لان
 مقتضاه انهما لو ماتت بمقتضى قبل وفاته ولم تحض بعد وفاته الا واحدة ومقتضى عترة
 الوفاة كقولنا ذلك وهذا خلاف مقتضى التفسير المذكور وقال في الخلاصة والبرازية
 والمطلقة اذا ماتت عنها زوجها ما رت عترة الوفاة ان كان الطلاق رجيا
 وان كانت باينا او ثرونا ان كانت لا تترك منه لعدم الفرار لاقتصر عترة الوفاة وان
 ورثت منه بالفرار اعتدت بأربعة اشهر وعشر تستكمل فيها ثلث حيض وقال ابو يوسف
 عدتها ثلث حيض ولو مضى حيضة من عدتها بعد الطلاق ثم مات الزوج والطلاق
 باين بحسب هذه من العترة انتهى وهذا يؤيد ما في الجني وقال في فاضل ان اطلق
 الرجل احدى امرأته لا بعينها بعد ما دخل بها وجها من ذوات الحيض ثم مات ولزني
 المطلقة منها يجب على كل واحدة منهما عترة الوفاة يستكمل فيها ثلث حيض وكذا
 لو طلق احدى امرأته ثلثا في صحته لا بعينها ثم مات قبل البتة يجب على كل واحد منهما
 عترة الوفاة تستكمل فيها ثلث حيض وكذا لو قال لامرأته له اهديك طائفتين
 ثم بين الطلاق في احدهما في المرض ومات قبل انقضاء العدة كان عليها الاعتداد
 بأربعة اشهر وعشر تستكمل فيها ثلث حيض انتهى وهذا بناء على ان العدة من وقت
 البيان على ما شرح به في الخلاصة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابي يوسف كالرجعي
 قال في الهداية وحواشيه وسائر عامة الكتب ان المطلقة باينا اذا مات عنها زوجها
 فعدتها ثلث حيض عند ابي يوسف ولا ينقل الى عترة الوفاة عنده وقد ذكرناه
 من الخلاصة والبرازية ايضا وعلوه بان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق باينا
 بلا خلاف ومن انقطع نكاحها بالطلاق لم يمتها ثلث حيض لان عترة الوفاة مختصة
 بمن زال نكاحها بالوفات وهذه ليست كذلك فان قيل لو انقطع النكاح لما رثت من
 زوجها قلنا انما تراث لا بجماع القضاة على قوريشها رد القضاة الشيء عليه ولا
 دليل على انتقال عترة الطلاق الى عترة الوفاة ههنا بخلاف الرجعي لان النكاح باق
 من كل وجه فينقل العدة فيه الى الوفاة فعلى هذا لا معنى لقوله كالرجعي لان عترة
 المطلقة رجعا اذا مات عنها زوجها ليس بثلث حيض بل تستقل الى عترة الوفاة
 بالاجماع على ما ذكرناه ولا يخفى ومحمد ان النكاح لما بقى في حق الارث يجعل باقيا في حق
 العدة ايضا احتياطا لا ثباتا اعطيناها الميراث باعتبار ان النكاح بمنزلة النكاح
 بينهما صكها الى وقت الموت او باعتبار اقامة العدة مقام اصل النكاح صكها والميراث
 لا يثبت بالشك والعترة يجب به فاذا جعل النكاح في حكم الميراث كالمشترى بالموت كما
 قضى حكم العدة اوله وسبب وجوب العدة عليها بالحيض منقذ حقيقة فارتزاعها
 الجمع بينهما احتياطا وعلى هذا الخلاف المرفق اذا مات او قتل على ذمة حيث ترونه
 ذمته وتعتد بابعد الاجلين عندها وثلث حيض عند ابي يوسف لا ينقطع النكاح
 بزمته لا بموته وقيل هذه المسئلة ليست بخلافية بل يقتضيه ثلث حيض بالاجماع
 والفرق لها بين هذه المسئلة وبين ما تقدم ان النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت
 في حق الارث ههنا لانها مسلمة عند الموت والمسئلة لا تراث كما في ولكن يستتد

استحقاق

381
 استحقاق الميراث الى وقت الزمة وبذلك السبب لزومها العدة بالحيض فلا يلزمها عترة الوفاة
 وفيما تقدم استحقاق الميراث عند الموت لا عند الطلاق فقلنا ان النكاح كالعاقم
 بينهما الى وقت الموت ومن اى امة اعتقت في عترة طلاق رجعي ثم عدتها كالحره اى
 تنقلب عترة طلاقها الى عترة الحره فقتيد بثلاث حيض ان كانت من ذوات الحيض
 والا فتدنية اشهر من وقت الطلاق وان اعتقت في عترة طلاق باين بواحد او بثلاث
 او موت فكالامة اى لا تنقلب الى عترة الحره وهذا لان النكاح قائم من كل وجه في عترة
 الطلاق الرجعي فكل ملك الزوج عليها والعدة في الملك اكمل بل بوجوب ثلث حيض
 كذا في فتح القدير بقوله عن الكا في وقال في الزيلعي لان النكاح قائم من كل وجه في الرجعي
 فوجب انتقال عدتها الى عترة الحره كمال ملك الزوج فيها والطلاق في الملك اكمل
 بوجوب عترة الحره انتهى وصنع فيه لفقد الطلاق موضع لفقد العدة وتعتد في فتح القدير
 بان قال ان الطلاق لم يحدث في الملك اكمل بل طرأ كالملك بعد بالعقد قلنا
 مراده بالملك اكمل هو الملك المتعلق بذلك النكاح لا مطلق الملك وذلك لان النكاح
 لما كان قائما من كل وجه كان ما يتعلق به من الملك قائما معه لان الشيء اذا ثبت
 ثبت جميع لوازمه هذا في الرجعي بخلافه اذا اعتقت في عترة البائن او الموت لان النكاح
 زال بينهما والزوجة انقطعت بالبينونة والموت فلم يترك الملك فيها بالعقد والعدة او
 الطلاق على الخلاف السابق بين الكا في والزيلعي في الملك الناقص لا يوجب عترة الحره
 فلو يتقل عدتها الى عترة الحره فقتد للطلاق بحيضتان ان كانت من ذوات الارزاق
 والا فثهران وللموت شهران وخمسة ايام فان قيل ان العدة حكم ذوال الزوجية
 وحكم الشيء يثبت عند ثبوت ذلك الشيء فيبقى ان لا يتحول العدة بعد في الرجعي
 ايضا لانها عند ثبوتها عند الزوال امة ولان بمجرد الطلاق ثم نسب عترة الاما
 وشروطها اعني ورود الطلاق على امة عقيب نكاح مؤكدة فلو وجبت عترة الحره
 بعد كان على خلاف مقتضى السبب فيبقى ايضا ان لا يتحول كما هو من ذهب مالك
 وابو ثور واجيب عن الاول بانها انما تحولت لان سببها وهو الزوال متردد
 فكان مترددة ايضا لتردد سببها فغيرت ولهذا تحولت بموت الزوج في الرجعي
 من الاقراء الى اشهر بخلاف البائن فان سببه ليس بمرتدة فلم يتحول العدة
 فيه بالعقد وعن الثاني بان الاثم تاتى بسبب العدة في كنية مخصوصة فالنكاح
 سبب للعقد عند الطلاق لا بقيد كنية خاصة اذ لا يعقل تاتى النكاح في
 خصوص كنية بل في مطلق التربعين تعرق الفراغ الرحم وتا شفا عن ذوال النعمة
 وتقدير الكنية حكمه اخرى ذكرها ابن الهمام في عترة النكاح الفاسد وقال ابن الهمام
 ايضا وقد صور الانتقال الى جميع كنيات العدة البسيطة وهي اربعة صورها
 امة صغيرة منكوبة طلقت رجعا فعدتها شهر ونصف فلو طاشت في ثمانها
 انتقلت الى حيضتين فلو اعتقت قبل مضيتها ما رت ثلث حيض فلو ماتت
 زوجها قبل انقضاءها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر واعلم ان حاصل مسائل
 انتقال العدة الى صور الآولى المطلقة الصغيرة اذا اعتدت وبلغت في ذلك
 العدة فانها تستقبل العدة بثلاث حيض بينونة كانت او رجعية الثانية ايسة

اعقدت ببعض الشهور فحاضت في انشاء الشهور واجلت فانها تستقبل العدة في
الحيض بثلاث حيض وفي الجبل بوضع الحمل الثالثة المطلقة لو اعتدت بحیضة او
حيضتين ثم ارتفع حيضها لا تخرج من العدة ما لم يياس فاذا ايست تستقبل العدة
بالاشهر الرابعة آية اعتدت بالاشهر ففرغت من العدة وترجعت بزوجه ثم طفت
او جلست تستقبل بالحيض ووضع الحمل الخامسة امة طالقت فعقدت في العدة
او مات مولها فعقدت في العدة السادسة المطلقة مات زوجها في عرتها
وهذه الصور قد تقدم بعضها وشاق بعضها ومنه ما ذكره بقوله وان اعتدت
الآية اي من قطعت دمه في سن الاياس وهو خمسة وخمسون سنة على علمه الفنى
وقد ذكرناه من قبل بالاشهر ثم عاددها في انشاء الشهور او بغيرها على عاداتها بطلت
عدها بالاشهر لان الاياس يبطل بالعود واذا بطل ظهر ان العدة بالاشهر لم تكن طفا
عن العدة بالحيض لان شرط الخلقه تحقق الاياس لقوله تعالى والاي فليس من الحيض
الآية والاياس لا يتحقق الا باستدامة العجز الى الممات كالقدية في حق الشيخ الثاني
واذا لم تكن طفا علم ان الاصل اعني العدة بالحيض باق واذا كان الاصل باقيا علم
ان عدها لم تنقضي الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حيضا وكونه حيضا ليس
بلازم من مجرد وجوده لجواز كونه دما فاسدا فلهذا قيل بقوله على عاداتها لانه
ظاهر فانه ذلك المعتاد وعود العادة يبطل الاياس لانهم اختلفوا في تفسير
العود على عاداتها لانه ح ظاهر فانه ذلك المعتاد وعود العادة يبطل الاياس
الا انهم اختلفوا في تفسير العود على عاداتها ففسر بعضهم بان تراه دما سائلا وكما
كما كانت تراه في زمان حيضها وجعله احترازا عما اذا زادت بدم يسير ونحوها وقد روي ايضا
بان يكون احمر او اسود فلو كان اصفر او اخضر او ترابية لا يكون حيضا بل ذلك من قن الام
فكان دما فاسدا لا يتعلق به حكم الحيض ومنهم من لم يصرح فيه وقال بقضاءه اذا رآه
على العادة الجارية في زمان حيضها وهذه التفسير يفيد انها اذا كانت عاداتها كل ايام
اصفر فانه كذلك او علقا فانه كذلك كان حيضا مظهر اعدم القضاء العدة بالاشهر ثمانية
العدة بالحيض اي من عاددها واستأنفت بوضع الحمل فحين جلست من زوج اخر بعد العدة
بالاشهر على ما مر جوابه وهل تنقض نكاحها واعلم ان في هذه المسئلة اقوال على ما ظهر
من كلامهم فقي قاضيان ولا اعتدت الآية بالاشهر ففرغت من العدة وترجعت بزوجه
ثم طافت او ولدت منه فعلى القول الذي لا يياس صدمته وما تراه الآية من الدم
لا يكون حيضا لانفسد نكاحها مع الثاني وعلى القول الذي ليس الاياس صدمته وما تراه
من الدم يكون حيضا لانفسد نكاحها مع الثاني انتهى والتمس بطلان العدة بالاشهر والاشهر
فيلزمه ثبوت البطلان والاشهرات وفساد النكاح على كلا القولين اي بتقدير الاياس مدة
وعدم تقديره على خلافه في قاضيان وقال في فتح القدير نقلا عن المحيط ان في ذلك رايين
في رواية لا تقدير فيه واياها على هذه الرواية ان تبلغ من السن ما لا يحض مظهرها
فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم باياسها فان رأت بعد ذلك دم يكون حيضا على هذه
الرواية فيبطل الاعتماد بالاشهر ويظهر فساد النكاح وفي رواية بتقديره غير
سنة وعليه اكثر المشايخ وفي الخلاصة وهو المختار وعليه الفتوى وقيل سنتين سنة

وقيل بسنتين

382
وقيل سبعين سنة الى غير ذلك من الاقوال وقد ذكرناه من قبل وقال لا قطع فاذا رأت بعد
ذلك دما لا يكون حيضا كالدّم الذي تراه الصبية التي لا تحيض مثلها واذا لم يكن حيضا على
هذه الرواية لم يظهر فساد النكاح مع الثاني وقيل يكون حيضا ويبطل به الاعتماد بالاشهر
ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين اذا لم تزل الدم بلا جهاد والدم حيض
بالنق فاذا رآته فقد وجد النقص بخلاف اجتهاد فيبطل وهذا يفيد ان الخلاف المذكور
في ان ما تراه الآية من الدم حيض ام لا وان نكاحها مع الثاني فاسد ام لا انما هو على
رواية تقدير المدّة واما على رواية عدم تقدير المدّة فلا خلاف في الانتقاص والفساد على
خلاف ما في قاضيان ايضا وذكر في الغاية عز والى الا سيجي على رواية عدم التقدير قال
ولو اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم لا تبطل الاشهر وهو المختار وعندنا فظهر منه اقتداء
المشايخ على الروايتين على خلاف ما في قاضيان ايضا لان الظاهر من قاضيان انه لا خلاف
في عدم الانتقاص وعدم فساد النكاح على رواية التقدير ولا خلاف ايضا في الانتقاص
والفساد على رواية عدم التقدير وذكر في فتح القدير ان بعض عماداتهم يقيد بعدم انتقاص
العدة بالاشهر وعدم فساد النكاح انما هو اذا حكم القاضي بالاياس في الانتقاص والفساد
انما هو اذا لم يحكم القاضي بالاياس وذكر في الخلاصة نقلا عن نوادر الصلوة لعمدة العجز
الكبير اذا رأت الدم من الحيض فهو حيض ثم نقل عن محمد بن مقاتل انه كان يقول ان رواية
النواد بحمولة على ما اذا لم يحكم بالاياسها انما اذا انقطع حكم باياسها وهي آية سبعين
او نحو فوات الدم لا يكون حيضا ثم ذكر بعد اسطران طريق القضاء ان يدعى احد الزوجين
فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضي القاضي بجوازه وبانقضاء العدة بالاشهر قال
وكان الصدوق الشهيد يعني انها لو رأت بعد ذلك يكون حيضا ويعني يبطلون الاعتماد
بالاشهر ان كانت ذات الدم قبل تمام الاشهر وان كانت ذات الدم بعد تمام الاعتماد
بالاشهر لا تبطل النكحة قضى القاضي بجوازه ذلك ولم يقف ثم ذكر نقلا عن مجموع النوازل
ان الآية اذا اعتدت بالاشهر وترجعت ثم رأت الدم يكون الدم فاسدا عند بعض
المشايخ انما اذا قضى القاضي بجوازه النكاح ثم رأت الدم لا يكون النكاح فاسدا ولا يصح
ان النكاح جائز ولا يشترط القضاء في المستقبل العدة بالحيض انتهى فظهر منه ان ما ذكره
في فتح القدير من ان المعتاد من بعض عماداتهم اشتراط القضاء بالاياس في الحكم بعدم انتقاص
وعدم فساد النكاح وعدم القضاء في الحكم بالانتقاص والفساد ليس باصح بل لا يصح جواز
النكاح بلا اشتراط القضاء بالاياس فحصل في المسئلة اقوال على تقديره ان الاياس وعدم
تقديرها الاول انها تنقضي مطلقا اي اذا رآته قبل انقضاء الاشهر وبعد انقضاءها
في الماضي والمستقبل قدر مشق الاياس او لا وفي فتح القدير وهو مختار صاحب الهداية
على ما ظهر من تصويره وتعليقه قلت وهو الظاهر من اطراف المحل ايضا الثاني انها
لا تنقضي مطلقا الثالث انها تنقضي مطلقا ان رأت قبل تمام الاشهر وانما رأت
بعدها لا تنقضي ولا تنفسد النكحة قضى بالاياس ولا وهو قول الصدوق والشهيد
الرابع انها تنقضي ان لم تكن قضى بالاياس لا تنقضي ان كان حكم باياسها وذلك بان
يدعى احدها فساد النكاح فيقضي بفسادها وبانقضاء العدة وهو قول محمد بن مقاتل
وصححه في الاخبار الخامس انها تنقضي مطلقا على رواية عدم تقدير المدّة والاياس

السائر منها تنقص في المستقبل فلا تعد فيه إلا بالحيض الطلاق بعينه لا الماضي
فلا تعد إلا تلك المناسبة بعد الاعتداد بالشهر وهذا هو الذي صح في مجموع الرجال
على ما ذكره صاحب الخلاصة هكذا ذكر في فتح القدير والبحر هذه الأقوال الستة أقول أنها
ظهرت فافلتنا من قاضيان ينبغي أن يكون قولا سابقا لما قبله ثم ذكر في البحر أن ظاهر
الرواية عن أبي جعفر هو القول الأول على ما هو الظاهر من إطلاق المصنف على هذا يكون قوله هو الصحيح
أما إذا عني الأقوال السابقة بأرجاع الضمير إلى الاستعاضة مطلقا وكذا استأنف عدة
الضحية المطلقة رجعا أو بآيا إذا طاعت في طلاق الشهر ثم عني الجمع بين الأصل والبدل
ومن اعتدت البعض بالحيض بأن رأت حيضة أو حيضتين ثم أبست أي انقطع عنها
وهذا في سائر آيات نقتد به لا يشهد من غير أنقطع الدم لمن وقت الطلاق وهذا
ذكرناه من التمسك عن الجمع بين الأصل والبدل واعتصم عليه من صلى بوضوء ثم سبقه
الحديث ولم يجد ماء فإنه يمين بالتميم ومن عجز عن الركوع والسجود يومى بعد ما أدى
بعض الصلوة بهما وفي ذلك جمع بين الأصل والبدل أحجب بأن الصلوة بالتميم ليست
ظفا عن الصلوة بالوضوء وإنما التمسك بين التراب والماء أو بين الطهارة والوضوء
وكنت لأجمع بينهما لأن أحدهما طهارة والآخرى لا تكمل بالآخرى وكذا التراب مع الماء وكذا الماء
ليس ظفا عن الركوع والسجود لأنه بعضهما وبعض الشيء لا يكون ظفاعة وإذا وطئت
المسحوق من طلاق وغيره بشبهة من قبل الزوج أو لا يجزى بها لزوجها وهو لا يعلم أنها معتدة
الغير أو وجدها على فراشه وقالت النساء أنها زوجتك وجبت عليها عتق أخرى فافلتنا
وما تراه من الدم يحسب منها وتسمى من الإتمام الثانية من العديتين أن تمت الأولى قبل
تمامها أي الثانية وأعلم أن الوطء بشبهة على ثلاثة أنواع وطء بشبهة في المحل وطء
بشبهة في الفعل وطء بشبهة في العقد وقد ذكرناه في أول الباب وسبقنا في كتابنا
أيضا وهذا مما لا كلام فيه وإنما الكلام فيما ذكره في فتح القدير رهنا قال الوطء بشبهة
يتحقق بوضوح الحصة التي زفت إلى غير زوجها والموطوءة للزوج بعد النكاح فيكون
شكاح قبل زوج آخر أو عدة إذا قال ظننت أنها قبلتني والتي طلقها بآيا بالكتابة
ثم وطئها في العدة أو كانت في عدة فوطئها آخر بشبهة أو في عصمة زوج فوطئها
آخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي هذه الصور يجب عدتان وتندخلان وما في الثانية
من أن الشبهة في المطلقة تكونا شبهة في الفعل والشبهة في الفعل لا يثبت النسب بالوطء
وان قال ظننت أنها قبلتني وإذا لم يثبت النسب لا يجب به العدة سياتي في كتاب
الحدود انتهى ما في فتح القدير قال في كتاب الحدود وإن النسب لا يثبت بالوطء بشبهة
في الفعل لأنه لا يثبت المحض ولهذا لا يجب به عدة أيضا إذا لعنة من الزنا ثم قال قبل هذا
غير محرم على عمومها فإن المطلقة تملك ما يثبت النسب منها لأنه وطء في العقد فيكون ذلك
لأبثبات النسب وكذا المطلقة بمال والمختلعة ثم قال قال بعضهم بل هو على ظاهره وبشرط
نسب المستوتة عن توثق أو ظم ليس باعتبار وطء في العدة بل باعتبار علوق سابقين
الطلاق ولهذا ذكرنا أن نسب ولدها يثبت إلى أقل من سنتين ولا يثبت لتماكين
لأنه إذا كان لأقل من سنتين أمكن اعتبار العلوق قبل الطلاق بخلاف ما إذا كان
لتماكينها انتهى فحاصل المدعى أنا لا نسلم أن النسب لا يثبت في الوطء تشبيها في الفعل

مطلقا

مطلقا بل يثبت في بعض المواضع منها اعني المطلقة ثلثا أو بآيا بمال أو المختلعة
وان لم يثبت في المواضع الباقية منها قلت بثبوت النسب بهذا الوجه اعني باعتبار
علوق سابق على الطلاق لا يستلزم بثبوت عن آخر الوطء الكائن في عدة الطلاق
فلا تندفع الشبهة بحججه اللهم إلا أن يقال إن طئ حلقها دليل في حقه فيرجع عن
الشبهة إلى الشبهة في المحل فيلزم بثبوت النسب والعدة باعتبار الوطء في العدة فتندفع
الشبهة بحججه ويستقيم قوله يجب عدتان وتندخلان ويؤيد ما قلنا ما ذكره في التزنية
والخلاصة أنه لو طلق امرأة ثلثا ووطئها في العدة مع العلم بالحرمة لاستأنف العدة
وتنقضي عدتها بشبهة حيض ولو كان منكر الطلاق أو ادعى الشبهة لاستقضى عنها
بل يستقبل انتهى وقد ذكرناه في أول الباب أيضا ثم معنى تماثل العدتين جعل المرتبة
عنها حتى لو كانت وطئت بعد حيضة من العدة الأولى فليها حيضتان تمامها
وتحسب بهما من عدة الثاني توضيحه أنه إذا وجبت على المرأة عدتان فأما أن يكونا
من رجلين أو من رجل واحد فان كان الثاني كما إذا طلق امرأة ثلثا فزوجهما في
العدة قبل ذبح آخر ووطئها أو وطئ مطلقته ثلثا في العدة بد تزوج أو وطئ
فخلعه أو مطلقته بآيا بمال في العدة ظاها أنها قبلت له أو وطئ مطلقته بآيا
بالفاقد التكنية في العدة فلا شك أن العدتين تماثلان في هذه الصور بالمعنى الذي ذكرناه
وان كان الأول فأما أن يكونا من جنسين كما لو فوطئها زوجها إذا وطئت بشبهة تفتد
بالشهور ورات فيها حيضتان تفتد بحيضة أخرى ومن جنس واحد كما لمطلقته من آيا
أو رجعي إذا تزوجت باخر في عدتها فوطئها الثاني وفي بينهما ثلثا فلا بد وتكون ما تراه
من الحيض تحسب منها جميعا وإذا انقضت الأولى ولم تكمل الثانية فليها تمام الثانية
صورتهما أن الوطء الثاني إذا كان بعد ما رأت حيضة يجب عليها بعد الوطء الثاني ثلاث
حيض فإذا مضت حيضتان تمت العدة الأولى فلزوج الثاني أن يزوجهما قبل الثالثة
لكونها معتدة لا غير كونها معتدة الغير والحاصل أن الحيضة الأولى تحققة للعدتين الأولى
والثانية والثالثة وما بينهما من الحيضتين ثوبان عن أربع حيض اشان من الأولى والثاني
من الثانية وان كان طلاق الأول رجعا فافجها في الحيضتين صحت الرجعة ولكن
لا يفرجها حتى تنقضي عدتها ولو زوجهما في الحيضة الثالثة لا يصح على ما في الخلاصة لأنها
بانت منه وان لم تكن رأت شيئا من العدة الأولى فليس عليها أن تلوث حيض وهي مؤنب
عن ست حيض هكذا كله عندنا وقال مشافعي واحدا منها لا يتداخلان بناء على أن
ذكر العدة عندهما هو كلف النفس عن الحرمة في منة معينة وأكلفت عن الحرمة عبادة
والعبادات لا يتداخلان وإنما التداخل لا يثق بالعقوبات ولهذا أن وجب عليه الكف
عن الشهوتين في يوم بسبب ثم وجب مثله بسبب آخر لا يخرج عن عهدة ذلك بصوم يوم
واحد فإذا وجب عليها الكف عن الحرمة في منة بسبب وكف آخر كذلك سبب آخر
لا يتداخلان قلنا أن المحرم منها التعمت لغاغ الرحم وقد حصل ذلك بالعدة الواحدة
بعد ادخلان ومعنى العبادة فيها تابع لأن ركعتها هو الحرمة على ما ذكرناه في أول الباب
والحرمة بتداعل كسبب المحرم في حق المحرم فانه يحرم له الإجماع والمهر أيضا وأبناه
العدة في الطلاق مطلقا والموت ولو مات عنها قبل الدخول بها بخلاف ما أطلقناه

لا علة عليها في الطلاق قبل الدخول عقيبها وان لم تعلم المرأة بها اي بالطلاق والموت
لان عند الطلاق والموت يتم سبب العدة فتعتبر ابتداءها من وقت تمام السبب الموجب
المقتضى وانقضاء المانع وعلما بالسبب وما يتم به السبب ليس بشرط واختلافها
اذا فارق الرجل امراته زمانا ثم قال لها كنت طلقتك منذ كذا والمرأة تصدقه فقال
مشايخ بلوغ بخاري وسمرقند ان ابتداء العدة من وقت اقراره بنفيائهم المواقفة
لجواز ان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالدين ووجوبه
لها بشئ او يتواضعا على انقضاء العدة لان يتزوج اضعا واربعاسواها وقال محمد
تعتبر عدتها من وقت الطلاق وفي الذخيرة انها تعتبر من وقت اقراره بقوة عليه كتمان
الطلاق لكن لا يجب لها نفقة العدة والتكفي وهو المختار وكذا اختاره المتأخرون على
ما في البرازية وانما لا يجب النفقة والسكنى لان ذلك حقه وقد اسقطته بقصدية
وان لم تصدقه المرأة بل كذبه او قالت لا ادري عجب العدة من وقت اقراره ويحبها
عليه النفقة والسكنى لان ذلك حقه وهو ولا يجعل له ان يتزوج باضها ولا ربع سواها
حتى تنقضي عدتها علما في البرازية وفي الخلاصة والبرازية انه يجعل امرامته بيدها الضرب
ضربها وطلقت نفسها طرأ الزوج الضرب فاقامت للمرأة البينة على الضرب حتى القى
بالفرقة فالعد من وقت القضاء او من وقت الضرب ينبغي ان يكون من وقت الضرب عليه
ظاهر لجامع اكبر من هنا اقيت في امرأة ادعت بطلان زوجها انه طلقها ثلثا قبل ستة اشهر
وانكرها الزوج واقامت المرأة بينة على ذلك وقضى القاضي بالطلاق بانقضاء عدتها
وفي النكاح الفاسد اي ابتداء العدة في النكاح الفاسد عقيب التفرقة او التفرقة على
تركة الوطى وذلك بان يقول الوطى تركتك او خليت سبيلك وهذا لا يجمع العدة
لانه امر باطن لا يطلع الا بدليل وهو الاخبار وقال زفرهمي من آخر الوطيات لان الوطى
هو السبب الموجب لها ان لا يوطىها لم يجب عليها العدة قلنا سلمنا ان الوطى هو
السبب الموجب لها لكن جميع الوطيات التي توجد بالعقد الفاسد بمنزلة وطئة واحدة
لاستناد الكل الى عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فلم يشأ من وطئة يرتب
عليها العدة الا بالتفريق والعزم لانه قبل ذلك جاز ان يوجد غيره فلا يكون ما فرضنا
اخر الوطيات اخرها ولان حقيقة الوطى امر خفي وله سبب ظاهر وهو التمكن من الوطى
على وجه الشبهة وكل ما كان كذلك يقام السبب فيه مقامه ويدار الحكم عليه فمما كان
السبب باقيا كان الوطى ايضا باقيا فلا تتبع اخر الوطيات فلا بد من التفريق والعزم
ليرتفع السبب فتعتمد اخر الوطيات فان قلتان الحاجة الى العدة للزوجين وحقيقة
الوطى ليست بحقيقة لها قلنا نعم الا ان غير الوطى وهو التمكن من الوطى لا يترتبها فبحسب
الى معرفتها ايضا ولا خفاء في خفاء الوطى بالنسبة اليه ومن قالت انقضت عدتي في
وكذبها الزوج فالقول طامع اليقين لانها امانة في ذلك ان مضى عليها ستون يوما
عند الزوج وعندها ان مضى تسعة وثلاثون يوما على ما ذكرناه في ارباب الرجعة
فلا بد من ساعات انما اذا دعا شيخ الاسلام لا يغسل بناء على كون زمان الاغتسال
من الحيض عدو وان كان معتدته من بابت اي بما دون ثلاث لان نكاح المعتد بالثلاثة
قبل زواج اخر لا يجوز ثم طلقها قبل دخول لزم مهر كامل وعدة مستأنفة عند الزوج

384
وأي يوسف وعند محمد نصف مهر او متعة على ما في فتح القدير وانما العدة الاولى
وقال زفرهمي نصف مهر او متعة ان لم يكن سمي فيه شئ وليس عليها عدة مستقبلية ولا
بجدة العدة الاولى وله ان العدة الاولى بطلت بالتزوج ولا يجب عدة بعد الطلاق اثنا
ولا كمال المهر لانه قبل الدخول ومحمد يقول كذلك غير ان اكمل العدة الاولى وجب عن
بالطلاق الاولى لكنه لم يظهر حكمه حالة التزوج فاذا ارتفع بالطلاق فظهر حكمه واعلم
ان هذه العدة مبنية على اصل واحد وهو ان الدخول في النكاح الاول هل يكون دخولا
في النكاح الثاني ام لا فقال محمد وزفرهمي وقال ابو حنيفة وابي يوسف نعم ولمحمد ونفران
الطلاق الثاني طلاق قبل الدخول فلا يجب فيه كمال المهر ولا استيفاء العدة
لكن يجب عليها اكمل العدة الاولى عند محمد بسبب الطلاق الاول لوجود المقتضى
الا انه لم يظهر اثره حالة التزوج الثاني في حيل له وطئها لعدم اختلاط المياه
ثم اذا طلقها ثانيا قبل الدخول صار النكاح الثاني كالمعدوم فيجب عليها اكمل العدة
الاولى لزال المانع عن ظهور عمل المقتضى ولا يخفى عليك ان هذا على طريقة تخصيص
العلل والمخلص معروف وهذا كما لو اشترى زوجته التي هي ام ولد وكانت امة
الغير ثم اعتقها فانه يجب عليها عدة ان عدة النكاح وعدة للعق وتداخلت
عدتها للنكاح وعدة للعق وتداخلت عدتها للنكاح صيغتها يجب عليها فيها
الا حاد وقهتران من وقت الشراء وهو يحسبان من العقد ايضا لانه اقل وعدتها
للعق صيغة خاصة لا يجب عليها فيها الا حاد لانها عدة ام ولد اعتقت وهذا
لانه لما اشترىها فسد النكاح وجب عليها للبيعتان ككونها امة لكنه لم يظهر
حكم العدة في حقه حتى يحل له وطئها لما منع ملك الميراث فاذا زال المانع بالعق ظهر
حكم العدة في حقه فوجب عليها العدة حقا لفساد النكاح ويلزم منها الا حاد
واما الحيضة الثالثة فانما يجب للعق خاصة فلا يلزم منها الا حاد ولها انها مقبوضة
في حق حقيقة بالوطئة الاولى وبقي من هذا القبض وهي العدة فاذا جدد النكاح
وهي مقبوضة بالدخول في النكاح الاول ناب ذلك القبض الذي كان بالدخول في
القبض المستحق بالنكاح الثاني فاذا طلقها صار كانه طلقها بعد الدخول في النكاح الثاني
فيجب عليه مهر كامل وعدة مستقبلية فان قيل لو كان الطلاق بعد النكاح الثاني
كالطلاق بعد الدخول لكان صريحه معقبا للرجعة كالطلاق الصريح بعد الدخول
وليس كذلك فان الواقع باين اجيب بانه ليس بطلاق بعد الدخول وانما هو
كالطلاق بعد الدخول والمشابهة للشئ لا يلزم ان يساو به من جميع الوجوه ثم اعلم
ان الاصل المذكور يمتنع عليه مسائل احدثها ما ذكر في الكتاب على ما بيناه واثبتنا
انه لو كان النكاح الاول فاسدا ثم تزوجها بعد الدخول والتفريق نكاحا صحيحا
في عدة الفاسد ثم طلقها قبل الدخول يجب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلية عند
ايضا وفي عكس بان كان الاول صحيحا والثاني فاسدا لا يجب المهر ولا مستقبلية العدة
بل يجب تمام الاولى بالاتفاق والفرق لها انه لا يتمكن الوطى في الفاسد ولا يجعل
واطلاحا حكم العد امكن حقيقة وثالثها انه لو دخل بها في العدة وطلقها بابينا
ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقها بابينا قبل الدخول يكون فاسدا عند محمد

ورأى بها انما لو تزوجت بغيره ودخل بها فخر القاضى بينهما بطلب الولي ثم تزوجها
هذا الرجل بلا ولي والعقد بهم وقرقا القاضى بينهما ايضا قبل ان يدخل بها كان عليه
الثاني كاملا وعن مستقبله عندهما استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني وعليها
اتمام العقد الاول وخامسها تزوجها صفيق ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العقد
فبلغت فاختارت نفسها قبل الدخول وسادسها تزوجها صفيق ودخل بها فبلغت
فاختارت نفسها ثم تزوجها في العقد ثم طلقها قبل الدخول وسادسها تزوجها ودخل بها
ثم ارتدت ووفرت ثم اسلمت فتزوجها في العقد ثم ارتدت قبل الدخول وثامسها تزوجها
ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العقد ثم ارتدت قبل الدخول وثامسها تزوج
امة ودخل بها ثم اعتقت واختارت نفسها ثم تزوجها في العقد ثم طلقها قبل الدخول
وعاشرها تزوج امة ودخل بها ثم طلقها ثم تزوجها في العقد فاعتقت فاختارت نفسها
قبل الدخول كذا في البرازية وفتح القدير ولا عرق في طلاق قبل الدخول لعدم العلوق
واشبهاء الماء قبل الطلاق قبل الدخول احتراز من الموت قبل الدخول فانه لو مات الزوج
قبل الدخول بها فعليه عرق الوفاة ولا على امة طلقها ذمى او مات عنها الذمى
الا انها لا توطى الا بعد حيضة وعن ابي حنيفة انها لا تزوج الا بعد حيضة على ما في كان
الدراية فان قيل ان الذمى لو اسلمت وابى الزوج عن الاسلام فابا طلاق علمه
في تكاح الكافر مع انه يلزمها العقد اجيب بانها بالاسلام التزمت احكام الاسلام
وان كانت مطلقة الذمى او حرة خرجت اليها مسلمة او ذمىة او مستأنسة ثم اسلمت
او صارت ذمىة عليها في فتح القدير فلو طلقها قالوا على الحرية وعلى الزمىة عرق انما
الزمىة فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في تكاحهم محارم فكان تكاح المحارم فيما بينهم
صحيح عنه اذا كان معتقدهم ذلك حتى لا يتعرض لهم كذا في الذمىة المطلقة والموت
عنها زوجها لا عرق عليها من الكافر اذا كان معتقدهم ذلك لان العقد انما الحث
الشرع اطلق الزوج ولا سبيل الى الاول لعدم كونها مخاطبة بالفروع ولا الى الثاني
لكون ذلك معتقدهم بخلاف ما اذا كانت مطلقة المسلم وبخلاف ما اذا كانت
زوجها الذي لم يعتقده ذلك لان في الصورتين يجب العقد عليها بالاتفاق ولما
انها التزمت احكامها فخرم عليها واما الحرية المهاجرة اليها فوجه قولها فيها
انها فرقة بعد الدخول في دار الاسلام سبب البيان فيجب العقد كالموت وقت الفرة
بينهما بسبب آخر كالموت والموت وجبت العقد بخلاف ما اذا هاجر الزوج مسلما
او ذميا او مستأمنيا ثم صار مسلما او ذميا وتركها في دار الحرب حيث لا عرق
عليها هناك اجماعا حتى ياذله ان يتزوج اخبتها او اربعا سواها كما دخل دار
الاسلام لعدم تبليغ احكام الشرع اياها في دار الحرب ولا في حقه قوله ولا اجماع
عليكم ان تكويهن نبي الخناج في تكاح المهاجرات مطلقا فتقيد بما بعد انقضاء العقد
زيادة على انقضاء لان العقد انما الحث الشرع اطلق الزوج ولا سبيل اليها في حق
الحرية على ما ذكرنا في الزمىة الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولذا ثابت النسب
فتعقد بالوضع وعن ابي حنيفة يجوز تزوجها ولكنه لا يبطئها كالجلى من الزنا والاصح عدم
جوازها عليها في الهدية وكذا لا عرق على امة اعتقها مولاهما على ما صرح به في الحادى العدى

وقد ذكر في اول العقد فصل لما ذكر وجوب العقد وكيفية الزوج وعلمت يجب
ومن لا يجب شرع في ذكر ما يجب على المقتدة وما لا يجب محمد يقال حدث المرأة على زوجها عقد
حدادا بالكسر فخرج جاد بغيرها اذا تركت الزينة لموت كذا في المصباح معتدة البائن بالطلاق او
الابدية او اللعان او بفرقة اخرى فلا حداد على المطلقة قبل الدخول ولا على المطلقة الرجعية اية
فوات نعمة النكاح لها حتى يتأشفا عليها كذا في شرح القارة وهذا عندنا وقال المال والثاني
لا حداد عليها لانه وجب اظهار اللاتساف على فوات زوج وفي بعضهما الى مائة وهذا عند
او حشها باكة بانه فلا تساف على فواته ولنا ما روى ان النبي عليه السلام نهي المقتدة ان
تختضب بالحناء وقال الحناء طيب على ما روية ام سلمة ولم يفصل بين مقتدة الوفاة وبغيرها
ولانه انما وجب في عرق الوفاة بالنفس والمعنى فيه اظهار اللاتساف على فوات نعمة النكاح الذي
هو سبب لصونها وكفاية فواتها وكذا بانه اقطع لها من الموت فيوجب اللاتساف عليها فيمنع
بالوفات لا شترتها في المعنى الموت لما في الصحيح انه عليه السلام قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله
واليوم الاخر ان تحت على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا والمراد
بالاستسنى منه نفى نفس الامداد لان في حله لان ما ليس بحال ليس له جرد في الشرع
فلا يرد ان مقتضى الاستسناء من نفى الاول الا حداد هو حل الا حداد لا ايجابه والموت هو الثاني
لا الاول فلا تقرب في الدليل ان كانت مكلفة اى عاقلة بالغة فلا حداد على المجنونة
والصغيرة مسلمة فلا حداد على الكافرة لانه نعمة عبادة فلا تجب الا على المكلف بها وهذا
الثالث ليست بمكلفة فلو قالما لا بد الشافعي فلا يجيب الا حداد عليهن لانه يجب لموت
الزوج فيم النساء كلها كالعدو قلنا يجبا حداد عند فساد الزوج حق من حقوق الشرع
ولهذا الواجب الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يجبا طيب هؤلاء به ولهذا شرط الايمان
فيه حيث قال عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر الحديث وقوله كما تقيم
العقد عليهن قلنا العقد قد تعطل على كفت النفس عن الحرامات الخاصة وعلى نفس الحرامات
وعلى معنى المدعى على ما صرح به في فتح القدير وقد ذكرناه ايضا والعقد الا لزمه لمن بكل من
المفهومين الاخيرين على معنى ان عند البيئونة بالموت والطلاق يثبت شرعا عدم صحة تكاح
الى انقضاء عرق مقبضة فاذا ابا شرع والى الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا ولا خطاب
العباد فيه فكيف يجرى من ربط المسببات بالاسباب بخلاف منعها عن البس والطيب
فانه ضلها الحسى محكوم بجرمته فلا بد فيه من خطاب مكلف بخلاف الاول فانه محكوم
بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف فلو اكتمل او لبس المزني او اختصن لا يانق
لعدم التكليف كذا في فتح القدير بترك الزينة بالحلى والحري ولبس المزني والمفسر
والطبيب اى استعماله في البدن او الثوب والدهن وهذا اتفاق والدرهن الطيب وفي الزينة
والشعر اختلاف مالك على ما في الشئى والحلى والحناء والمعنى في تركها وجهان احدهما
اظهار اللاتساف والثاني ان هذه الاشياء من دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن اشباح
فحشها كيد بصيرة رغبة في الوقوع في الحرام الامن عند لان فيه ضرورة وذلك بان
كانت فتيق لا تجد الا احد هذه الاثواب واشتكت راسها او عيبتها او اعتادت الدهن
او اكتملت للعجالة ولا يتشيط بمشط اسنانه ضيقة لانه التحسين الشعر وتزيين
بخلاف الواسعة لانها تدفع الضرر لا الزينة كذا في البرازية وكما في الدراية لا معتقدهم العقد

أي لحداد لأم الولد عن موت سيدها أو عتاقه أو أياها والنكاح الفاسد وكذا النواهي
 بشبهة لأنه ما قام به نية النكاح حتى تظهر النكاح على ما لا يراه
 الأصل فلا يمنع عن استعمال الطبيب بل لا يمنع ولا يخطب المعتدة أي يخرج خطبتها سواء كانت
 معتدة عن باين أو رجعي أو عتق أو موت أو غير ذلك من العرف يقال فاطمة مخاطبة وخطابا
 وهو الكلام بين المتكلم والسماع ومنه اشتقاق الخطبة بضم الخاء وكسر هاء على اختلاف المعين
 فيقال في الموعظة خطب القوم خطبة بالضم وخطب المرأة إلى القوم إذا طلبت أن تزوج
 منهم وأسم الخطبة بالكسر كذا في المصباح والمقهور المراجعة لها في الكلام بلغة النكاح
 بأن قال أي أريد أن أنكحك وأن تزوجك وإنما حرم هذا لقوله تعالى ولا تغربوا عقود النكاح
 حتى يبلغ الكتاب أجله ولا بأس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
 من خطبة النساء والتعريض أن يذكر شيئا يؤول إلى شيء آخر وقد قسم ابن عباس في الخطبة
 بقوله أن تقول أني أريد أن أتزوج وقسم سعيد بن جبير في القول المعروف بقوله أني
 فيك لأعقب وأنني أريد أن أتجمع ونحو ذلك من قوله أنك لجميلة أو صالحة ومنه يخرج التزوج
 وذكر في التبيين والنهاية وضع التعريض المذكور فيما إذا كانت معتدة عن وفات
 أمها إذا كانت معتدة عن طلاق فلا يجوز التعريض لها بالجماع لأن الطلاق إن كان جديا
 فالزوجة طائفة وإن كان باينا فلا يمكن التعريض لها على وجه لا يفت عليه الناس لأنها
 لا يخرج ليلا ولا نهارا ولا ظهرا ولا ليلا فليس ولا في تعريضها ما يوجب البغض والعداوة
 بينه وبين زوجها وذكر في الاختيار أن معتدة البايين يجوز التعريض لها مثل معتدة الزنا
 والصحاح ما في التبيين والنهاية لما ذكرناه فلهذا من أن حرمه خطبة المنكوبة وتعريضها
 بطريق الأولى ولا يخرج معتدة الطلاق رجيا أو باينا إذا كانت حرة مكنته وأما الأمة
 مطلقة فيجوز الزوج لها على ما سيوضح به وكذا المجنونة والمعتوهة تخرج مطلقة على
 ما في الاختيار وكذا الصبيبة تخرج إذا كانت معتدة عن طلاق باين لأنها غير مأمورة
 بالشرع وانقطع حق الزوج بالبينونة وأما إذا كانت معتدة من رجعي فلا يخرج لحق
 الزوج إلا بإذنه على ما في التبيين وكذا تخرج الكتابية لما ذكرناه من عدم التكليف بالشرع
 وفي كلامه إشارة إلى أن المعتدة من نكاح صحيح أو فاسد سواء في عدم الخروج وتبين
 أو عدم أن معتدة الفاسد يخرج كذا في شرح النفاية والطلاق فظهر أن لحداد على
 معتدة عن نكاح فاسد يؤيد قول شمس الإسلام أصلا أي لا في الليل ولا في النهار والطلاق
 قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا تخرجن إلا في بائنه فاحشة مبينة والمراد
 بالفاحشة نفس الزوج على ما قسم الغني وبها أخذ أبو حنيفة فيكون المعنى أن يكون خروجها
 فاحشة كما يقال لا يرمى أحد إلا أن يكون فاسقا وقال أبو سعود المراد بها الزنى
 في يخرج من إقامة الحد عليها وبها أخذ أبو يوسف وهو أظهر من جهة وضع اللفظ لأن
 إلا أن يأتين غاية والشئ لا يكون غاية نفسه وما أضرب أروع أروع وأعذب في الكلام
 كما يقال في الخطابات لا ترمي إلا أن يكون فاسقا ولا تشتم أمك إلا أن يكون قاطع رحم
 ونحوه كذا في فتح القدير ومعتدة الموت تخرج نهارا وبعض الليل لأن نفقتها عليها
 فتحتاج إلى الخروج لكسبها والكسب في النهار وبعض الليل وروى عن محمد المتوفى عنها
 زوجها لا بأس أن تقي عن بيتها أقل من نصف الليل قال الطحاوي هذه الرواية صحيحة

لأن المحرم عليها البيوتة في غير منزلها والبيوتة هي البيوتة في جميع الليل نقله في الكافي وآلية
 أشار بقوله ولا تبين في غير منزلها ولكن قال في فتح القدير نقله عن الكافي أن نفقتها عليها
 وعلى لا تجوز من يكتفي مؤنتها فتحتاج إلى الخروج لنفقتها غير أن المراد بالمرأة يكون بالنهار عادة
 دون الليل فإيج الخروج لها بالنهار دون الليل انتهى وهذا يفي صحة الرواية المذكورة
 واختلفوا في المختلة على نفقة عدتها قبل خروجها لأنها قد تحتاج إلى الخروج للعاشق
 كما لم توفى عنها زوجها ولا يباح لها الخروج لأنها البطلت صحتها في النفقة فلا تؤثر في إبطال
 حق الشرع عليها وبه كان يعني الصدر الشهيد وصحبه في جامع قاضيهان وهذا كما لو اختلفت
 على أن لا تسكن لها فان مؤنة السكنى تبطل عن الزوج ويلزمها أن تكتري بيت الزوج وأما
 أن يحل لها الخروج فلا وفي فتح القدير الحوات على المفتي أن ينظر في خصوص الواقع فإن
 علم في واقعة يخرج هذه المختلة عن المعيشة أن لا يخرج افتاها بالحل وإن علم قدرتها افتاها
 بالحرمة والأمة تخرج في حاجة المولى لأن في المنع إبطال حق المولى وحق العبد مقدّر على
 حق الشرع وإن كان المولى يؤتمرها لم يخرج مادامت على ذلك وكذا المكاتبه تخرج أيضا
 ونفقة المعتدة مطلقا في منزل يضاف إليها أي بالسكنى وآلية أشار في قوله تعالى من يوفى
 وقتا للفرقة أي فرقة كانت والموت حتى لو طلقها وهي ذائرة وجب عليها أن ترجع إلى منزلها
 فتعده فيه إلا أن يخرج جبرا أي يخرجها الورثة بأن كان نصيبها من دار الميت لا يكتفيها
 ولم ترض وورثة الزوج أن تسكن فيه فيخرج وإن رضى الورثة تسكن فيه أو خافت على
 مالها أو انهزام المنزل الذي كانت تسكنه أو لم تقدر على كراهي كراه البيت الذي أجبر
 الزوج ومات فإن كراه عليها في مالها فإن قدرت على الكراه تسكن فيها ولا يخرج حيث
 شأته لأن الواجب مقيد بالأمكن ولا إمكان مع هذه الأعذار والموضع الذي
 تنقل إليه عند الضرورة على الزوج في الطلاق وأجره عليه أيضا وعلى المرأة في الوفاة
 وكذا أجرته عليها وفي الاختصاص إذا مات الزوج وهما في منزل باجر فاجرة المنزل في مالها
 فإن مكنتها أهل المنزل بالمقام فيه براء وهي محبذ ذلك تسكن فيه وإن لم تجد تحول
 ولا بأس بكيفيتهما معا بمنزل وأن وصيلة كان الطلاق باينا إذا كانت بينهما ستم شكلا
 تقع بينهما الخلو بالحيضية واكتفى بالمائل لا عتراق الزوج بالحرمة إلا أن يكون فاسقا
 فإن كان فاسقا أو أبيت منيفا خرجت الزوجة والأولى خروجها أي خروج الزوج
 ويترك الزوجة في ذلك المنزل لأن مكنتها في منزله واجب ومكنته فيه غير واجب
 وإن جعل بينهما امرأة فتعده على الليلة فحسن ولو أباهما أو مات عنها في سفر
 بينها وبين مصرها أقل من مائة أي مدة السفر رجعت إلى مصرها سواء كان بينهما وبين
 مقصدها مدة سفر أو لا وسواء كان معها محرما أو لا وسواء كانت في مصر أو مقبرة
 فيها إذا كانت بينهما مدة سفر فالرجوع واجب وكذا إذا دونه إذا كانت في مقبرة
 وليس معها محرما وأما إذا كانت في مصر ومعه محرما والمدة من السفر فالرجوع إلى مصر
 بطريق الأولوية على ما في كمال الدراري هذه ومعتدة البايين والموت وأما لو طلقها
 رجعا في سفر كذلك فهي تتبع زوجها حيث مضى لأن النكاح بينهما قائم كذا في فتح القدير
 وإن كانت مسافرة أي مسافة السفر من كل جانب فخيرت في الرجوع أي إلى منزلها
 وفي الوجه إلى مقصدها وعن السرخسي أنها تختار أقربهما إليها وإلى أولادها والمراد بالوجه

والعود الى منزلها في مصرها احمد لتقتد في منزلها وان كان ذلك في بلادها باينا
او مودة عنها في سفرها في مصرى موضع اقامة ولو قرية وبعدها من كل جانب مسيرة سبعة
قوله ثم يخرج منه ان كان لها عمر لان الخروج الى بلاد السفر يجوز بل هو محرم لا يخرج منه
ما له تقيده سواء كان معها عمر او لا عند ابي ثم يخرج منه اي من ذلك المصر الى منزلها
ان كان لها عمر والا اقامت فيه حتى يتجدد عمرها او حتى ما فيه شاء امتت على نفسها وقا ان كان
معها عمر جان الخروج قبل الاعتداد والا فلا لان نفس الخروج الى منزلها مباح بالاتفاق
وهذا لا في القرية والوحشة وانما الحرم للسفر وقدر تقف بالحرم ضاها ما حاطا به
ان العدة تمنع من الخروج الى السفر من عدم المحرم فان المرأة ان تخرج الى اداء دفن اشق بغير
عمر وليس للمعتقة ذلك فلا حرم الخروج عليها الى السفر بغير المحرم حتى العدة اولى فلهذا
لو كانت في مفازة وكانت مسيرة السفر من كل جانب واختارت احداهما فمرت بمصر
بينه وبين ما توجهت هي اليه مسيرة سفر تقف في ذلك المصر عند ابي ثم يخرج منه
بحرم وعندها لها ان لا تقف فيه وتخرج بحرم وفي فتح القدير البدي وى طلق امراته
فاذا نقلها الى مكان آخر في الكلاء والماء فان لم تقف بتركها في ذلك الموضع ففقه
او ماله ليس له ذلك وان تقف فله ذلك في الضرورات تبيح المحظورات

باب ثبوت النسب لما ذكرنا في اقسام المعتقات من ذوات الاقارب والآله
ولا مجال اراد ذكر ما يلزم من اعتداد اولاد الاحمال وهو ثبوت النسب اقل من الحمل
سنة اشهر بلا جماع لقوله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا ثم فسر الفضال في آية اخرى
بعامين حيث قال وفضاله في عامين فبقي الحمل ستة كذا في الهداية واعترض عليه بان
هذا يخالف لما قرره لابي ح في الرضاع من ان المدة المذكورة في هذه الآية مضمومة
تمامها لكل من الحمل والفضال غير ان المنقصر قام في احدهما وهو الحمل وهو صريح عائشة
رضي الله عنها الولد لا يثبت في بطن امه اكثر من سنتين فبقي من الفضال على ظاهرها
واجيب عنه بوجهين احدهما ان ما قرره في الرضاع غير صحيح لانه يلزم منه ان يراد
بلفظة ثلثون في الآية في الطلاق واحد حقيقة ثنتين واربعة وعشرين فيلزم الجمع بين
الحقيقة والجاز بلفظ واحد ولان اسماء العدد لا يجوز ان يراد بشي منها غير لولده
على ما نص عليه كثير من المحققين في الاصول لانها بمنزلة الاعلام في مدلولها حتى منعت
الفرق بين سبب واحد فضا صاحب الهداية رجع ههنا الى ما هو الصحيح من الوجه والبيان
ان هذا التاويل لا يؤول الى ابن عباس ذكره صاحب الهداية ههنا وموضع الاستدلال في
الحقيقة ليس هذا بل هو مودة ففعل بعضه لينبه به عليه وهو ما روى ان رجلا تزوج امرأة
فولدت لسته اشهر فاتهم عثمان بن عفان فقال ابن عباس اما اينما لو ضا صمكم بكذا لانه
لخصتمكم قال الله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا وقال وفضاله في عامين فلم يبق للحمل
الا ستة اشهر فدل على عثمان فالتمسك به وروى عثمان مع عدم مخالفة احد فكان اجماعا
قال ابن الهمام وهذا الوجه صحيح في نفسه ومنه لعل في ارادة كون المدة لجمع الفضال
والحمل لا لكل منهما لا تقاوم على صحته حيث سكتوا وربوا الحكم باعتبار كونه بطل
التمسك في الرضاع على الوجه الذي ذكرهنا وقد يستدل لما نحن فيه بان الولد
ينفخ فيه عند مضي اربعة اشهر ويتم خلقه بعد ذلك في شهرين فكل اقل من ستة اشهر

واكثرها سنتان وهو قول الثوري والشافعي اخذوا مشايخنا لما روى الدارقطني في الصحيحين
في سنتين عن حديث عائشة انها قالت ما تزيد المرأة والحمل على سنتين قدر ما يتحول
ظل عمودا مغزول وهذا حجة على الشافعي ومالك في قولها اربع سنين وعلى ابي عبيد
ليس لاكثر من سنة وعلى دبيعة انه سبع سنين وعلى الزهري انه ستة سنين وعلى عباد بن
العواد انه خمس سنين ومن قال ان كانت فلامنة ففي طالق فكيفها فولدت لسته اشهر
منزكها لزمه لنسبه لانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لسته اشهر من وقت النكاح
فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق لان الطلاق مشروط بالنكاح والشرط مقدم عليه
بالزمان وان قل ولطقت اذ لا يتخلل بين الشرط والجزاء ان قال بل اول انا ت تعقب رجلا
الشرط يثبت فيه الجزاء وهو الطلاق من غير افتقار الى تحقق زمان يسمع التلفظ
بان طالق فيكون الملق قبل الطلاق مقدار النكاح ويتصور ذلك بوجهين احدهما
بان يجعل كانه تزوجها وهو على بطنها بخالطها وانما سببها كذاهما وانما الثاني
وهو الا حسن على ما في فتح القدير بان يجوز انهما يتكاثرا بالنكاح فباشر اوكيل النكاح
وهما على الخاطبة وعلى الوجهين يكون الا نزال قد وافق تمام النكاح مقدار الطلاق
لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط وذوال الفرائض حكم الطلاق فيكون بعد فكون
العلق حاصلا قبل ذوال الفرائض بالضرورة فيثبت النسب بهذا المقدار وان نزل
وجوده لان النسب مما يحتاج في اثباته ولهذا قالوا لو تزوج مغربي مشركية وبينا
مسيرة سنة فجاءت بولد لسته اشهر من وقت تزوجها ثبت نسبه منه احتياطا
للامكان العقلي بان يصل اليها بخطوة كرامة من الله تعالى ولكن شرطه ان تلد لسته
اشهر من وقت النكاح بل زيادة ولا نقض لانها اذا ولدت لاقل منها لا ثبت
النسب لان علوقه ح كان سابقا على النكاح واذا ولدت لاكثر منها لا ثبت النسب
ايضا لاننا حين طلقنا حكمنا بطله لا عن عليها الجواز كونها مطلقة قبل الدخول والخلع
ولم يشين بطلان هذا الحكم لاحتمال انه علق من زوج اخر بعد الطلاق لعدم لزوم النكاح
عليها بخلاف ما اذا جاءت به لسته اشهر من وقت الزوج لاننا نثبت الولد
في وقت الطلاق فبعد ذلك امتا ان يكون منه او من غيره جعلنا العلوق منه احتياطا
لامر النسب اذ لو جعلناه من غيره قبل النكاح لزم اصاعة الولد اذ ليس لها زوج معلوم
قبل هذا الزوج كذا في العناية والكفاية والتبيين وتعقبه في فتح القدير بان نفيهم
النسب فيما اذا جاءت به لاكثر من ستة اشهر في مئة يتصور ان يكون منه وهو سنتان
ولا حرج للصرف عنه بنا في الاحتياط في اثباته واحتمال كونه حدث بعد الطلاق من
زوج اخر فيما اذا جاءت به لسته اشهر ويوم من وقت النكاح في غاية البعد فان
العادة المستمرة كون الحمل اكثر منها وربما يفتي وهو لم يسمع فيها ولادة لسته اشهر
فكان الظاهر عدم صدق بعد الطلاق وصدقه احتمال ضعيف فاي احتياط في اثباته
اذ انفيناه لاحتمال ضعيف يقتضي نفيه وتركها ظاهرا يقتضي ثبوت انتفى ان في
اثبات النسب فيما اذا جاءت به لسته اشهر ضرورة لعدم احتمال كونه من زوج اخر
فاثبتناه منه صيانة للولد عن النسبة الى زنا بخلاف ما اذا جاءت به لسته اشهر

ويوم اذا لم يزر فيه في الابتناء منه لاحتمال بثوته من زوج اخر بعد الطلاق قبل الدخول
وليس فيه نسبة الولد الى الزنا حتى يصطبر في ابنته منه وفي الصورة الثانية والابتناء
من الزوج الثاني وليست سفري لاي شيء حتى عليه هذا الفرق ومهرها لانه لما ثبت منه
النسب جعل واطش حكمها فثبت كد المهرية فان قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطوع حتى
يثبت كد المهرية لان الجبل قد يكون باد قال المني في الفرج بدو الجاع اجيب عنه بان هذا
نادر والظاهر هو المعتاد وبان تأكد المهر لا يستلزم حقيقة الوطء بل كفيه جلد رطل
حكما وثبوت النسب يقتضيه وقال في النهاية وفي القياس وهو رواية عن ابي يوسف مهر
ونصف ما انصف فلان طلاق قبل الدخول وانما المهر فلا دخول انتهى وعقارة ابي يوسف
في الاما على ما نقله ابو الليث يبنى في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق
عليها فوجب نصف المهر ومهر آخر بالدخول قال الا ان اباح استحسن وقال لا يجب كالمهر
لانا جعلناه بمنزلة الدخول من طريق الحكم فتأكد ذلك الصداق واشتبه وجوب الزيادة
انتهى هكذا ذكر في فتح القدير ثم قال وهذا العبارة المتأمل لا توجب قوله بل يرد مهر
بل ظاهره في نفيه ذلك لان الاستحسان مقدم على القياس فلا تنبوع الرواية عنه بذلك
وانما اشتبه وجوب الزيادة لانها مبنية على وقوع الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك
ولا لم يثبت النسب لان الوطء ح في غير عصمة ولا معلن بل يحكم بانه مقارن له او استباح
فاقل الامر كونه قبله او لا مشبهه واذا اقرت المطلقة المعتدة عن طلاق باين اودعي
بالنقضاء العدة بالا شهر والحيف في منة لا يحتمل الا نقضاء بان اقر بعد سنتين يصح ما عول
ايح وتسعة وثلاثين يوما على قولها على ما تقدم قيل فضل الاحداد اطلاقه فمثل الآية
ايضا لانها كذا في اقراء والحكم الا في حتى اذا ولدت بعد الطلاق الرجعي او الباي يثبت
نسب ما جاءت به لاقل من سنتين في الباي واكثر منها في الرجعي ما لم يقر بالنقضاء عدتها
فان اقرت بالنقضاء لها معشر بثلاثة اشهر او مطلقا في منة تصل لثلاثة اقراء ثم ولدت
لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت النسب ولا فلا كذا في العناية وضع القدير
عن فخر الاسلام لكنه اطلق في قاضيهان حيث قال ان الآية تقتضي بالاشهر اذا
ولدت يثبت نسب ولدها في الطلاق الى سنتين اقرت بالنقضاء العدة او لم يقر الحكم
كذلك في المعتدة عن وفات اذا اقرت بالنقضاء العدة بعد اربعة اشهر وعشر ثم ولدت
بولد لتمام ستة اشهر لا يثبت نسب من الميت وان جاءت به لاقل منها يثبت نسبها
على ما في فتح القدير ومراج الدبرية ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار
ولاقل من سنتين من وقت الفرقة بالطلاق او بالموت حتى لو ولدت لاكثر من سنتين لا يثبت
نسب منه وان كان لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار كما اذا اقرت بعد ما مضى
من عدتها سنتان الا شهرين فجاءت بولد بعد ثلثة اشهر من وقت الاقرار لم يثبت
نسب منه لان شرط بثوته ان يكون لاقل من سنتين من وقت الفرقة وبعدها لا يثبت
وان لم يقر الا بالنقضاء فع الاقرار اولى الا اذا كان الفرقة من طلاق رجعي على ما سيات
كذا في الزبلي يثبت نسب لانه ظهر كذبها بيقين فيبطل اقرارها شرعا لانه يبين ان عدتها
بوضع الحمل لا بالاقرار والاشهر لان العلوق يثبت قبل النقضاء من الاقرار والاشهر لثقل

388
الى وضع الحمل وهذا مشكل بما اذا اقرت بالنقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من ستة
اشهر من وقت الاقرار ولاقل من سنتين من وقت الفرقة فانه ينبغي ان لا يثبت نسبها اذا
كانت المدة محتمل ذلك بان اقرت بعد ما مضى ستة اشهر ثم جاءت بولد لاقل من ستة
اشهر من وقت الاقرار لانه محتمل ان عدتها انقضت في شهرين او ثلثة ثم اقرت بعد
طويل ولا يلزم من اقرارها بالنقضاء العدة ان تنقضي في ذلك الوقت فلم يظهر كذبها
يقين الا اذا قالت انقضت عدتي الساعة ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من
ذلك الوقت كذا في الزبلي وان ولدت لستة اشهر من وقت الاقرار لا يثبت نسبها
وقال الشافعي يثبت حملها على الصلوح مما امكن صيانة عن النسبة الى الزنا ولما انها ائنة
في الاخبار عما في رحمها وقد اخبرت بعض عدتها وهو ممكن فيقبل قولها ثم لم يطل العدة
المبطل لانه محتمل الحداث بعد الاقرار بان تزوجت بعينه حين اقرت فثبت منه بخلاف
اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار على امرائها وان لم يقر المعتدة
عن باين اودعي او موت بالنقضاء عدتها يثبت النسب ان ولدت لاقل من سنتين
من وقت الفرقة اذا الغرض في عدم الاقرار سواء كان لاقل من ستة اشهر واكثر منها
بعد ما كان اقل من سنتين آخر المعتدة عن باين فلا محتمل ان يكون الولد قائما وقت
الطلاق فلا يثبت بزوال الغرض قبل العلوق فقلنا بالنسب احبا لا بثوته وانما
المعتدة عن رجعي فظاهر قيام التكاح من كل وجه فيثبت النسب وتقع البيضة بوضع
الحمل بالنقضاء عدتها وانما المعتدة عن موت فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وان
ولدت المعتدة الغير المقرة لسنتين او اكثر لا يثبت النسب من زوجها لان الحمل ح
حادث بعد الطلاق والازم زيادة اكثر من الحمل على سنتين وذلك باطل فاذا كان
حادثا بعد الطلاق لا يكون النسب منه لان وطئها حرام في عرق الباي لان بنيه
الزوج في يثبت منه على ما سيات في بيانه واذا لم يثبت نسبها منه ههنا فقد ثبت
نقض بوضع هذا الحمل لاجله عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد يحمل على ان عدتها
انقضت قبل الولادة بستة اشهر وتزوجت بعينه وجاءت به منه فترد ما افدت
من النفقة منه في تلك المدة حملها على الصلوح واحياء الولد على ما في الزبلي
وابو يوسف يقول هي في العدة ولذا لا تزوج بعينه قبل وضعه فكأنها وطئت بشبهة
ولا يلزمها رد شيء الا في المعتدة عن الطلاق الرجعي فانه يثبت نسب ولدها من
زوجها وان جاءت به لسنتين او اكثر منها ما لم يقر بالنقضاء عدتها لاحتمال العلوق
في حالة عرق الرجعي فيقبل عليه صوناتها عن النسبة الى الزنا والوطء بشبهة يجوز ان لها
محنة الطهر الى سنتين واكثر فترد نفقته عدتها قبل سنتين والوطء في عرق الرجعي
طول وتكون وطئه في عرق الرجعي فيما جاءت به لسنتين واكثر رجعة لان العلوق
بعد الطلاق والظاهر انه منه لما ذكرناه من الصون عن النسبة الى الزنا فيصير الزوج
بالوطء مراجعا بخلاف ما اذا جاءت به لاقل من سنتين حيث يثبت النسب منه
ويقع البيضة به على ما مر ولا يصير به مراجعا لانه محتمل ان يكون العلوق قبل الطلاق
وبعد في العدة فلا يثبت الرجعة بالشك فان قيل الاصل في الحداث ان يضاف الى
اقرب الاوقات واقر الاوقات للعلوق هو ما بعد الطلاق وماله العدة فينبغي ان

ثبت به الرجعة قلنا هذا اصل مخالف الظاهر والعادة والسنة فيترك لأن الظاهر المخالف
هو الوطئ قبل الطلاق وقت قيام النكاح من كل وجه وإن كان صلا لا بعد ولأن السنة في
الرجعة أن يرجع بالعتق ولا شهادة لا بفعل الوطئ فيصاف إلى ما قبل الطلاق فثبت الرجعة
بالوطئ فإن قيل سلمنا أن العلوق بعد الطلاق لكن لا نسلم أن الظاهر أنه منه وقوله صونا
لها عن النسبة إلى الزنا ممنوع لجواز أنها تزوجت بعد انقضاء العتق زوجها آخر فطلعت
منه في لا يثبت الرجعة قلنا لما كان العتق فيما لم تقربا بقضاء العتق كان الظاهر أنها في العتق
فدريص القول أنها تزوجت بعد انقضاءها على أن الأصل بقاء النكاح لا طلاقه لم يقتض
بانقضاء العتق دون انشاء نكاح آخر بخلاف ما يبين أن لا يثبت النسب فيه إذا تزوجت
لستين وأكثر لأن الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لأن وطئها حرام كذا في الحديث
وقد ذكرناه آنفا إلا أن يدعيه الزوج فيثبت فيه أيضا لأنه التزمه حين دعواه وله
وجه شرعي وهو العمل على الوطئ بشبهة على ما استأراه بقوله ويجعل على الوطئ بشبهة في العتق
واعتبر من عليه بوجهين أحدهما أن هذه الرواية اعني عدم ثبوت النسب فيها إذا طهرت
معتق البايق لستين مخالفة لرواية الطحاوي ولا يصحح وشرح الأقطع فإن النسب
ثبت بلا دعوى الزوج فيما إذا ولدت لستين المخالفة لما دونه على رواياتهم والثاني
أن المستوتة بالثلاث إذا وطئها الزوج في العتق كانت شبهة في الفعل وفي شبهة الفعل
لا يثبت النسب وإن ادعاه الزوج على ما صرحوا به في كتاب الحدود وأجيب عن الأول
بان رواية عدم ثبوت النسب فيها بناء على أن العلوق حادث بعد الطلاق على المخالف
في الهداية وغيره ورواية الطحاوي ولا يصحح ولا قطع بناء على أن العلوق حاصل في
الطلاق على ما جله قاضيان فإنه قال إن العلوق يكون بعد تمام النكاح مقارنا
الطلاق قبل الدخول فيكون حاصل قبل زوال الفرائض فيثبت النسب وعن الثاني إن المذكور
في كتاب الحدود محمول على المطلقة الثلاث أو المطلقة على ما لا وعلى المختلعة والمذكور
ههنا محمول على المبانة بالكنايات قلت الأولى أن يقال إن المذكور في كتاب الحدود
محمول على عدم دعوى الشبهة في الوطئ والمذكور ههنا محمول على دعوى الشبهة بان قال في
لمنعت أنها محتمل لكونها في العتق لأنه لو ادعى شبهة طهرت يرجع إلى الشبهة في الحال لأن
هذا دليل في صحة وفي شبهة المحل يثبت النسب والعتق وقد ذكرناه في باب العتق أيضا
هكذا خطر ببالنا ثم وجدته مصرقا في فتح القدير والله المجد ثم اختلفوا في أنه هل يشترط
تصديق المرأة دعواه ذلك أم لا ففيه روايتان وفي فتح القدير والأوجه أنه لا يشترط
لأنه يمكن منه وقادحاه ولا معارض ولهذا لم يذكر الاشتراط في رواية الإمام الشافعي
في المبسوط واليهيقي في الشامل ولما جاءت المعتدة عن باين بولدين أحدهما الأقلين
سنتين والآخر لا أكثر من سنتين يثبت نسبهما عند أبي حنيفة وأبي يوسف وهما اعتمده
بمن باع جارية فجاءت بولدين أحدهما الأقل من ستة أشهر والآخر لا أكثر منها فأدعاهما
البايع يثبت نسبهما وينتقن أبي حنيفة وعند محمد لا يثبت النسب لأن الثاني من طلاق
بعد الكا بانه فينبغيه الأول لأنها لو أم أن قبل هو الصواب وليس ولد الجارية نظير لأن
الثاني يجوز كونه حدث على ملك البايع قبل بيعه بخلاف الولد الثاني في المبانة ولو خرج
بعض الولد لأقل من سنتين وبعضه لا أكثر من سنتين لا يلزمه النسب حتى يكونا خارجا لأقل من

389
نصف بدنه أو يخرج من قبل الرجلين أكثر البدن لأقل من سنتين وأبدا في الأكثر من سنتين
ذكر محمد كذا في فتح القدير وقال في الزيلعي المختار خروج أكثر لأقل من سنتين وهو خروج
أن يخرج مستقيما وإن كان منكوسا فمصرقه وهو المختار في انقضاء العتق وفي حق كذا إذا
مات قبل أن يخرج كله وإن كانت المبانة الأولى على قيد المبانة لأن المعتدة عن رجوع كالمبانة
وهذا الحكم على ما صرح به في الزيلعي حيث قال والرجعي والباين فيه سواء مراعاة فإن استأثر
لأقل من تسعة أشهر ثبت والأفلا وعند أبي يوسف يثبت فيما دون سنتين وتوضيح
هذه المسئلة أن الصغيرة المراهقة إذا طلقت فأتا قبل الدخول أو بعد فإن كان قبل فبأن
بولد لأقل من ستة أشهر من وقت الطلاق يثبت نسبه لليقين بقيامه قبل الطلاق وإن
جاءت به لا أكثر من ستة أشهر لا يثبت نسبه منه لأن الفرض أن لا عتق عليها فيحصل
العلوق وهي اجنبية وما جاءت به لا يستلزم كونه قبل الطلاق حتى يلزم العتق بناء على
الحكم بالدخول الحكم بالعلوق قبل الطلاق وإن طلقتها بعد الدخول فاعلم أن وقت انقضاء
العتق بعد ثبوتها أشهر ولم ترق فإن أقرت ثم جاءت بعدد لأقل من ستة أشهر من وقت كذا
ثبت نسبه منه لظهور كذبها وإن جاءت به لستة أشهر وأكثر لم يثبت النسب لانقضاء
العتق بأقرارها وما جاءت به لا يلزم كونه قبلها حتى يتيقن كذبها وإن لم تقر فاعلم أن دعوى
جلد أول تدعى فإن ادعت نفق كالكبر من حيث أنها لا يقصر انقضاء عدتها على أقل من
تسعة أشهر فثبت نسب ولدها لأقل من سنتين في البايق كما في الكبره ولا أقل من تسعة
وعشر شهرها في الرجعي لا ما في غيرها ففيه خالف الكبره فإن الكبره يثبت نسب ولدها
في الطلاق الرجعي لا أكثر من سنتين وإن طال إلى سن الأباس على ما قرأنا في مدعي وهي مسألة
المن فسد أبي حنيفة ومحمد أن جاءت به لأقل من تسعة أشهر من وقت الطلاق يثبت نسبه
والأفلا وعند أبي يوسف يثبت إلى سنتين في البايق وإلى سبعة وعشرين شهر في الرجعي
وله في البايق أنها معتدة مدخولة بها ولم تقربا بقضاء العتق فتحت لليل ساعة فبأن
فيحصل أن يكون حاصله وقت الطلاق فيكون انقضاء عدتها بوضع الحمل ويحتمل أنها حدثت
بعد انقضاء العتق بثلاثة أشهر فبأن كذا لغة إذا لم تقربا بالانقضاء يثبت نسب
ولدها إلى سنتين وفي الرجعي لا يجعل وطئها في آخر العتق وهو ثلثة أشهر ثم يأتي به لا أكثر
من الحمل وهو ستان ولها أن لا انقضاء عدتها بجهة معينة وهو لا شهر الثلاث لأن
عرفها صغيرة يتيقن فيصنعها بحكم الشرع بالانقضاء أقرت به ولم تقر والحال أن حكم
الشرع فوق أقرادها في الدلالة على الانقضاء لعدم احتمال الكذب ولو أقرت بالانقضاء
ثم ولدت لستة أشهر لم يثبت النسب فكذا إذا حكم الشرع بأن قبل أن لا انقضاء عدتها
الكبره الموقوفة عنها زوجها جهة معينة وهي من أربعة أشهر وعشر ما لم تكن للحمل فاعلم
مع أنها يثبت نسب ولدها إلى سنتين ولا يحكم بالانقضاء بالاشهر قلنا الأصل في الكبره
المنكوبة لليل فمعتبر في حقيقتها تعيين جهة العتق بالاشهر بخلاف الصغيرة فإن الأصل
فيها عدم الحمل فمعتبر تعيين الجهة بالاشهر ومن مات عنها زوجها ولم تقربا بقضاء
العتق ولا لليل لأن حكم المقر قد ذكرناه أن أنت به لأقل من سنتين من وقت الوفاة
يثبت نسبه وإن جاءت به لستين أو أكثر لا يثبت عندنا وقال زفر إذا جاءت به بعد
انقضاء عدتها لموت لستة أشهر لا يثبت النسب لأن الشرع حكم بانقضاء عدتها

بالشهود والأيام في حقها فصاد كما إذا أقرت بآلة نقضاء فصادت كما لم ارضه قلنا لان
ان الجهة لا نقضاء عندها متعينة بل لها جهة اخرى وهو وضع الحمل فلهذا الصيغة لان لها جهة
متعينة وهو الاصل فيها عدم الحمل على ما ذكرناه وان كانت الحق في حقها زوجها
مراعاة غير مفرقة بالانقضاء والحمل فلا قل من عشرة اشهر وعشرة ايام اي ثبتت نسب ولدها
من زوجها لا قل منها والا فلا اي وان لم يكن لا قل منها فلا ثبتت نسب ولدها يعني ان الصغيرة
اذا توفيت عنها زوجها طان اقرت بالحمل حتى كالكيرة ثبتت نسبة اليه ستين لان القول فيها
في ذلك وان اقرت بانقضاء عدها بعد اربعة اشهر وعشرة ايام ولدت لسته اشهر فصاعدا
لم يثبت النسب ستة وان لم تقع صلا ولم تقربا لنقضاء العدة فقد ابرح وتحد وان ولدت
لا قل من عشرة اشهر وعشرة ايام ثبت النسب منه والام ثبتت وعند ابى يوسف ثبت
الي ستين كذا في الزيلعي والوجه ما ذكرناه في المعتق الصغيرة من الطلاق ولا يثبت لاداة
المعتق اي عن باين او رجعي او موت الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين عند ابى
وعندهما يكفي شهادة امرأة واحدة وهذا اذا انكر الزوج الولادة والحمل وليس معها رجل
ظاهر وان كان معها رجل ظاهر او اعترف الزوج به اي بالحمل يثبت النسب بمجرد قولها
عند ابى وعند الامم لا بد من شهادة امرأة فوضع المسئلة اذا ولدت المعتق من طلاق
باين او رجعي او موت على ما صرح به في الزيلعي ويشترط به اطلاق الهذلية والمصرح فانه
الزوج او الورثة لم يثبتت نسبة منه عند ابى مالم يشهد بولادتها رجلان او رجل
وامرأتان الا ان يكون هناك رجل ظاهر او اعترف من الزوج او من الورثة فثبت النسب
بلا شهادة وقاله يثبت في جميع ذلك اي سواء كان معها رجل ظاهر او لا واعترف من
الزوج او الورثة او لا يشهادة امرأة واحدة عدلة لما رواه ابن ابي شيبة عن الزهري مرسلا
مضت السنة ان يجوز بشهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيره من قول الراوي مضت السنة
بكل الرفع ولان الفرائض وهو تعين المرأة لما والزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم
النسب فلا حاجة الى ايشائه وانما الحاجة بعد ذلك الي تعين الولد وايشاء الولادة وذلك
يثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كافي ما لقيام النكاح او ظهور الحمل او اقرار الزوج
او الورثة بالحمل وهل يشترط لفظة الشهادة على قولهما فيه روايتان فليقل ما يحتاج
يشترط لانها موجبة صفا على الغير وعلى قول العراقيين لا يشترط قياسا على العدد وهل
يقبل شهادة رجل واحد عندهما قيل نعم ولا يفتق كما لا يشهد رجلان او رجل وامرأتان
ولا يبرح انا سلمنا ان الفرائض يكون قائما بقيام العدة ولكن العدة ههنا ليست بقائمة لانها
تتقضى باقرارها بوضع الحمل وانقضى لا يصلح حجة فثبت الحاجة الى ايشاء النسب ابتداء
بالنقضاء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان النكاح قائما او الحمل ظاهرا او الاعتراف
والتصديق من الزوج او الورثة صادا لان النسب اذا كان ثابت قبل الولادة فلا يحتاج
الى ايشائه وانما الحاجة الى التعيين وذلك يحصل بشهادة الواحدة ههنا بناء على عدم الفرق
بين المعتق عن باين او رجعي او موت في الاختلاف المذكور بينه وبين صاحبه وانه يجب
قاضيان ونحو الاسلام لكن الشمس لائمة المشي فيه بالباين فقالوا ان رجلا طلق امرأته
ثلاثا او تطلقه باينة ثم جاءت بولد بعد الطلاق لستين اواقل وشهدت امرأة على
الولادة والزوج منكر الولادة والحمل لم يلزمه النسب في قول ابى مالم يشهد به رجلان

٣٩٥
او رجل وامرأتان وآليه ذهب صاحب المختلف حيث قال ان المعتق عن وفاته اذكر فيها
الورثة في الولادة وفي الطلاق البان اذا كذبها الزوج لم يلزمه النسب في قول ابى
ماله يشهد به رجلان او رجل وامرأتان فان قيل لا يحمل نظر الرجل الى العدة فكيف يصح
شهادته ايجب بان النظر لا يلزم بل اذا دخلت بيتا بين الشهود وهم يعلمون ان ليس فيه
غيرها ثم خرجت مع الولد كفى لاداء الشهادة وان ادعتها اي الولادة بعد موته لا قل
من ستين قصدها الورثة بعضهم او كلهم ومعناه انهم صدقوها بما قالت ولم يشهدوا
به صريح تصديقهم في حق الارث لانه قاله صرحهم فيقبل تصديقهم فيه وفي حق النسب
هو المختار باختلافه في صحة تصديقهم وفي حق النسب بالنظر الى غير المصدقين من الورثة
بانه هل يثبت بالنسبة الى غير المصدقين او لا فقالوا اذا كانوا اي الورثة من اهل الشها
بان كانوا ذكورا او ذكورا مع اناس بعد ولا نصا بآي ثبت لقيام الحجة فشارك المقر
منهم والمنكروا ونحن هذا قالوا يشترط لفظ الشهادة وقيل لا يشترط لان البوث
في حق غيرهم يقع للبوث في حقهم بتصديقهم وما ثبت بناء على الغير لا يراد فيه الشرط
كالعبد مع المولى والعسكر مع الامير في حق الاقامة وهو الصحيح على ما في الكافي وضع
القديم وفيه ايضا اذا لم يكونوا من اهل الشهادة لا يثبت النسب الا في حق المقرين منهم
ومن نكح امرأة فانت بولد لسته اشهر من وقت النكاح فصاعدا ثبتت نسب الولد منه
اي من الزوج ان اقر بالولادة او سكنت سواء اعترف الزوج به ايضا او سكنت لان
الفرائض قائم والحكم تامة فوجب القول ببوثه وهذا ظاهر فيما زاد على ستة اشهر
واما فيما انت به لسته اشهر بزيادة فلو احتمال انه تزوجها واطاها فوفى لثله
النكاح والنسب يحاط في ايشائه وان حجة اي حجة الزوج الولادة فيها جاءت به
لسته اشهر فصاعدا فشهادة امرأة واحدة بالاتفاق اما عندها فليذكرناه نقلا عن
واما عند ابى فلتا يد بها بقيام الفرائض حتى لو نفاه بعد شهادتها لاعم وآليه اشار قول
فان نفاه اي بعد البوث باقراره او بسكوته او بشهادة امرأة لا ينعني بغيره بل لاعم
لان النسب ثبت بالفرائض القائم فلا يتفق بدون بل يعمل بمقتضى قوله وهو اللعان فان قيل
اللعان ههنا اثما وجب بنفي الولد وهو يثبت بشهادة القابلة فيلزم ان يكون اللعان
ايضا ثابتا بشهادة القابلة وذلك لا يجوز لان اللعان في معنى الحد والحد لا يثبت
بشهادة النساء ايجب بان اللعان يجب بالقذف والقذف موجود لان قوله
ليس متى قذف لها بالزنا والقذف لا يستلزم وجود الولد لصحته بدونه فلم يعتبر بنفي
الولد المثابت بشهادة القابلة وانما اضيف اللعان الى القذف مجازا عنه وان انت
لا قل من ستة اشهر من وقت النكاح لا يثبت لان العلوق ثابت على النكاح فلو كان
منه وان ادعت نكاحها منذ ستة اشهر وادعى الزوج الاقل من ستة اشهر فقال
تزوجتك منذ اربعة اشهر مثله قاله لعلها لان الظاهر شاهد لها وهو انه ولد
من نكاح لاسي سقاح فان قيل الظاهر شهد له ايضا لان الاصل ان يضاف الحوادث
الى اقرب الاوقات قلنا ان النسب مما يحاط في ايشائه فاذا تعارض الظاهر في
ترجيح المثبت على النافي على ان ظاهرها يتايد بظاهرها له من حيث انه لا يباشر
النكاح بصفة الفساد فان نكاح الجلي فاسد واختلف في حقها على الزوج بهذا النفي

منه قيل صح و قيل لا وهو الأصح لانه وان اقر الحرة بهذا القول الا ان الشرح كذب في ذلك
حيث اثبت النسب منه والاقرار بالمقابل يتكذيب الشرح باطل مع اليقين عندنا في
ومحمد وعند الامام بلويين لان الاختلاف هنا في النكاح والنسب وهو من المسائل
المختلف فيها بينه وبينهما نكاح ورجعة وفي وايوه واستيلود وورق ونسب ولده
على ما في كتاب الدعوى وكما ان الزوج يدعى اسناد العلوق الى زمان سبق النكاح وهي
تكر فعلها اليقين ولا يخفى عليك انه معارض بان المرأة تستند العلوق الى زمان
والزوج يتكهن وان علق عليها بالولادة بان قال اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت
بها اي بالولادة امرأة والزواج يتكهنها ولم يكن الجبل ظاهرا ولا اقر الزوج به لانظن
عندنا فيج ولكن يثبت النسب اتفاقا فالحق لا يظن ايضا لان شهداءها
حجة في ثبوت الولادة لما روينا من حديث الزهري فاذا كانت حجة فيها كذلك يكون
حجة فيما يثبت عليها من الطلاق المعلق بها كنبوت الامومة بناء على ثبوت النسب فانه
القابلة فيما اذا قال ان كان بامتي هذا حمل فهو حق فولدت بعد اقل من ستة اشهر
فانكر ولادتها فشهدت بها امرأة وكنبوت اللعان بناء على ثبوت النسب ايضا فانه
اذا جاءت من وجته بولد فقال ليس مني ولادته ام لا فشهدت بالولادة امرأة
فانه يجب اللعان الان يكون الزوج عبدا او حرا محددا فيجوز القذف ولا يوجب انها
لم تدع الطلاق حتى يثبت في ضمن الولادة بل انما تدعي الحث وزوال الملكا ثابتة بين
فلا بد لها من حجة تامة وشهادة المرأة الواحدة ليست بحجة تامة كونهما خروجة
ولو سلم ان دعواها هي الطلاق لكن لا يمكن اثباته بشهادتها ضمنا لان شهادتها
انما هي في حق الولادة وما يخصها من اللوازم لصرف عدم حضور الرجال عن هذا فلا بد
وفي حق الطلاق لان الضروري مقدور بقدر الضرورة والطلاق ليس عين الولادة ولا
المختص بها لانه قد ينفك عنها بخلاف الامومة فانها من لوازم النسب وبخلاف اللعان
من لوازم القذف اللازم لثبوت النسب منه وقد يقال نضر الامامين ان الكلا
في الطلاق المعلق بالولادة لا مطلقا والمعلق من لوازم المعلق عليه المختص به فاذن
ثبت بدو زمه ويحجب عنه بان للشرع ولاية قد ثبت امر في حق بعض الاشياء ولا
يثبتها في حق بعض اخر هذا فيما اذا انكر الزوج الولادة والجبل ولم يكن معها جليل
وان اعترف الزوج بالجبل او كان معها جليل فظاهر ثم علق طلاقها بالولادة فثابت
المرأة ولدت وكذبها الزوج بطلاق مجزئ قولها عندنا فيجوز وعندها لا بد من شهادة
اخرى لانها ادعت الحث فلا بد لها من حجة وشهادتها فيه حجة على امرأته
ان الاقرار منه بالجبل اقرار بالولادة لانه يفضي اليها ولانه لما اقر بالجبل فقد اقر
بكونها مؤمنة والقول قول المؤمنين في دعوى رقي الامانة ومن كبح امه فطلقها
اي بعد الدخول واخر باينة او خلفا او رجعية فاشترها من مولاها قبل ان يقعها
بقضاء عدتها فولدت لاقل من ستة اشهر منذ شرائها لزمه والاى وان لم تلد
لاقل منها بل تلد تمام ستة اشهر واكثر منها فلا يثبت النسب منه لان في الوصل
هو ولد المعتدة لليقين يكون العلوق سابقا على الشراء وولد المعتدة يثبت نسبه لا
لقيام الفرائض حكما وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لان الحوادث يضاف الى اقرباها

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الثلاثة اعني النسيان الصريح ووقع الطلاق والرجعة واجيب عنه بان الحوادث
انما تصافي الى اوقافها اذا لم يتحقق ابطال ما كان ثابتا بالدليل او ترك العمل
بالمقتضى اما اذا تضمن ذلك فلا يفتى بثبوت الطلاق في الصورتين الاولى والثانية
ما كان ثابتا بيقين بلا يفتى وفي الرجعة كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على
استحالة الرجعة بغير القول كذا في فتح القدير ومن قال لاحته ان كان في بطنك ولد
فهو منى فشهدت امرأة بالولادة فهي ام ولد لان سبب ثبوت النسب وهو الزمان
تتقدم وجده من المولى بقوله فهو منى وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو ثبتتهما
القابلة بانهما جاع هذا اذا ولدت لاق من ستة اشهر من وقت الاقرار فان ولدت
لستة اشهر فصاعدا لم يلزمه لاحتمال انها جلت بعد وفاة المولى فلم يكن المولى
مدعيها هذا الولد بخلاف الاول فلما يتقنانه بقيام الولد في البطن وقت القول
فثبت الدعوى انما يقيد بالتعليق لانه لو قال هذه حامل مني بغير تعليق يلزمه الولد
وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر الى سنتين حتى ينفية كذا في البحر بقوله عن غاية
البيا ومن قال الغلام هو ابني ومات فقالت اي بعدد حوته اية ام الغلام انما المرأة
وهو ابنه برتانة والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما ثبتت بالنكاح الصحيح
كذلك يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة وبملك البين فلم يكن قوله هو
ابني اقرا بالزوجة منه ووجه الاستحسان ان المسألة فيها اذا كانت المرأة
معروفة بالحرية ويكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا
وعادة فيعمل عليه عند اقرارها ما لم يظهر خلافه واعترض عليه بانه ينبغي
ان لا يكون لها الميراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح ثبت اقتضاؤه ثبت
يقدر الضرورة وهو تصحيح النسب دون الارث واجيب بان النكاح ليس يتبع
الى ما هو سبب الاستحقاق الارث والى ما ليس سبب له فلم يثبت ولو بطريق اقتضا
يترتب عليه ما هو من لوازمه المحقق به وهو الارث ولذا وزجج امته من غيره
فجاءت بولد فادعاه المولى لم يثبت نسب منه والارث ان يتفسخ النكاح بعد
ثبت على وجه الصحة وهو مما لا يقبل الفسخ بعد ما صح فترتب عليه لوازمه
والولد معتق عليه في هذه الصورة ايضا لكونه ملكه وان لم يثبت نسب منه
لضرورة النكاح كما اذا اقر بنته بمهر المهر المعروف بالنسب وهذا بخلاف البيع
فان المولى اذا باع امته وولدت عند المشتري ثم ادعاه البائع يثبت نسب
منه وينسخ البيع لانه مما يقبل الفسخ فان جهلت حررتها وقالت الودية ان
ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الورق لاني
استحقاق الارث كالمفقود يجعل حيا في حق ماله حتى لا يرث غيره منه لا في حق غيره
حتى لا يرث هو من غيره واذا لم يكن لها ميراث فهل لها مهر المثل ففي فتح القدير
عن المتراشي ان لها مهر المثل لانهم اقرها بالادخول بها ولم يثبت كونها ام ولد
بقوله واعلم ان المتراشي على ثلاث مرات في حق من اشرك المتكوفة وحكمه بثبوت
النسب فيه بلا دعوى ولا يفتى بجرح النفي ما لم تلعنا وضعيف وهو في اش
الامة وحكمه ان لا يثبت به النسب بلا دعوى ومقتضى وهو في اش ام الولد

وحكمه ان يثبت به النسب بلا دعوى ان حل وطهها ويتحقق بجرح النفي وان لم يحل
وطهها له فلا يثبت النسب بلا دعوى ايضا كما تم ولد كما بينهما مولاهما او حرم
عليه بالرضاع او بوطء امها ابو او ابنه على ما سياتي في باب الاستحسان
باب الحضانة يقال حضانة الصبي حضانة وحضانة بالكره جعله
في حضانة امه واباه والحضانة بالكره مادون الا بطل الى الكسح كذا في القاموس وفي الشريعة
ترية الام او غيرها الصغار والصغير قبل الفقرة او بعد جها الام احق بحضانة
ولدها قبل الفقرة وبعد ما روى عن ابن عمر بن شعيب ان امرأة جاءت الى رسول الله
عليه السلام فقالت ان ولدي هذا كان بطني له وعاء وحجري له جوة وتذني
له سقاء وزعم ابوه انه يزرعه حتى فقال عليه السلام انت احق به ماله تنزوي
ولان الام اشفق عليه لزيادة اتصاله بها واخر على الحضانة للزومها البيت
فكان الدفع اليها الفضل ولا جبر لها على فذل ان ابنت والنفقة على الاب عليها
سباني ثم امها عمدها او عدم قبولها وان علت لان هذه الولاية تستعاد
من قبل الامهات وعن ابن يوسف وهو قول احمد ان ام الاب والى من ام الام
والجواب ان ام الام يدلى الى الام وهي المقدمة فمن يدلى اليها ولاد اولى ويسوى
فيه المسألة والكا في حق الحضانة باعتبار الشفقة وذلك لا يختلف باختلاف
الذين عليها في الغاية ثم ام الاب وان علت لانها من الامهات ايضا ثم اخذ الولد
لابوين ثم لام ثم لاب ثم فالتة كذلك اي لابوين ثم لام ثم لاب وفي رواية ثمانية
الطلاق الخالة اولى من الاخ لا اب اعتبارا بان الخالة هي الممدى بالام ثم
عمته كذلك اي على الترتيب المذكور وبنات الاخوات اولى من بنات الاخ وهن
اولى من الثقات قال في البحر اولاد الاخوات لاب وام اولام احق من الخالات
والثقات باتفاق الروايات واما اولاد الاخوات لاب ففي احدى الروايتين احق
من الخالات اعتبارا بالاصل والصحيح ان الخالات اولى من اولاد الاخوات لاب
والاخ لا ام اولى من ولد الاخ لا اب وام وبنات الاخ لا ام اولى من بنات الاخ
لان الاخ لا ام احق في الحضانة دون الاخ فكان الممدى بها اولى واذا اجتمع من
له حق الحضانة في درجة فادعاهم اولى ثم اكبرهم انتى وصرح في الزيلعي بان الخالة
اولى من بنت الاخ لانها تدلى بالام وتلك بالاخ وبنات الاخ اولى من الثقات
انتهى في العبارة على هذا التفصيل ان يقول ثم اخذ الولد لابوين ثم لام
ثم لاب ثم بنت الاخ لا ابوين ثم بنت الاخ لا ام ثم الخالة ثم بنت الاخ لا اب
ثم بنت الاخ ثم العمة لان المفهوم من التفصيل المذكور هو هذا الترتيب ولا حق
لبنات العمة والخالة في الحضانة لانهن غير محرم كذا في الزيلعي واذ لم يكن للصبي
عمصة تدفع الى الاخ لا ام ثم الى ولد ثم الى العمة لا ام ثم الى الخال لا اب وام كذا
في فتح القدير ومن نكحت من هؤلاء المذكورين على الترتيب غير محرمه اي محرم الولد
يسقط حقها من الحضانة لما رويناه من حديث ابن شعيب ولان زوج الام
اذا كان اجنبت يعطى الولد قليلا وينظر اليه بفضا فلا ينظر له والحضانة له
لشرح كذا النظر الولد لا من نكحت محرمه كما تم نكحت عمه اي عم الولد لان الشفقة

قائمة نظرا الى القرابة القريبة وجدة تحت جرة اى جدة الولد لانه قائم مقام ابيه
 فينظر له ويعود الحق اى حق الحضانة بزوال تكاح سقط الحق به اى بذلك التكا
 وهو تكاح الاجنبي للولد لان المانع قد زال فيعمل المقتضى عمله وهذا يشبه تخصيص
 العلة والمخلص معروف في الاصول وهل يسقط حق الحضانة باسقاط ترك الولد
 عند الاب قالوا لا يسقط بل بشرط باطل فحق الحادى القدسي اذا اختلفت من زوجا
 على ان تترك ولدها الصغير عند الزوج فالشرط باطل لان هذا حق الولد وكذا شرط
 الزوج كون الولد عند الام بعد انقطاع حق الحضانة باطل والقول قولها في نفى الزوج
 يعنى اذا اختلفت الزوجان فاذى الزوج ان الام تزوجت بزوج آخر وانكرت المرأة
 كانا القول لها لان الاصل عدم الحادث ما لم يثبت ببينة وان اقرت انها تزوجت
 بزوج آخر كمن ادعت ان ذلك الزوج طلقها وعاد حقها في الحضانة فان لم تثبت
 الزوج فالقول لها وان عيسته لا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به الزوج
 كذا في قاضيهان وفتح القدير ويكون الفلام عندهن اى عند واحد من هؤلاء على
 الترتيب المذكور حتى يستغنى بان ياكل ويشرب ويلبس ويستغنى ومن هكذا
 في منع التزاد وقوله ومن قيد الادبعية وفي نوادر ابن الرشيد ويتوضا ومن
 واختلفوا في المراد بالاستفتاء ههنا فمنهم من قال المراد منه تمام الطهارة بان
 يظهر وجهه ومنهم من قال المراد به الطهارة من النجاسة وقد
 اى من الاستفتاء بسبع سنين او سبع سنين وهو اختيار الخصاص وعليه الفتوى
 على ما في فتح القدير نقل عن الكافي وغيره ورد التقدير بسبع بان الاب مأمور بان
 يامر بالصلوة اذا بلغ التسع وانما يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا
 فقال الاب هو ابن سبع وانا احق به وقالت الام هو ابن ست وانا احق به
 فالقاضي لا يخلف احدهما لكن ينظر الى الصبي ان ركه انه يستغنى عن الوالد بان
 ياكل وحده ويلبس وحده يدفع الى الاب والا فلا ثم يجبر الاب على اخذ ولد له
 الاستفتاء عن الام يحتاج الى المؤدب والاب يبلغ له وكذا الجد اب عند الام
 وفي الحادى القدسي عند انقطاع حق الحضانة كون الصبي عند الرضا الصبي
 اذا لم يكن اب وجد اولى وكون الجارية عند النساء اذا لم يكن ام وجدة تنحلي كل واحد
 منها بما يليق به والجارية عند الام والجدة حتى تحيض لان بعد الاستفتاء يحتاج
 الى معرفة اداب النساء ومن الغزل والطبع والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ يحتاج
 الى التخصيص والحفظ والاب اقدر له وعن محمد انها عندها حتى تنسب كما عندها
 لان الجارية تترك عند اخوات او الخالات والعات حتى تنسب على رواية الفتوى
 واما على رواية الجامع الصغير تترك حتى تستغنى وبه يفتى لقضاء الزمان
 واختلفوا في جد الشهوة قبل تسع وقيل ثمان وقيل سبع وقيل ست ان كانت
 عميلة والا فلا وهل يجوز اخذ الولد عن امها قبل هذه المدة وهي مطلقة الاب
 ولم تنك نفسها الاجنبي حتى خزانة الحق الام اذا كانت تشرب الشراب وتخص
 مجلس الفسق بعد طلاق زوجها فان كان في حالة الرضاع لا يؤخذ منها الولد
 لان النفس لا يخل تربية الولد بالارضاع لكن اذا استغنى من اللبن يؤخذ منها

لان الولد يتخلق بالاخلاق المشقة انتقد من لها الحضانة من هؤلاء المذكورين لا
 تجبر عليها لاحتمال عجزها عن الحضانة الا ان لا يكون الولد ذ ومهرم مخبر عنه
 او لا ياخذ الولد ثدى القبر فحجبر بالاتفاق لثلا يفوت حق الولد اذا اجنبية
 لا شفقة لها عليه وقال خا هر زاد وابواليث والهند واني انها تجبر مطلقا
 لانها حق الولد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
 والارباب الامر وهو الوجوب قلنا لانم انه الوجوب بل للتدب بدليل قوله تعالى
 فان رضعنكم فاقوهن اجودهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقك الاجرة
 وبدليل قوله تعالى وان تقاسرتم فمترضع له اخرى حيث جعل الزوج حق الاستضاع
 شرط ان لا تقاسر الام ولو سلم انه الوجوب ولكنه مخفص بما اذا لم يرضع الصبي كمن
 امه او لم يوجد له ضمرا ونحو الوالد عن الاستيجار على ما مر جوابه واختلفوا
 في الصحيح والاختيار واختار صاحب الهداية عدم الخبر كما ذكره المحقق وصححه
 في التبيين وعليه الفتوى كما في الولو الجنية والواقعات وقال بعضهم الاولى
 الاثاء بقول الفقهاء التلوث وهل يستحق الاجر للارضاع فقالوا ان الام
 لو طلبت الاجر للارضاع في تكاح الاب او في غيره الرضوع لم تستحق الاجر لان
 الارضاع مستحق عليها ديانة وان لم يكن دينيا عليها لما تلوناه ككتمانها عند
 لاحوال المجن فاذا اقررت عليه بالاجر ظهر قدرتها فكان الفعل واجبا عليها
 فلا يستحق اخذ الاجر ولو طلبت بعد الفقة تستحق الطلب لزوال النكاح
 بالكلية فان طلبت اكثر من اجرة الاجنبية فلا يجبر الاب على اعطاء الولد
 الى امه بل هو مخير ان شاء اعطاه الاجنبية وان شاء اعطاه امه بما طلبت
 من الاجرة دفعا للمضرب عن اللب وان رضيت الاجنبية الارضاع بدون الام
 او بدون اجر المثل والام باجر المثل فالاب مخير ايضا لما ذكرناه واختلفوا في
 عنة البايين قيل يجوز استيجار الام في عنة البايين وهي مستحقة الطلب لا جبر
 وقيل لا لبقاء الفقة وهي من احكام النكاح ولو قالت الام بعد الفقة لا ار
 الا باجرة او بالاقول وقال الاب جدمرصة بلا اجر ليس لها منع الاب ولكن
 رضعه الظفر في بيت امه رعاية الطرفين وسيأتي تفصيله في نفقة الطفل
 فان لم تكن امرأة اى ان لم تكن الصغير والصغيرة امرأة من اهلها او وجب الاتماع
 من النساء اخذ الرجال واذا اختلفوا فيه فالحق للعصبات على ترتيبهم المعروف
 في الفرائض وقد تقدم بيانه وهذا لان الولاية بالقرب فاقربهم اقرب فهو اول
 وقال في فتح القدير واذا لم يكن للصغيرة عصبة تدفع الى الاخ لام ثم الى ولد ثم الى
 العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان هؤلاء ولاية عند ابي ح
 في النكاح ويدفع الذكر الى مولى العتاقة لانه اخر العصبات لكن لا تدفع صبية
 الى عصبة غير محرم كابن العم ومولى العتاقة ولا الى فاسق ما جنى اى من الخمار
 كالاخوة والاعمام صيانة الجارية وقدر زامن الفتنة وان اجتمعوا اى مستحقا
 لخصانة من الرجال في درجة كاخوة واعمام فاو رعم اولى ثم استثم اى بعد النساء
 في الورع ولاحق لامة وام ولد في الحضانة قبل اجبرها عنها بالاستفتاء الجدة المولى

ولأن حق الحضانة نفع ولاية ولا ولاية لها فكون الحضانة لمولاه ان كان الصغير ذقيا
وكنه لا يعرف بينه وبين امه ان كانا في ملكه للمنفق عن التفريق بينهما وان كان حرا
فالحضانة لا قربا للاحرار واذا اعتقا كان لها حق الحضانة في اولادهم الاحرار لانها
واولادها الاحرار وان ثبت الحق والمدة كالتقنة لوجود الرق فيها والكتابة لغير
بعلدها المولود في الكتابة لانه يصير دخلا في كتابتها تبعها لاجل خلاف المولود قبل الكتابة
كذا في الزبلي وادفع منه ما في الجرحان كان الصغير ذقيا فوله اخوة حرة كان ابو
او عبدا ولو اعتقت امه بعد وضعه فلا حق لها في حضانته انما الحق للمولود ايضا سواء
كانت منكوبة ابيه او فارقتها لانه مولوكه هذا اذا كان ذكرا والولد ذقيا وانما اذا كان حرا
فالحضانة لا قربا للاحرار ان كانت امه امة لا لمولاه ولا لمولاه الذي اعتقه وان
اعتقت كانت الحضانة لها انتى والذمية احق بولدها المسلم ما لم يخف عليه الف كفر
لان الحضانة تبني على الشفقة وهي اشفق عليه فيكون الدفع اليها انظر ما يعقل
الا ديان فاذا عقل ينزع عنها لاحتمال الضرر ولاحق المدة في الحضانة لانها تحبس
وتضرب فلا تنفر له ولا في دفعه اليها نظر فاذا سلمت وتابت يسلم الولد اليها
والذمية تمنع من ان تغذيه لحم الخنزير والجزر وان خيف ان تغذيه منها لم ينزع منها بل
تضم الى ناس من المسلمين كذا في فتح القدير والبحر وليس باليسا في قول من حتى يبلغ
حد الاستفتاء لان فيه ابطالا للاحق بالحضانة وضرر بالولد ولا للام الا الى وطنها
وقد تزوجها فيه ان لم يكن دار الحرب توضع المسئلة ان اثبت حق الحضانة للام
فاددت ان يخرج بالولد الى بلد آخر فلا يجوز ان يكون التكاح قائما بينهما او يكون
مطلقة رجعية او باين افعلى الاول كان للزوج منعها لان حق السكنى له بعد البتاء
مقتل المهر خصوصا بعد ما خرجت معه وكذلك الحال على الثاني لان المطلقة رجعية
عليها حكم المنكوسة وعلى الثالث انما ان تنقض عدتها ولا تنقض فان لم يسمع كان الزوج
منعها ايضا لان مقتضى البان ليس لها الزوج قبل انقضاء العدة وان انقضت عدتها
فلا يجوز من كون الولد التي تريد الخروج اليها بلدها التي وقع العقد فيها اولا فلي الاول
ليس بالاب منعها وان بعدت كالكوفة من الشام لحديث ابن ابي شيبة مرفوعا ومن
تاهل ببلد فهو منهم ولائهم التزم المقام فيها عرفا وشرعا فلا يمنع من الخروج اليها
الا ان يكون دار الحرب وهو مسلم او ذمي وان كانت هي حربية ولو كانا مسلمين
جاز لها الخروج مع الولد الى دار الحرب لانه لما عقد فيها فالظاهر انه يقيم فيها بغيره
اذا خرج بعدد وقد اعطاها المهر وجب عليها المتابعة او تابعت بلا وضوب وانما
ذات الزوجية لم يجب المتابعة فيعود الامر الى الاول ولو كانت الا ولاد غيبا بان
مثلا بالبصرة فولدت له اولادا فخرج الاب بهم الى الكوفة ثم طلقها في اقصاهم
ليردهم اليها فان اخرجهم باذنها ليس عليه ان يرجع بهم اليها ويقال لها انهم اقيم
فخذهم وان كان بغير اذنها فعليه ان يرجع بهم اليها ومن هنا علم ان مرد المص بالام
هو المطلقة باينا وقد انقضت عدتها لا مطلقا وعلى الثاني له منعها سواء كانت
مصرها وكنه لم يعقد فيه او عقد فيه وكنه ليس مصرها على اصح الروايتين الا ان
يخرج الى مصر فيسبح في لخرج الاب لمطالعة الولد ان مكنته ان يبيت في ليله او قرية

كذلك

كذلك وكان العقد في قرية لا تخرج كالاستقال من محلة الى محلة في بلدة واحدة وان كان
العقد في قرية بل في مصر فليس لها اخراجه الى القرية القريبة لئلا يتخلق الولد باخلا
اهل الشواد كذا في فتح القدير هذا فيما بين الاب والام اما لو كانت الام ماتت وصارت
الحضانة للجنة فاشاد اليه بقوله وليس ذلك اى المسافر والمزوج بالولد لغير الام
من الجرح وبغيرها لانه لم يكن بينهما عقد حتى تنتقل بسببه الى بلدها التي وقع العقد
فيها وكذا ام الولد اذا اعتقت لا تخرج من المص الذي فيه الغلام لما انزل الله
بين الاب وام الولد كذا في فتح القدير وان كان بين المصريين او القرين ما
يمكن الاب ان يطالع عليه ويبيت في منزله فلا بأس به اى بالمزوج بالولد لانه
بمنزلة النقلة من محلة الى محلة على ما ذكرناه وكذا اى لابس في النقلة من القرية الى المص
ان كان بينهما ما يمكن مطالعة الاب عليه ولان فيها نفع للولد من حيث انه يتخلق
باخلا في اهل المص بخلاف النقلة من المص الى القرية فان هرب منها عنها
وان كان بينهما ما يمكن مطالعة الاب على الولد ويبيت في منزله لان فيها ضرر
للولد حيث يتخلق باخلا في اهل الشواد الا ان تكون القرية وطنها ووقع العقد
فيها على ما في التبيين وقد ذكرناه ولاخراجه بالولد غلاما او جارية اى لاخراجه في
اختاره احد ابويه اذا بلغ السن الذي يكون الاب احق به كسبع مثلالا خلا لا
ولا يتوقف على اختيار الولد ذلك وقال الشافعي له الخيار بينهما اذا بلغ ذلك
السن ونحوه ايشا شاة لما اخرجه الاربعة عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام
خير غلاما بين ابيه وانه ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الذمة لخلية
بينه وبين اللب فلا يتحقق النظر وقد فتح ان الصمامة رضوان الله عليهم جميعا
لم يجبر والجواب عما رواه الشافعي ان النبي عليه السلام دعى الولد في ذلك الحديث
حيث قال اللهم اهد فوقي الولد ببركة دعائه عليه السلام لاختياره لا نظره
وهو الاب ويحتمل ان يكون ذلك الولد بالغا على ما في الهداية **باب النفقة**
في اللغة اسم بمعنى الاتفاق يقال اتفق الرجلان في كذا كذا في المصباح وفي الشريعة
ما ذكره في الخلاصة قال قال هشام سالت محمدا عن النفقة قال النفقة هي
الطعام والكسوة والسكنى انتى ونفقة الشخص على غيره يجب بالزوجية و
بالانساب وبالملك قدم الزوجية كونها اصل النسب يجب النفقة والكسوة
والسكنى والظاهر من هذا العطف عدم شمول النفقة لها ولكنها شاملة لها
لانها في المشربة هي الطعام والكسوة والسكنى على ما ذكرناه انفا فلا بد من
التاويل بان يقال انه من باب عطف الجزء على الكل او من باب عطف الكل
على العام للاهتمام بها او ان النفقة عنه تختص بالطعام على ما هو المتأب
لمعناه اللغوي للزوجة على زوجها ولو كان الزوج صغيرا بشرط ان يكون
الصغير مال والا فلا شيء على ابيه لها على ما في البحر مسلمة كانت الزوجة او
كافرة والاصل فيه قوله نعم لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حديث
حجة الوداع وطن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة

جزء الاحتباس وكل من كان محبوسا حتى مقصود لغيره كانت نفقته عليه كالتفاني
والمقتى والعامل في الصدقات ولا فضل في هذه الدلائل بين المسئلة والمكافرة
فإن قيل إن الرهن محبوس حتى مقصود للمرتين ولذا كان أحق به من سائر الغراء
مع أن نفقته على الرهن أصيب بأنه محبوس حتى الرهن أيضا وهو وفاء دينه
عند الهلاك مع كونه ملكا له ولم يذكر المحسن طريقا أيضا لانفقة إليها وهو نوعا
تمكن وتقليد فالتكليف متعين فيما إذا كان له طعام كثير وهو صاحب ما لم تكن
المرأة مقدرة وكفايتها فليس لها أن تطالبه بفرض النفقة وإن لم يكن هنالك
فإن رضيت أن تأكل معه فيها ونفقت وإن قاصمت في فرض النفقة يفرض لها بالمرت
وهو التملك كذا في البحر بقوله من غاية البين والذي ظهر من قوله وهو التملك أن
النفقة المفروضة تصير ملكا للمرأة بمجرد الفرض من غير حاجة إلى دفعها إليها لكنه
قال في البحر بعد هذا وظاهرهما في غاية البين أن النفقة المفروضة تصير ملكا للمرأة
إذا دفعها إليها فلها التصرف فيها من بيع وهبة وصدقة وإدخالها متى شاء ثم قال
أن المرأة تملك النفقة بفرض القاضى أو بدفع شيء إليها بالرضا وقال ويستفاد
هذا مما ذكر في الفقيه قال الزوج لها خذى هذه الدنيا من خمسة نفقاتك ولم يبين
الوقت فهو عليك لا إياها انتهى ووجه الاستفاد ظاهر والذي ظهر من قوله
واللزامة أنها لا تملك النفقة بمجرد الفرض بل تدفع إليها حيث قال أنها إذا
قاصمت بالنفقة وفرضها القاضى فالزوج هو الذي يلي الاتفاق عليها إلا إذا
بعد الفرض مطلقه في فرضتها القاضى عليه ويأمر بأن يعطيها ما ينفق على نفسها
نظرا إليها فإن أبي حنيفة ولا تسقط عنه النفقة وتؤمر هي بالاستدانة حتى يرجع
عليه أن ظهر له مال انتهى قالها لو ملكتها بمجرد الفرض لم يكن الزوج حقا انصرف
فيها بالاتفاق كذا في البحر كبيرة أو صغيرة تصليح أن توطأ لأن الصغيرة التي
لا تصليح أن توطأ لانفقة لها عليه سواء كانت في منزل الزوج أو في منزل أبي حتى نصير
إلى الحالة التي تليق الجماع لأن امتناع الوطء إنما هو لعنف فيها والاحتباس من الموجب
النفقة ما يكون وسيلة إلى مقصود مستحق بالنكاح وهو الجماع أو دعيه ولم يرد
لأن هذه لا تنقض للدواعي أيضا كونه غير مشبهة ونقص بالرفقاء والرفقاء ودفع
بأن الدواعي غير فائتة لا مكان التخيذ وغير هذا عندنا وقال الشافعي لها النفقة
وإن لم تصليح الوطء لأنها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة مملوك البين قلنا
أن المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن عوض واحد واختلفوا في صغيرة
لا تصليح للجماع ولكنها تصليح للخدمة قبل مجتبها النفقة وقيل لا وفي الحرمة والرفقاء
والرفقاء والمرضية التي لا يمكن وطئها ففي ظاهر الرواية تجب لها النفقة سواء
أصابها هذه العوارض بعد ما انتقلت إلى بيت الزوج أو قبل ذلك لأن لم تكن لها
نفسها عنه وعن أبي يوسف لانفقة للرفقاء والرفقاء وملك المرضية قبل أن
ينقلها الزوج إلى بيت نفسه وإن انتقلت إلى بيت الزوج من غير رضا الزوج
يرد لها الزوج إلى أهلها ولهن النفقة وكذا أورد الصغيرة أن لم تصليح للزينة
وعن محمد في الرفقاء مثل قول أبي يوسف إذا سلمت إليه نفسها لانه يومها لا احتباس

وهي جزاؤه فيرتب عليه نفقته كذا الزوج صغيرا أو كبيرا لا يقدر الجماع أو كبيرا أو صغيرا
لأن المانع كان من جملة كالحج والعمرة والنفقة لا يقدر أن الجماع فالمدكور
في الذخيرة أنه لا نفقة لها لأن المانع قد تحقق من جهتها ولا جرم لما في الزوج في
منزله أي من المانع الزوج أو لم يستلم حتى لها على استيفاء المهر من المهر أو لعدم
طلبه قال في فتح القدير إن يسلمها نفسها في منزلها ليس شرط الأربعة في ظاهر الرواية
بل لها النفقة من حين العقد الصحيح وإن لم تنقل من بيت أبيها إلى منزل زوجها
إذا لم يطلب الزوج انتقالها فإن طلبها فامتنعت حتى لها كرها لا تسقط النفقة
أيضا وإن كان لغير حتى في لا نفقة لها الشقون هاو قال بعض المتأخرين لانفقة لها
حتى تزول إلى منزل الزوج وهو دواية عن أبي حنيفة وأما ردها القدرى وليس القدرى
عليه وقول الأقطع الشيخ إلى نص في شرحه أن يسلمها نفسها بشرط الجماع منظور
فيه ثم قرره على وجه دفع الخلاف وهو أنه لا ينقلها إلى بيته ولم تمنع هي تجب
النفقة لأنها سلمت نفسها ولكنه رضي بطلان صحة حيث ترك النفقة فلا تسقط
حقها انتهى والأصل هو ما ذكر في خلاصة أن الفرقه متى كانت من جهة الزوج فلها
النفقة وإن كانت من جهة المرأة إن كانت تحتها فلها النفقة وإن كانت بمعية
فلا نفقة لها وإن كانت بمعية من جهة غيرها فلها النفقة وتفرع على هذا الأصل أن
الملا عن النفقة والسكنى والنفقة بالملع والابلا والودعة الزوج ومجامعة الزوج
أما استحقاق النفقة وكذا المرأة العتيقة إذا اختارت الفرقه وكذا أم الولد والمندوبة
إذا اعتقتا وهما عند زوج وقد بواها المولى أيضا واختاروا الفرقه وكذا الصغيرة
إذا أدركت فاختارت نفسها وكذا الفرقه لعدم الكفالة بعد الدخول لأن الفرقه
في بعضها من جهة الزوج وفي بعضها الحق الزوجية وأما إذا ارتدت المرأة وطاعت
ابن الزوج فلا نفقة لها لأن المعصية من جهتها بخلاف ما إذا جامعها ابن الزوج
مكرهه حيث لها النفقة لأن الفرقه صارت من جهة غيرها ولو غلب رجل فزوجت
أمراته باخره ظل بها الزوج الثاني فخص الزوج الأول وفرض بينهما وبين الثاني فلا
نفقة على الزوج الأول في عقد الثاني لأن الفرقه صارت من جانب المرأة لا أبيها
محبوسة للثاني فلو طلقها الأول في عقد الثاني لم تجب نفقة العقد على الزوج الأول
كونها محبوسة للثاني ولا على الثاني كون النكاح فاسدا وكل من كان كاحها
فاسدا أو وطئت شبهة فلا نفقة لها إلا في النكاح بغير شهود فأنهم أجمعوا أنها
يستحق النفقة على ما صرح به في الخلاصة ونقص من أي يقدر لها النفقة المطلق ولم يذكر
للتقدير من أين المانع في الاختيار والبرء غيرها من استيفاء النفقة عند التقدير لأن
لأن المقصود من النفقة الكفاية وذلك يختلف باختلاف الأوقات وطباع الناس
وأحوالهم والخص والعلاء وفي التقدير بمقدار معين أفراد بأحد ما قلنا في أن محمد
ذكر أن الزوج إن كان معسر فرض القاضى لها النفقة أربعة دواهم أصيب عنه بأنه
ليس بتقدير لازم بل إنما هو لما شاهد في زمانه فالذي يجب على القاضى في زماننا
اعتبار الكفاية المعروف فيجب على الزوج ما يكفيه من الطعام وكادام والرفق
لأن الخبر لا يؤكل عادة إلا بالادام والرفق لا يتم منه للنساء على ما في البحر وقال

في الاختيار وتقدر النفقة بمقدار الحاجة والرجحان في كل وقت ولا يقدر بالدينار
والدينارين كذا في قاضيان وقال في الخلاصة نقلا عن الاقضية يفرض الا دام اعلاه
اللم والاولى من الزيت والام في الدين وقال بعضهم انما يفرض الا دام اذا كان غير
ولا يفرض انما كذا وفي كذا نص في كذا الم لا يفرض الا دام خصوصا على اصل الدين في الدين
من ان الا دام ما يؤكل قبا واللم بكل وجه وفي الجني والنفقة هو الخبر واللم ودين
بالراس ودين القيراج ودين الماء وكذا من القاهة وعلى المعسر من الطعام خبر الشير
اذا كان ذلك طعام فقرائهم وعشر الساتين من الم وخمسة اساتين من النعم والالية
والاشي لها من القاهة انتهى ولا خلاف ان الم قال في دفع القيراج الم في الزوج في ذلك
الى عرفهم فاذا اداد القاضى فرض النفقة ينظر في مهر المهر وفيما يفتيها بحسب عرف
تلك البلاد وتقوى الاصناف بالدينار ثم يقدر بالدينار باعبار حالها على ما عليه
الفتوى لكل شهر وتسلم اليها لا تقدر القاهة بها كل ساعة وكل يوم وتقدر
لجميع المهر فقد رناه بالفتوى لانه الوسط وهو اقرب الاجال وفي الخلاصة طلبت من القاه
فرض النفقة لها على وجه فان كان الزوج صاحب مائة وطعام كثير لا يفرضها
ولا يفرضها بالعرف شهر شهر قال مشايخنا ذلك يختلف باختلاف حال الرجل
ان كان محترفا يفرض عليه النفقة يوما ليعمل لا يقدر على تحمل نفقة الشهر
بذوقه وان كان من التجار يفرض عليه شهر شهر وان كان من الدهاقين يفرض
سنة سنة ينظر الى ما كان ايسر ومن ماء الوضوء عليها ان كانت غنية تستاجر
من ينفق ولا تنقل بنفسها وان كانت فقيرة اقال في نفقة الزوج او يرفعها تنقل
بنفسها ومن ماء الا غنسان على الزوج غنية كانتا وفقيرة وفي كتاب زرين جلد
عليها ان ظهرت من الجنب وانما عشرة فان كانت اقل من عشرة في على الزوج وكذا
لو كانت الفسل من جنابة وعلم منه ان اجمع الحام على الزوج لانه مؤنة الفصل وذكر
في البحر عن الواقعات ان ماء وضوئها عليه غنية كانتا وفقيرة لانه لا بد لها من
اختصار كاشرب قال فظهر منه ضعف ما في الخلاصة واما اجرة القابلة ان استأجر
هي ضلتها واستأجرها الزوج فعليه وان حضرت القابلة من غير استئجار احد
فلما ان يقول على الزوج لانه مؤنة الجماع ولما ان يقول على المرأة كذا في القاه
ويقدر الكسوة سنة اشهر لانها تحتاج اليها في كل سنة اشهر باختلاف المهر
والبرء وقال في الخلاصة والبرائة ولم ين كر الحنف والا زاد في كسوة المرأة وذكرها
وكسوة الخادم وذلك في دارهم بحكم العرف وفي دارنا يفرض الا زاد والمكعب وما
تنام عليه وفي الفتاوى لا يجب عليه الملوذ والحق وفي الشرح لا يجب عليها
لانها منهية عن الخروج بخلاف خفق خادمها المطلب والصانعة ولا شأن عليه
وبفرض الكسوة في كل سنة اشهر الا ان تزوج وبني بها ولم يبعث الكسوة فلها الله
بها قبل معنى سنة اشهر وفي البحر نقلا عن الظهيرية قدر محمد الكسوة بدعين و
خارين ونفقة في كل سنة واختلفوا في تفسير النفقة قال بعضهم الملاءة التي تلبسها
المرأة عند الخروج وقال بعضهم هي غطاء الليل تلبسه في الليل وذكره دعين وخارن
اذا بهما صيفيا وشتويا ولم يذكر الشراويل في الصيف ولا بد منه في الشتاء وهذا

في عرفهم

في عرفهم انما في عرفنا فيجب الشراويل وثياب اخر كالجبة والفرش التي تنام عليه والحق
وما يدفع به اذ في المهر والبرء وتقدر راي كل من النفقة والكسوة بكفايتها لا بأس
ولا تقتير اشار به الى ما ذكرناه من انه ليس في النفقة قدر معين وكذا في الكسوة بل
المعتمد قدر الكفاية بحسب عرف كل بلدة وذلك يختلف باختلاف اوقات والطباع
والرخى والغلاء والا دام يقدر بقدر الكفاية ايضا والا اصل ههنا قوله عليه السلام
لامرأة ابى سفيان خذى من مال زوجك ما يكفيك ولولاك بالمعروف وتعتبر في ذلك
اي في تقدير النفقة والكسوة حالها وهو قول الخصاص وعليه الفتوى على ما في الهداية
وحواشيه وقدر وقوله على اربعة اقسام وآلية اشار بقوله في المهرين يعتبر
حال اليسار وفي المعسر حال الاعسار وفي المختلفين اي الزوج معسر والزوجة
موسرة او بالعكس بين ذلك اي فوق نفقة الاعسار ودون نفقة اليسار وقيل
وهو ظاهر الرواية واختاره الكرخي وذهب اليه جمع كثير من المشايخ وهو قول الشافعي
يعتبر حاله فقط لقوله نفق لي نفق ذ وسعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق
مما اتاه الله نفق اعتبر حال الرجال في المائتين جميعا ووجه الخصاص ما روينا من
امرات ابى سفيان حيث اعتبر فيه حالها واعتبار حال الزوج مستفاد من الآية فوجب
اعتبار حالها معا جمعا للدليلين وذكر في المبسوط ان كل جواب عرف في النفقة من
اعتبار حاله او حالها فهو الجواب بعينه في الكسوة ايضا اذ المعنى لا يختلف وقد عارض
فيه النشأان ايضا لان قوله نفق على الموسر قهر وعلى المقر قهر المراد به الكسوة
وصدق امرأة ابى سفيان عام فيها فقارضا فصر الى الجمع والقول له في اعساره في
حق النفقة لانه منكر حين ادعت المرأة عليه اليسار والبينة لها اي على يساره لانها
مدعية قال في الخلاصة ولو اقاما البينة فالبينة يثبتها انه موسر وانشأ شيخا كاسو
خواهر زاده ان القول لها في انه قادر وبعض المتأخرين قالوا بنظر الى زيه الا في حق
المولية والفقهاء لان اكثرهم يلبيسون احسن الثياب ولكن بيوتهم خال عن الطعام
واللباس كذا في البرازية وفيها ايضا وان لم يكن لها بينة على يساره وطلبت من القاضي
ان يسأل عن جيرة لا يجب عليه السؤال وان سال كان حسنا وان سال فاخبره
عمر لان يساره يثبت اليسار بخلاف سائر الديون حيث لا يثبت اليسار بالاخبار
فان قالوا سمعناه بانه موسر وبلغنا ذلك لا يقبله القاضي قال في قاضيان ولو
اختلفا الزوجان بعد فرض النفقة في مقدار المفروض او فيما معنى من الزمان بعد فرض
القاضي كان القول قول الزوج لانه ينكر الزيادة والبينة بينة المرأة لانها ثبت الزيادة
انتهى وقدر من عليه اي على الزوج نفقة خادم لو موسر اما الزوج نفقته فلا بد كفايتها
واجب عليه والخادم من تمام كفايتها اذ لا بد لها منه واقا كونه واحدا فقوله في
دعته وعند ابى يوسف نفقة خادمين لانها تحتاج الى صومها لمصالح الداخل
والى آخر لمصالح الخارج وكل ان الواحد يقوم بالامر في فلا ضرورة الى اثنين ولانه
لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا عن الخادم فكذا اذا قام الواحد مقام نفسه ثم
قالوا ان الزوج الموسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو
اذا في الكفاية يعني ينقص نفقة الخادم عن نفقة المرأة لكن في حق الا دام ودون الخبز

على ما في العناية وقد مر ان اعلى الاموال المملوكة والمملوك باليسار ههنا
نصاب حومان الصدقة لانصاب وجوب الزكوات على ما في العناية ثم اختلفوا في هذا
الخادم فمنهم من قال هو المملوك لها حتى لو كانت حرة او لم تكن مملوكة لها لا يستحق النفقة
لان استحقاقها نفقة الخادم انما هو باعتبار ملك الخادم فاذا لم يكن لها خادم
لا يستوجبها كالنفاضة اذا لم يكن له خادم لا يستحق كعناية الخادم في بيت المال وهذا
جواب ظاهر الرواية ومنهم من قال كل من يخدمها حرة كانت او مملوكة لها او يفرقها يستحق
لان الصلة هو الخدمة وقد وجد في الخدمة عن الفتاوى الصغرى المنكوسة اذا كان
امة لا يستحق نفقة الخادم ونفقة الخادم لمنزلة شراف ولو قال الزوج لامرأته
لا انفق على احد من ذمك ولكن اعطيك خادما من ذمى وابنت المرأة لم يكن الزوج ذلك
ويجوز على نفقة خادم من ذم المرأة ولو قال لها انا اخذتك من ذم ابى يوسف لا يثبت
منه ويثبت بغيره ولو كان الزوج معسرا لا تكلمه نفقة الخادم في الامم مع احتراز عما قاله
محمد ان الزوج اذا كان معسرا وكان لها خادم يجب عليه نفقته لانه اذا كان لها
خادم فهذه المرأة لم تكلف بخدمة نفسها فيجب عليه النفقة كما لو كان موسرا ووجه
الاصح وهو ظاهر الرواية انما يجب تكليف بخدمة نفسها وانما الخادم زيادة التمس
فلا يلزمه الا حالة اليسار لان المعسر انما يلزمه اداء الكفاية فقط ولو فرضت النفقة
بيسار ثم ايسر فما صحت المرأة تتم لها نفقة اليسار لان النفقة يختلف بحسب
اليسار ولا عسار وما قضى به تقدير نفقة لم يجب فاذا تبدل حاله المطالبة
بتمام حقها وبالعكس يلزم نفقة العسار لما ذكرناه ولا نفقة لما شرع خرجت من
بيته فتدبر لانها لو نشئت عن التمكن في بيت زوجها لا يسقط نفقتها للقدرة
عليها بغير حق لانها لو خرجت من بيته بحقها كطلب المجل من مهرها لا يكون
ناشئة فلها النفقة وقال في قاضيان الناشئة هي التي خرجت من منزل الزوج
بغير اذنه بغير حق فان كانت لم تسلم نفسها ومنعت نفسها لاستيفاء المهران
كان المهر مؤثرا او وهبت مهرها ثم منعت نفسها كانت ناشئة وان كانت ملك
نفسها ثم منعت لاستيفاء المهر لم يكن ناشئة في حق الزوج وقال صاحباه تكون
ناشئة ولو كان الزوج ساكتا معها في منزلها فتعت زوجها عن الدخول عليها كانت
ناشئة الا اذا سفت ليحوطها الى منزله او يكره لها منزلا في لا يكون ناشئة ولو كانت
مقيمة في منزله ولم تكن من الوطى لا يكون ناشئة فظهر منه انها قد يكون ناشئة
بمنعه عن الدخول في بيتها قال الفقيه ابو العيث في خزانة الفقه عشر من النساء
لا نفقة لهن الصغيرة التي لا تحمل الجماع والناشئة اذا لم يكن لها عليه جهته اذا
اعتصبها ظالم فذهب بها والمحبوسة في دين والمسافرة بحج اذا لم يكن معها
زوجها والامة اذا لم يبوئها مولاهما والمنكوسة نكاحا قاسدا والمرتدة
المتوفى عنها زوجها والمرأة اذا قبلت ابن زوجها او اباه بشهوة وفي الثلاث
ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها اختلفوا هل فيما اذا كانت حاملا قال بعضهم
نفقتها في جميع المال وقال بعضهم لا نفقة لها في مال الزوج وهو الصحيح
انتهى وفيها ايضا ان قال الزوج هي ناشئة فلا نفقة على فان شهد وانتهى

اوفاها

397
اوفاها المجل وهو لم يكن في بيت الزوج سقط النفقة ولو شهد وانتهى ليست في
طاعة الزوج الجماع لا تقبل لانها لا تحمل انها تكون في بيته ولا تكون في طاعته واذا
كانت كذلك يجب عليه النفقة ومحبوسة بدين لان قوات الاحتماس من قبلها
بالمطالبة ولو لم يكن منها بان كانت فقيرة فليس منه ايضا فلا نفقة لها اصلا
وذكر الكرخي انها اذا حبست قبل التقله فان كانت تقدر ان تحل بينها وبينه
في الحبس فلها النفقة وان كانت لا تقدر فلا نفقة لها ولو حبست بعد التقله
لم ينطل نفقتها لان المنع بعارض الزوال وهو غير مضاف اليها فلا يؤثر في استحقاقها
حقها كالحبس والنفاض وذكر القدرى ان ما ذكره الكرخي محمول على ما اذا
كانت لا تقدر على قضاءه اما اذا كانت تقدر فلم تقض حتى حبست فلا نفقة لها
لانها هي التي حبست نفسها وهذا التفصيل رواية ابى يوسف ورواية محمد في
الجماع الكبير انها لا تستحق النفقة مطلقا من غير فصل والفتوى عليه في المدة
وفتح القدير وعلموه بان النفقة عليه عوض عن احتباسها غير انه اذا قامت
الاحتباس لعين من جهته جعل باقيا تقديره فيجب مع قواته فاذا كان لا لعين من جهته
لم يكن تقديره قائما ففان حقيقة وحكما وهو الموجب للسقوط واذا حبس
الزوج لحق او لظلم فلها النفقة كما اذا هرب لعدم المانع من جهتها ومريضة
لم تنف في منزل زوجها لقوات الاحتباس المقصود من جهتها وقال في النخبة لو
مرضت في منزلها فلها النفقة ان لم تمنع نفسها من الزوج بغير حق ومفسدة كرها
لقوات الاحتباس لعين من جهتها وعن ابى يوسف انها تستحق النفقة والفتوى على
انها لا تستحق على ما في الهداية لان قوات الاحتباس ليس منه حتى يجعل باقيا تقديره
وصغيرة لم يوطأ لما ذكرناه من قبل وحاجة لامه وان كانت معها محرما لها
ذكرناه انما وعن ابى يوسف ان لها النفقة لان اقامة الغرض عذر ولكن يجب
نفقة الحضرة والشغل لانها هي المستحقة عليه كما لو حجت مع زوجها ولو حجت
مع امي مع الزوج فلها نفقة الحضرة لا السفر بالاجماع على ما في التبيين ولا الكراه لان
المستحق عليه هي نفقة الحضرة لا غير ولو مرضت في منزلها فلها النفقة والقياس
ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لقوات الاحتباس لا ستمتع وجه
الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها ويحفظ البيت والمانع
بعارض فاشبه الحبس وعن ابى يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة
لتحق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لعدم صحة التسليم لا كما لا نفقة لها
لو مرضت في بيتها ثم رقت في بيت زوجها مريضة لان المانع تحقيق من جهتها
قبل الزفاف في منزله ولكنه قال في الاختيار اذا جاءت الى منزل زوجها مريضة
فلها النفقة ولا يفرق بينها وبينه اي يجوز الزوج عن النفقة ولا لعدم ايضاه
حقها لكونه غائبا ولو كان موسرا فلو فاشا في فيها لان الواجب له اسالك
المعروف وقوفات ذلك بالعين او بعدم الا يفاء فقيد الشرح بالاحسان
كما في الحب والعنة ولنا قوله نعم وان كان ذو عسر فظفر الى العسرة ولا
في التفرقة ابطال حق الزوج بالنكبة وفي عدمه مع تجوز الامر بالاستدانة كاخبر

حقها لا ابطالها وابتاخرهون من الابطال بخلاف الحب والحنه فان الحق بالكتاب قد فات بها وتوهم المرأة بعد ما فرض لها النفقة بالاستدانة بان يقول لها القاضي استدني عليه الطعام واختلفوا في تفسير الاستدانة ففي الخلاصة انها الشراء بالثمن ليقضي الثمن من مال الزوج وفي البحر نقلا عن المجتبى انها الاستدانة ليجل كى المرأة غريمها عليه اى على الزوج واما الواستدانت بغير امر القاضي بعد الفرض فليس لها احواله الفرع على الزوج بل الفرع ليعا لها بتمن الطعام ثم هي ترجع على الزوج ولو استدانت بغير الفرض والامر من القاضي لا ترجع عليه شئ على ما في النفقة وهل يلزم الاستدانة في نفقة الصغير ايضا في حق الرجوع على الاب فيه تفصيل شيئا ان شاء الله ثم اختلفوا في فائده الامر بالاستدانة ههنا بعد الفرض مثل هي اثبات حق للمرأة لانها لو لم تؤمر بالاستدانة بعد الفرض اما ان تموت هي جوعا او يموت هو فيسقط نفقتها فيضيع حقها وقيل فائده ان يرجع الفرع على الزوج لا ما ذكر لان حق الرجوع على الزوج ثابت بمجرد فرض القاضي سواء اكلت من مال نفسها او استدانت بالمرافعة او بغير امر ذكره في قاضيهان حيث قال وان فرض لها القاضي اوصالت زوجها من النفقة على شئ معلوم كل شهر فلم يتفق عليها حتى انقضت من مال نفسها او استدانت رجعت بذلك على الزوج امرها القاضي بالاستدانة اول ما مر ثم قال في موضع آخر ولو فرض القاضي لها النفقة ولم يامرها بالاستدانة فاستدانت اوصالت زوجها من النفقة كل شهر على شئ معلوم فاستدانت اول ما يستدنان كان لها ان ترجع على الزوج بما فرض لها القاضي مادام احيين واذا مات اصدحا لم يكن لها ان ترجع في تركه الميت انتهى وقيل فائده ان تقدر المرأة احواله الفرع على الزوج وان لم ير من الزوج وبره وليس لها ذلك وهو الظاهر من كلام المص واضارده العنودى في البحر ثم لا بد للملحة من استدانت ان تصرح بانى استدنت على وجهى وتؤدى ذلك والا فيجوز الاستدانة لا يتحقق الاستدانة ولو امرها القاضي فلا يمكن الرجوع والاحالة عليه كذا في البحر وهل يلزمها تخرج شرط الرجوع عليه او لا يلزم ففي البحر ظاهر المتن والشرح ان المرأة ترجع بالنفقة المفروضة عليه سواء شرط الرجوع لها او لا ثم استشكل عليه بما في الحاشية والظهيرية القاضي اذا فرض للمرأة النفقة فقال الزوج استقرضى كل شهر كذا وانفق على نفسك فضعلت ليس لها على الزوج الا ان يقول وترجعين بذلك على انتى واجاب نفسه عنه بان المراد بما في الحاشية والظهيرية انها لا ترجع بدون شرط الرجوع بما استقرضت زيادة على المفروضة وانما ترجع بما فرض لها وقال في الاختيار المرأة المعسرة اذا كان زوجها معسرا او لها ابن من غير موسر او اخ فنفقتها على زوجها ويؤمر الابن او الاخ بالانفاق عليها ويرجع على زوجها اذا اليسر ويحبس الابن والاخ اذا امتنع لان هذا من المعروف فانتى فظهر من هذا ان الامر بالاستدانة فاما اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة ايضا ولم تكن لها من يجب عليه نفقتها لولا الزوج من الابن او الاخ والا فيؤمر بها من يجب عليه النفقة وعلى هذا لو كان المعسر اولاد معسرين ولم يقدر على انفاقهم يجب نفقتهم على من يجب عليه لولا الاب كالام والاخ والتم ثم يرجع على الاب اذا اليسر بخلاف نفقة اولاده الكبار حيث لا يرجع به على الابن

398 ولو كان للزوج دين على المرأة وطلبت هي النفقة المستدانة فهل تقع المقاصة بدين النفقة بلا رضاء الزوج ففي البرازية لا تقع المقاصة بينهما بلا رضاء الزوج بخلاف سائر الديون لان دين النفقة اضيق ضاركا بخلاف الجنس فاشبه ما اذا كان احد الطرفين جديدا والاخر زينا لا يقع التقاض بلا تراخ ولا يجب نفقة مرق مصت ولم تصل اليها اما البهر او نفقته او غيبته الا ان يكون القاضي قضى بها اى بالنفقة ولو اختلفا فيها معنى من المرق من وقت القضاء القول وحق الزوج والمينة يتشبه كذا في الخلاصة او تراخيا على مقدارها المعلوم لكل شهر او سنة في قضى لها نفقة ما مضى لانها صلة ليس بعوض عندنا فلا يملك الابا البتضا وما يقوم مقامه من القضاء او الرضاء كرزق القاضي والمفتى في بيت المال وقال الشافعى قصير يتابعه بلا قضاء ولا رضاء لانها عوض عن الملك كالمهر قلنا لو كان عوضا لوجب جملة واحدة كالمهر وثنى المبيع ولا تملك البضعة معوض من المهر فلا يهون باخر كذا يجمع العوضات على معوض واحد فان قيل يجوز ان يكون عوضا عن الاستمتاع دون البضعة قلنا الاستمتاع بها بعد العقد الصحيح وقصد ملكه والشخص لا يجب عليه عوض ملكه فان قيل لو كانت صلة لما وجبت على المكاتب اجيب بانها صلة من وجه دون وجه وما هذا شأنه تجب على المكاتب بالخراج وهذا لان النفقة من حيث انها لاستيفاء حقها منها من الاستمتاع بها وقضاء الشهوة واصلاح امر المعيشة والاستيناس بكونه عوضا من هذه المعيشة تجب على المكاتب ومن حيث انها لا قامة حق الشرع وامور مشتركة بينهما كاعفاف كل الاخر وتحميم من الخفاسد وحفظ النسب وتحصيل الولد يكون صلة من هذه المعيشة كرزق القاضي والمفتى فلا تملك الابا البتضا او بالقبض او بالقبض او الرضاء والمراد بالرضاء ههنا اصلاحيها على قدر معين للنفقة وراهم او غيرها على ما مر في البحر والمراد بالقبض هو الحكم بطريق الجبر على ما هو الظاهر من عطف الرضاء عليه واعلم ان النفقة لا يصير دين عليه الابا البتضا او الرضاء ثم كل منهما قد تغير باختلاف الازمنة والاحوال بناء على ان الواجب هو قدر الكفاية للزوجة لا ما يتعلق به القضاء او الرضاء ومطلعا حتى لو قضى واصطلم على زيد من قدر الكفاية فالزيادة ساقطة ولو قضى واصطلم على النقص من الكفاية طلب الكفاية والقضاء والصلح انما يؤثران في عدم سقوط اصل النفقة فقط لا في ايجاب الزاد عليها ولا في اسقاط قدر الكفاية قال في البحر نقلا عن الظهيرية ان القاضي اذا فرض للمرأة النفقة فعلا الطعام او ارضى فان القاضي يفي ذلك الحكم ثم قال نقلا عنها ايضا اذا صالح الرجل امراته عن نفقة كل شهر على مائة درهم والزوج محتاج لم يلزمه الا نفقة مثلها واذا صالحها على ان توكل شهر جاز ولها ان تنقضي ان لم يكفها ثم ذكر عن الذخيرة ان القاضي اذا فرض لها ما لا يكفيها فلها ان يرجع عن ذلك لانه ظهر خطا القاضي حيث قضى بما لا يكفيها فعليه ان يدارك الخطا بالقضاء لها بما يكفيها وكذا اذا قضى على الزوج زيادة على ما يكفيها فله ان يتسرع عن الزيادة وفي الخلاصة والبرازية ولو قضى القاضي نفقة المعسر ثم اليسر فخاصته فعليه نفقة المعسر ولو صالحته على اكثر في النفقة والكسوة ان كان هذا ما يتقربان الناس في مثله جاز وان كان

قد رما لا يتغافل الناس بالزيادة مردودة ويلزمه نفقة مثلها ولا يبطل القضاء
وتبطل الزيادة واذا قضى بالاقول من الدرهم لخص الطعام فخلوها ان هذا الزيادة
واذا اصلحته على اقل مما يكفيها لها ان ترجع عن ذلك وكذا اذا فرض على الزوج زيادة
له ان يمنع ثم قال لا يخلو عن الاضحية ان كان الصلح قبل ان يصير النفقة ديناً عليه
بعض مئة او بقضاء او برضا وصلى ذلك المثل تقدير النفقة كما لمطعم ما يكون
ذلك الصلح بتقدير النفقة لامعاوضة حتى يجوز الزيادة على ذلك المثل اذا غلا
السعر ولا يكفيها ويجوز النقصا عنه ايضا اذا رخص السعر وان كان ذلك المثل
مما لا يصلح تقديرها كالعبء والشوب والذات يكون معاوضة لا تقدير لها
حتى لا يجوز الزيادة عليه والنقصا عنه هذا قبل القضاء والرضا وان كان
بعد القضاء والرضا لكن قبل مضي المدة ان كان الصلح بما يمكن ان يجعل تقدير
النفقة بان فرض القاضي عليه كل شهر ثلثة دراهم فيقبل معنى الشهر اصطلي
على ثلثة محائيم دقيق كان الثاني تقدير النفقة لامعاوضة ويكون ناسي الاول
ومنه علم ان الصلح اللاحق يبطل القضاء السابق وكذا الصلح السابق وان كان الصلح
بما لا يصلح تقدير النفقة كالصلح على غير المطعم من المكيل والموزون وغيره كالعبد
وغوه لا يبطل وكذا قبل القضاء وان كان الصلح بعد مضي المدة وبعد القضاء او الرضا
على دين آخر سوى ما كان يصلح تقديره او لا وتفرقا بلا قبض فالصلح باطل انتهى ووضح منه
ما ذكره في البحر من النجوع اذا صلحت المرأة زوجها من نفقتها على ثلثة دراهم كل شهر
فهو جائز وكان ذلك تقدير نفقتها ولا صلح ههنا ان الصلح بينهما متى حصل شيء
يجوز القاضي ان يفرضه في نفقتها بما لا يصلح تقدير النفقة لامعاوضة سواء كان
قبل القضاء والرضا او بعد احدها واذا وقع الصلح على شيء لا يجوز للقاضي ان يفرضه
على الزوج في نفقتها بحال كالشوب والعبء ينظر ان كان الصلح بينهما قبل القضاء
والرضا على كل شيء لكل شهر يكون تقديره وان كان بعد احدها يكون معاوضة
وتنزع كونه تقديره جواز الزيادة عليه والنقصا عنه وثمة كونه معاوضة عدم جواز
الزيادة عليه ولا النقصا عنه فاذا صلحها على دراهم كل شهر ثم قالت لا اكفي
زيدت عليه ولو قال الزوج لا اطيقه ينقص عنه بعد حصول علم القاضي بعدم قدرته
على ذلك المقدار فان لم يرض شيء من الشهر حتى لو صلحها من هذه الدراهم على شيء
يجوز للقاضي ان يفرضه للنفقة كما اذا اصطلي عن تلك الدراهم على ثلثة محائيم
دقيق بعينه او غير بعينه فهو تقدير النفقة وان كان لا يجوز للقاضي ان يفرضه
للفنقة كالشوب والعبء فهو معاوضة وان معنى الشهر وصارت الدراهم ديناً
ثم صلحها على دقيق بعينه لا يجوز لانه افتراق بين دينين لان يقبض الدقيق
في المجلس وهذا كما اذا كان لرجل على اخر ثلثة دراهم مثله فصالحه من الدراهم على ثلثة
محائيم دقيق بعينه لا يجوز الصلح لان الصلح فيه معاوضة لوجوب الدين قبل الصلح
فكان بيع دين بدين فلا يجوز الا ان يدفع الدقيق في المجلس ولو صلحها من نفقة
سنة على شوب جائز فان استحق الشوب فان وقع الصلح عليه بعد الفرض والرضا
فانها ترجع بما فرض لها او تراصيا عليه لان اخذها الشوب شراء وقد انقضى بالانقضاء

فرد دينها وان كان قبل الفرض والرضا رجعت بعينه الشوب وفي الخلاصة والبيان
ان فرض القاضي لها الكسوة لسنة اشهر فخرقت قبل مضي ستة اشهر ان يستلها
معنا ما يعلم ان ذلك الشوب لم يكفيها فيجوز لها الكسوة لانه يبين خطاه في التقدير
وان فخرقت في استلها لا يفرض اخرى لانه لم يبين خطاه ولو ماتت مديرتها
او طلقت بعد القضاء ظرف للفعلين او التراخي على مقدار معلوم قبل قبضها
ظرف للفعلين ايضا سقطت المعقضية بها او المرضية بالموت والطلاق لانها
صلة عندنا والصلوات تسقط بالموت والطلاق قبل القبض كالحبة والمية والجزية
ثم ان يكون استدانته بامر قاض واعلم انه لا خلاف في سقوط النفقة المفروضة
بالقضاء او التراخي بالموت والطلاق قبل الاستدانة واقا بعد الاستدانة فقد
اختلفوا فيه فقال الخصاف انها تسقط سواء استدانته بامر القاضي او غيرهم و
الطلاق الهدياة واكثر ذميا عوم وقال الحاكم الشهيد ان استدانته بامر القاضي
لا يسقط وكذا لا يسقط وهو الصحيح على ما في النخبة والبيان لان استدانته بامر
القاضي بمنزلة استدانته الزوج بنفسه لعموم ولاية القاضي وهي لا تسقط بموت
احدهما فكذلك هذا ولان هذه النفقة لها شبهة الصلة وشبهة الديون فان لمرها
القاضي بالاستدانة لا تسقط كما في الديون وان لم يامر بها سقطت كسائر الصلوات
علمه بالمدليلين ولهذا اختاره المص وقال في الخلاصة النفقة المستدانة هل تسقط
بالموت فيه روايتان ولم يقيده بالاستدانة بالامر ثم قال وقال في المحيط انها تسقط
عندنا خلافا للشافعي وقال في قاضيه ان النفقة المستدانة بعد الفرض بامر
القاضي لا تسقط بموت صاحبه على خلاف ما في المحيط فلم ان فيه روايتين واختلفوا
ايضا في سقوطها بالطلاق قبل القبض قبل تسقط مطلقا وهو الحق على ما علمت
الشعبي والخصاف وقيل ان استدانته بامر القاضي تسقط وان بامر لا تسقط وهو
الصحيح على ما في كمال الدراية والرضية وفتح القدير وهو بحثنا راصم وذكر الباقي ان على قول
محمد تسقط ولا رواية فيه عن ابي يوسف ثم اظهر من كلامهم ان لافرق بين الطلاق
الرجعي والباين في الاستدانة حتى عطفوا باين على الطلاق في قاضيه ان نقلا عن القاضي
حيث قال تسقط بموته وتسقط اذا طلقها او باينها لكن في سقوطها بالرجوع محبت
لانهم اتفقوا على ان الزوج يجلس في النفقة المفروضة اذا امتنع من دفعها طوكا
تسقط بالرجعي لطلبها فيسقط ثم يراجعها وفي المنع والفتوى انها لا تسقط في الرجعي
كيلا يتخذ الناس ذريعة وقال في البحر ان القول بسقوط المستدانة بالطلاق ولو
باين ضعيف لا مود الاول ما ذكرناه الثاني انهم صرحوا بجواز اخذ الكفيل بالنفقة
المفروضة بقدر المدة التي فرضتها القاضي مع ان الكفالة لا تنفع الا بدين صحيح
والدين الصحيح لا تسقط الا بالاداء والبراء فلو كان دين النفقة يسقط بالطلاق
لم يكن صحيحا فلم تنفع الكفالة ولا يضربا سقوطه بموت احدهما لانه لعاديات
اصله صلة والثلاثة تسقط بالموت قبل القبض الثالث ما صرحوا به ان الطلاق
على مال لا يسقط شيئا من حقوق النكاح والنفقة من حقوق النكاح والتمام
ان دين النفقة المفروضة المستدانة دين صحيح نصح عنه الكفالة ولا تسقط الا

بالأطعام واللباس ما دام حيتين وإن مات أحدهما سقط بالموت كونه صلة فلذلك
الكفالة والبراء عنها أمّا الكفالة فقال في الخلاصة امرأة قالت زوجي يريد أن
يعيش عني وطلبت كنفلا بالنفقة قال بوج ليس لها ذلك وقال أبو يوسف أخذ كنفلا
بنفقة شهر واحد احتسنا وعليه القنوي فلو علم أنه يمكث في السفر أكثر من شهر أخذ
الكفيل أكثر من شهر عند أبي يوسف وعنه أيضا لو كفل بنفقة ما عاشت أو كل شهر
وبقي النكاح بينهما صح وقال أبو جعفر يصح على شهر واحد ولو ضمن لها نفقة سنة
وإن لم تكن واجبة ولو طلقها زوجها رجعتا أو بآبائها يؤخذ من كفل بنفقة عدة كل
شهر لأن العتق من أحكام النكاح كذا في البرزانية وأمّا البراء عنها ففي الخلاصة
أمرأة أبرأت زوجها من النفقة إن لم يكن مفروضة لا تصح وإن فرض القاضي صح
البراء عن نفقة شهر وكذا لو قالت أبرأتك عن نفقة سنة لا يبرأ إلا عن نفقة الشهر
الأول كما لو أبرأت كل شهر بكذا ثم أبرأت عن الأجر صح عن الشهر الأول ولو أبرأت عما خفي
صح لو أدعت المرأة عدم وصول النفقة والكسوة المقررة في من مديرة القول لها
لأن الأصل بقاءها وذمتها كالمدينين إذا ادعى دفع الدين وانكر الدين كذا في الكشاه
ولو عجل لها النفقة أو الكسوة لمدة ثم مات أحداهما قبل تمامها فلا يرجع إلى
بنفقة أيام خاليه عن الزوجية هذا عندنا خلافا لما ذهب إليه حيث قال يسترد نفقة
تلك الأيام بمنها إن بقيت وقيمتها إن استهلكته وأمّا إن هلكت فلا يسترد بل خلافا
وعنه نفقة شهر تسترد لا أكثر على ما في المحيط وفي الخلاصة والقنوي على قول أبي جعفر
وأبي يوسف هما أنها صلة وقد اتصل بها العتق فلا يرجع في الصلوات بعد كونه
لأنها حكمها كما في الحبلة وله أنها استجملت عوضا عما تستحقه بالاحتساب
وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدر كذا في القاضي والمفتي ولذا
تزوج العبد بالاذن من مولاه قيد بالاذن لأنه لو تزوج بغيره لاذن لم يصح النكاح
فلا نفقة لها ولا مهر ولو دخل بها لا يباع في المهر لأن وجوب المهر لم يظهر في حق
المولى كونه محجورا عليه وإنما يبطل بالنكاح بعد العتق ولو مات بعد النكاح الصحيح
والفرق سقطت النفقة والمهر ولا يبطل المولى بشيء لقوات محل الاستيفاء
ولو كان العبد مديرا أو مكاتبًا قلها النفقة أيضا إلا أنها يؤذيها من كسبها
ولا يتابعان بها إلا أن يحسن المكاتب فإنه يباع بعد العتق فنفقتها عليه فإذا اجتمع عليه
من النفقة ما يجزى عن الأداة والمولى لم يفده ببيع فيه لأنه مدين في ذمته لوجود
سببه أعني العقد الصحيح وقد ظهر وجوبه في حق المولى بآذنه فينتقل ملكه وهو
رقبة العبد كدين التجارة في العبد التاجر المأذون والمولى إن يفدي لآن حقا
في النفقة لا في عين الرقبة لكن لو مات العبد سقطت لما ذكرناه وكذا إذا قتل
في الصحيح وقال الكرخي لا يسقط بل ينتقل إلى القيمة وجه الصحيح أنها صلة تبطل
بالموت على ما مر مرة بعد أخرى فلو اجتمع عليه نفقة أخرى بعد ما بيع مرة ببيع ثانيا
أيضا وكذا ثالثا إلى ما لا يتناهى صورته عند تزوج امرأة بالذن المولى ففرض القاضي
النفقة عليه فاجتمع عليه الف درهم فبيع بمخمساته وهي قيمته والمشتري علم أن عليه
دين النفقة يباع مرة أخرى كذا قاله صدر الشريعة ونقيبته في التجربة أمّا يباع

مرة أخرى لما يجتمع من النفقة عند المشتري لا لبقية النفقة الماضية عند البائع
فإنه لو بيع مرة في النفقة المجتمعة فلم يبق بطلها فاشترى من هو عالم به فإنه لا يباع مرة أخرى
لبقية النفقة الماضية كما في المهر فإنه إذا بيع في المهر مرة لا يباع مرة أخرى وإن عجز
من ذلك المهر وإنما قال من هو عالم به لأنه إذا لم يعلم المشتري ذلك لا يظهر الدين في
حقه بل يكون له خيار العيب على ما في فتح القدير ولا يباع في دين غيرها أي عجز من دفعة
الزوجة امرأة فإن أو في الغراء فيها ولا يطل ب بعد العتق والفرق بينهما أن دين
النفقة يتجدد في كل زمان فيكون آخره دائما بعد البيع بخلاف ما زاد الدين لأنها تنجم
في جميع الأزمان ولما فرغ من بيان النفقة والكسوة شرع في بيان السكنى فقال
وعلى الزوج أن يسكنها في بيت لعقوله تنسك من حيث سكنتم حال عن أهله
وأهلها ولو وصلية ولأن من غيرها الأبرضاها لأنه لما وجب عليه السكنى لما تكوناه
حقا لها ليس له أن يشرك غيرها فيه لقصرها به فإنها لا تأسر على مساعها وبقيها
ذلك من العاشرة مع زوجها إلا أن يختار ذلك لأنها رضيت باسقاط حقها
وفي شرح النفاية عن الملقط كره الوطئ في بيت فيه نائم أو مغمى عليه أو صبي عاقل
للجماع وأمّا الصغير الذي لا يفهم الجماع لا يمنع من أسكانه معها على ما في فتح القدير
وفي كراهية البرزانية لا بأس بأن يجامع زوجته وأخته بحضرة النائيين إذا كانا
لا يعلون به وإن علوا يكره ويكفيها بيت مفرد إذا كان له على حصول الحق به
انقصر على العلق إشارة إلى أنه لو كان الخلاصة مشتركا بعد أن كان له على خصه ليس لها
أن يطالبه بمسكن آخر على ما قاله القاضي الإمام على ما في الخلاصة لأن الضرر بالخوف
على المتاع وعدم التمكن من الاستمتاع والعاشرة وقد قال ذلك في الفصل الثامن عشر
من نكاح الخلاصة امرأة أبت أن تسكن مع إجماع الزوج كآتمه وعينها أن كان في الدار
بيوت وفتح بيتا منها وجعل بيتها غلقا لم يكن لها أن تطالبه بيت آخر وإن لم يكن في
الدار إلا بيت واحد لها أن تطالبه هذا فيما إذا أبت مع إجماع الزوج ولو أبت أن
تسكن مع جارية زوجها قال القاضي الإمام هذا وما تقدم سواء إن كان البيت واحدا
لها أن تطالبه بيت آخر أيضا وذكر في البرزانية عن الملقط إذا جمع بين امرأتين
في دار واسكن كل واحدة في بيت لها غلق على صفة كل منهما أن تطالبه بيت في دار على صفة
لأنه لا يتوقف على كل منهما صفة إلا إذا كان لها دار على صفة بخلاف المرأة مع الإجماع
فإن المناقرة في الضرر أو إفراؤا وإن أبت أن تسكن في بيت واحد مع جارية أو أم ولأن
قتل ليس لها ذلك وبه أفتى برهان كآتمه لأنها بمنزلة متاع البيت وقيل ملك مطابقة
بيت لها غلق على صفة المنكحة أو المعتقة إذا أبت أن تطبخ أو تجبزان كان بها علة
لا تقدر على الطبخ أو الجبزان أو كانت من بنات الأشراف فغلق الزوج أن يأتها بمن يطبخ
أو يجبزان إذا كانت تقدر وهي ممن تخدم نفسها تجبزان قال الإمام الشافعي لا تجبر
على ذلك لكن إذا لم تطبخ لا يعطى لها الأداة وهو الصحيح وعن محمد للمرأة أن لا تطبخ
لزوجها ولا تجبزان فإن شاء الزوج أعطاهما خبرا يعني خبر البر وأن شاء دقيقا
وفي الخلاصة نقلا عن أدب القاضي لخصاص شكك المرأة عند القاضي أن الزوج
يضربها فطلبت أن يسكنها عند قوم صالحين إن علم به زوجهم وإن لم يعلم أن كان نجرا

صالحين اقربها ثمة لكن يشاهد ان اخرها كما شكك نجره وان لم يكونوا صالحين او عيلا
اليه امره بالاسكان عند قوم صالحين وله اي الزوج منع اهلها من ابويها وغيرها
ولو وصليته ولدها من غير عن الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من الدخول
فيه لامن النظر اليها والكلام معها متى شاؤا لما في منع النظر والكلام معها من قطعة
الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنعهم من الدخول والكلام ويمنعهم من القرار عندها
لان الفتنة في القرار وتطويل الكلام معها والصحيح انه لا يمنعها من الخروج الى الوالد
ودخولها عليها في الجمعة مرة وفي غيرها اي غير الوالدين من اقدارها في السنة مرة احترز
بالصحيح عما روي عن ابى يوسف في السواد انه اذا كانت الابوان قاديين على ما فيها
لا تذهب هي اليهما وان كانتا لا يقدران يا ذن لها ذروها في كل شهرين ونحوه
روى عن محمد بن مقاتل انه قد ربه في غير الا بون من المحام وفي الخلاصة عن الفتاوى
للزوج ان يذهب المرأة على اربع خصال وما هو في معنى اربع ترك الزينة والزوج يريها
وترك الاجابة اذا دعاها الى فراشه وترك الصلوة في رواية وترك الفصل في اخرى
والخروج من البيت اذا لا يمنع من زيارة الابوين في كل جمعة وفي زيارة غيرها
من المحام في كل سنة ثم قال فيها ايضا امرأة لها اب زمن وليس له من يقوم عليه
غير البنات ويمنعها الزوج من تعام مع جاراتها ان تقصى زوجها وتطيع اباهما
كأب الاب مسلم او كافرا وفي مجموع السوازل يجوز للزوج ان ياذن بالخروج الى امة
مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتزيينهما او احدهما وزيارة المحام فان كانت
قابلة او غشالة او كان لها على آخر حق او لا فحقها حق يخرج بالاذن وبغير اذن
والحق على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة الاجاب وعيادتهم والولاية لا ياذن لها
ولا تخرج وتواذن وخبرجت كأنها صبيحة ويمنع من الحام فأت ارادت ان تخرج
الى مجلس العلم بغير رضا الزوج ليس لها ذلك فان وقعت لها نازلة ان سأل الزوج
من العالم واخبرها بذلك لا يسعها الخروج وان امتنع من السؤال يسعها الخروج من
غير رضا الزوج وأن لم يقع لها نازلة كمن ارادت ان تخرج الى مجلس العلم ليقسم مسألة
من مسائل الوضوء والصلوة ان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر عندها له ان
يمنعها وان كان لا يحفظه الا ولما ان ياذن لها احيانا وان لم ياذن فلا شيء عليه
ولا يسعها الخروج ما لم يقع لها نازلة وفي السوازل المرأة قبل ان تقبض مهرها
ان تخرج في خواججها وتزور اقارب بغير اذن الزوج فان اعطاها المهر ليس لها
الخروج الا باذن الزوج ولا تسافر المرأة مع عبدها حصة كان او غلام فلا ياب
بان تسافر مع زوج بنتها ومع ابن زوجها ومع زوج امها ولا تسافر معها لغير
وكذا مع من كانت من اهل الكفر الكبيرة والشابة سواء في السفر اما الصغيرة التي
لا تشتهى فلا بأس بان تسافر بغير محرم ولا يكون القلام الذي لم يحتمل محرما لمرأة
في السفر الا ان يكون مراهقا وحوث ثلثة عشر او اثنى عشر والمرأة لا تكون محرما لمرأة
في السفر في ظاهر المذهب رجلا له والدة شابة تخرج مع الزينة الى الولاية والمأثم
بغير اذن ولها زوج ليس له ان يمنعها من الخروج ما لم يثبت عندها انها تخرج لغير
الفساد وان اثبت عندها لا يمنع بنفسه لكن يرفع الى القاضي وتقرض نفقة زوجها الغائب

وطغلة وحكم الولد الكبير الزمن ونحوه ذكرنا وان شئ مثل حكم الطفل على ما شئت في بيانه فليس
فيد الطفل اصرارا عنه بل عن غيره من المحام نحو الاخ والعمة والجد في ما يتعلق بتقضى
له اي الغائب حال كون المال من جنس حقهم من الدراهم والدرناير والبر والطعام والاشياء
لانه من جنس حقهم في الكسوة بخلاف ما لو كان المال خلافا من جنس حقهم كالأرد والحدود
فانه لا تقضى لهم النفقة من ذلك المال لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق
عند مودع حال من مال وفيه بحث لان عند يستعمل في الامانات فليس في موقعه بالنسبة
الى المديون وان جعل يعني على بالنسبة الى المديون يلزم الجمع بين الحقيقة والجازا
ان يراد عموم المجاز او عند مصايب او مديون يقر اي كل من المضارب والمودع
والمديون به اي بالمال وبالزوجة والنسب نظرا الى الطفل والابوين او يعلم القاض
ذلك اي المال والزوجة والنسب فانه يفرض لهم النفقة بعلمه ذلك وان لم يعرف
من عنده المال وقال زفر لا يدفع اليها من الوديعة وبامرها بالاستدانة بتعليقات
المودع ماذون بالحفظ دون الدفع ولما ان صاحب اليد لما كان مقرا بالمال و
الزوجة والنسب فقد اقرهم بحق الاخذ لان لهم ان ياذنوا بايديهم من ماله بغير
رضاه لما رويناه من حديث امرأة ابى سفيان واقرار صاحب اليد مقبول في حق
نفسه لا سيما ههنا فان اقراره ههنا اشد قبولا من اقراره في غيره الموضع
لتعين طريق اثبات الحق في اقراره لعدم اثباته باليثة فانه لو اكرهه الاخر من
الزوجة والوديعة لا تقبل بثينة المرأة فيه لان اقامتها ان كانت لا ثبات لزوجة
فالمودع ليس بجهم فيه وان كانت لا ثبات الوديعة فالمرأة ليست بجهم في ثبات
حقوق الغائب وكذا غيرها فاذا قبل اقراره في حق نفسه حتى يؤخذ منه فحدث
الغير وهو الغائب ضرر وكذا اذا كان المال في يد مضارب او مديون واقرار
بالمال والزوجة والنسب او علم القاضي بذلك وان علم احدهما فقط من الزوجية والنسب
او المال يحتاج الى اقرار الاخر مما ليس بمعلوم له على الصحيح كذا في السنين واصله
عليها في الخلاصة البرازية وغيرها ان الغائب اما ان يكون له مال حاضر في بيته
او عند غيره من المودع والمضارب والمديون او لم يكن له مال اصلا فان لم يكن له مال
اصلا لا يفرض لها القاضي النفقة بطريق الاستدانة عند اصحابها الثروة وعند من يقرضها
وبامرها بالاستدانة وهو قول ابي حنيفة واولا وان كان له مال حاضر في بيته فان علم القاضي
بالنكاح بينهما يفرض نفقة ويأخذ منها كغنيلا بعد ما طلقها انه لم يعطها نفقتها
ولم يكن معها ما يزيل النفقة من الثروة وان لم يعلم القاضي بالنكاح بينهما واقامت
المرأة البينة على النكاح لا تقبل عند ابي حنيفة وتقبل عند ابى يوسف وتقرض النفقة عنده
وان لم يقض بالنكاح فان حضروا انكر النكاح كلفها القاضي باعادة البينة فان لم
تدها امها القاضي بردها ما اذنت وان اقر بالنكاح امره بقضاء الدين والنفقة
في زمانها اثما تقبل بينة المرأة وتقرض لها النفقة من مال الغائب لانه متفق
عليه عند الثروة بالادلة جهم فيه خالف فيه زفر وابو يوسف على ما ترى في حكاية الفتاوى
اليه فهو ارفق بالناس وان كان له مال عند المودع او المضارب او المديون
فان كانوا مقرين بالمال والنكاح امرهم القاضي باداء نفقتها من ذلك المال

وان كانا متكررين بها او باحدهما ولا يعلم القاضي فلا يفرضها النفقة وان اقامت
 البينة فلا تقبل على ما ذكرناه هذا كله اذ كان المال في بيته او عند غيره من جنس
 حقه والا فلا على ما ذكرناه ويحلفها القاضي ان لم يعطها النفقة ولم تكن ناشئة
 وهذا لان في التحليف نظرا للغايب وياخذ منها كغيره بجواز ان يحضر الزوج فيقيم
 البينة على ابقاء نفقتها او على انه طلقها وانقضت عدتها او انها ناشئة فان اتفق
 ذلك كان التزوج خيرا في اخذ ايها شاء من المرأة والكفيل فيكون اخذ الكفيل نظر
 للغايب والفرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين الورثة الحاضرين بالبينة ولم يقولوا
 لانهم وارثا اخرجت لا يؤخذ منهم الكفيل عند ايج لان هناك المكفول له مجهول
 وهما معلوم وهو الزوج واختلفا في اخذ الكفيل هل هو واجب او حسن فذهب
 الشرحي الى انه واجب على القاضي وصححه الصدر والشهد لانه نصب اخلا فيجب عليه النظر
 وذهب الحافظ الى انه حسن واخاره في الزيلعي ولم يقر اي من كان في غير المال
 من المودع والمضارب والمديون بالزوجة او المال ولم يعلم القاضي بها اي بالزوجة
 او المال فاقامت المرأة بئنه على الزوجة او على المال لا يقضي القاضي بها لما ذكرناه
 من ان المنكرين المذكورين ليسوا بخصم للمرأة في اثبات الزوجة والزوجة ليست بخصم
 في اثبات المال للغايب وكان اوج يقول اولا ان ينهتا قبل ثم دمج وقال لا تقبل وكذا
 لو يحلف اي الزوج الغائب فاقامت البينة على الزوجة ليفرضها النفقة وبأمرها
 بالاستدانة عليه اي على الزوج لا يسمع ثبوتها لانه قضاء على الغائب فلا يسمع هذا
 عند الثلاث وعند ذفر يسعها ليفرض النفقة لاثبوت الزوجة وهو قول
 ذفر وهو قول ايج اولا المجهول به اليوم والمختار للفتوى لان في قبول البينة بين
 الطريقة نظر المرأة وليس فيه ضرر على الغائب لانه لو حضر وصدفها او اثبتت على
 ذلك كانت اخذت حقها ولا يرجع عليها او على الكفيل وتجب النفقة والسكنى لمن
 الطلاق ولو باينا وقال مالك والشافعي لا نفقة للباينة الا ان يكون تاملا لما
 دوى الجماعة الا البخاري من حديث الشعبي عن قاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي
 ثوبا ولم يجعل لي رسول الله عليه السلام سكنى ولا نفقة وامرائي ان اعتمد في بيتي
 مكتوم وفي سلم لا نفقة لها الا ان يكون تاملا ولما رواه مسلم ان عمر بن الخطاب
 قال لا تدع كتاب ربنا ولا ستة نمينا عليه السلام بقول امرأة لا تدرى انفق
 حفظت ام نسيت وفيما روى الطحاوي والدارقطني زيادة قوله سمعت رسول الله
 يقول المطلقة الثلاث النفقة والسكنى وزيادة الثقات مقبولة والمراد بكتاب
 ربنا قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا تخرجن وقوله تعالى اسكنوهن من حيث
 سكنتم من وجدكم يعني في الاول عن الاخراج والخروج وفي الثاني في وجب النفقة والسكنى
 ولم يفرق بين البائن والرجعي لان وجوبها جزاء احتباس لحقه وهذا المعنى
 موجود فيها فان قيل المراد بالاية المطلقة الرجعية بدليل قوله تعالى في اخراجها فاذا
 بلغن اجلهن فاسكنوهن مما خرجن او ما خرجن مما خرجن فمعهود اذ لا خيار له في البائن
 قلنا صدر الاية عام واخرها عام ببعض ما تناولته الصدور وذلك لا يبطل كون
 كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قوه فانه عام في البائن والرجعي

ولم يبطل عموم بقوله تعالى ويصبرن حتى يرضى وهو خاص بالرجعي هذا في النفقة و
 السكنى وفي لزوم الكسوة لها تفصيل ان استفتت عنها نصرة العتق كما اذا اعتدت
 بالحيف وصامت وتبلى ثبته اشهر فلا كسوة لها وان احتاجت اليها طول المدة لها الكسوة
 ايضا وهذا لم يذكرها لان الغالب قصر المدة وانما ثبت ان المعتدة نفقة فاذا لم تافقها
 حتى انقضت عدتها هل يسقط النفقة بالانقضاء كما تسقط بالموت في المدة فانه
 مفروضة بالقضاء والرضا يسقط بالا تفاق كونها صلة وان كانت مفروضة بها اختلط
 فيه والمختار انها لا تسقط على ما ذكره صدر الشهيد عن شمس الائمة اللواتي وقيل يسقط
 وهو رواية عن اللواتي على ما في فتاوى قاضيهان وفي الذخيرة المعتدة اذا خرجت
 من بيت العتق تسقط نفقتها فاذا عادت عادت النفقة لانها بالخروج كانت ناشئة
 وفي المحيط القول قولها في انقضاء العتق فان اقام الزوج بيته على اقرارها بانقضاء
 العتق برئ من النفقة فان ادعت جلا انفق عليها ما بينتها وبين سنتين منذ طلقها
 رجل انفق على حدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت عدتها
 ابتان تزوج فحل يرجع عليها بما انفق ان شرط في افاق عليها الزوج يرجع
 عليها زوجت نفسها ام لا على ما ذكره الصدر والشهد وفي الخلاصة والصحيح انه
 لا يرجع لوزوجت نفسها وان لم يشترط الزوج لكن انفق على هذا الطمع اختلف
 المشايخ فيه والاصح انه لا يرجع عليها قاله الصدر والشهد وعن الشيخ الامام الاستاذ
 الاصح انه يرجع عليها زوجت نفسها منه ولم تزوجه لانه رشق وهكذا اذا
 في المحيط وهذا اذا دفع الدرهم اليها لتنفق على نفسها اتم اذا اكلت معه لا يرجع
 عليها شيئا ولو عمل في كرم رجل على طمع ان يتزوج بنته منه فلم يتزوج يرجع باجر المثل شرط للترجع
 ام لا اذا علم انه يعمل لهذا الغرض وعن ظهير الدين انه لا يرجع لان المناضع اثنا تنقوم
 عنه نأيا العقد قلنا الفتوى على ان المناضع تنقوم في حق من عمل بالناس بالاجر وان لم
 الاجر وهو المروءة عن محمد بن علي في الفصل الخامس من استصناع الخلاصة والمعرفة
 بلو معصية اي وجب النفقة والسكنى للفرقة بلو معصية من قبلها كخيار العتق
 اي امة تحت حر اعتقها مولاهما فاضارت الفرقة فلها النفقة والسكنى على الزوج
 ما دامت في العتق لان الفرقة ليست لمعصية من قبلها لدفع مضرة زيادة الملك
 عليها وكثيرا بالبلوغ فان الفرقة ليست لمعصية من قبلها ايضا بل لدفع مضرة
 علمتها بالبلوغ والتفريق لعدم الكفا لانها حبست نفسها لاجل حقها وذلك
 لا يسقط النفقة كما اذا حبست لاستيفاء المهر وكذا لا يسقط النفقة للفرقة
 باللعان والايلاء والعنة والحب والخلع ورتة الزوج او باشاء عن الاسلام حين سكت
 المرأة وعرضت عليه الاسلام او وطئه ام امرأته او بنتها او وطئها ابن زوجها
 مكروه قبل الطلاق او بعد وقوع الطلاق الرجعي وهي في عتق او وطئها مطاوعة
 منها في عتق البائن على ما سيوضح لعدم المعصية من قبلها في الكل للمعتدة الموت واولاد
 لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التبرع بعبادة منها الا ترى ان معنى
 التعرف لبراءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيها الحيف فلا تجب نفقتها عليه
 ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلو يمكن ايجابها لافي ملك

مطلب
 في افاق على حدة الغير
 بشرط التزوج

ولا في ملك الورثة وكذا لا تجب لها السكنى ايضا عندنا لما ذكرناه كما مر به في البحر وقال
ابن ابي شيبة في المسكن وفي الخلاصة ولا نفقة للزوج عنها زوجها اختلعت الشفقتما
اذا كانت حاملا قال بعضهم نفقتها في جميع المال وقال بعضهم لا نفقة لها في مال الزوج
وهو الصحيح انتهى واليه اشار المصنف بطلانها ولا تجب النفقة ايضا لعن المرفقة
لمعصية حاصلة من قبلها كالردة الحاصلة منها لكن هذا اذا اخرجت المرأة للحبس
من بيت الزوج واما اذا اعتدت ولم يخرج من بيت الزوج للحبس فلها النفقة على
ما مر به في المبسوط وتقبيل ابن الزوج لانها صارت حاسبة بنفسها من الزوج
بغير حق صارت كالناشرة بخلاف المهر بعد الدخول لانه تأكد بالدخول والتسليم
فلا يسقط والاصل ههنا ان الفقرة اما من قبله او من قبلها ففي الاول لها النفقة
مطلقا سواء كانت بغير معصية مثل الفقرة بطلانها او لعنة او عتت او جبه بعد الطلق
او بمعصية مثل الفقرة بتقبيله بنت زوجته او ايرته مع عدم فيه حتى مضت اربعة
اشهر ونحوها واما الثاني فاما بمعصية مثل تمكينها ابن الزوج او ابائها اذا سلم
هو وهي وثنية او مجوسية ورتبة لها نفقة واما بغير معصية مثل الفقرة
بختيار البلوغ وغيرها فوجب لها النفقة على ما تقدم بيانه في النفقة واما السكنى
فوجبة لها في جميع صور الفقرة بمعصية او بغير معصية لان القرار في البيت مستحق عليها
فلا يسقط بمعصيتها واما النفقة فوجبة لها فسقط بمعصية من قبلها كذا في العانة
ولو اردت مطلقة الثلاث تسقط نفقتها لانها تحبس حتى تتوب ولا نفقة للرجع
لا تسقط لو مكنت ابنه اى مكنت بعد الطلاق لباين واحد او ثلثا لان الفقرة ثبتت
بالطلاق لباين من قبله وكذا النفقة ولا عمل فيها للمكنت من قبلها بعد وهو
في الردة بعد الثلاث ايضا الا ان لها النفقة للحبس على ما ذكرناه ولا حبس في المكنة
ولو مكنت ابنه في حق الطلاق الرجعي يسقط النفقة عنه لان الطلاق الرجعي
لا يوجب الفقرة فكان وقوع الفقرة بتكيتها لا بالطلاق **فصل**
ونفقة الطفل ذكرنا ان ابانا ثانيا بخلاف ابنا بالغ اذا كان ذكرا فانه لا يجب نفقة
على ابيه ولا على غيره من الاقارب على الصحيح على ما في الزيلعي وفيه تفصيل وهو ان
اما غنى او فقير والاولاد اتما صغارا وكبارا فالاب ان كان غنيا والاولاد كبارا
انا ثانيا او ذكورا فالانثى عليه نفقتهم الى ان يتزوجن اذا لم يكن لهن مال واذا طلقن
وانفقت عندهن عادت نفقتهم على الاب والدكورا ثانيا عاجز عن الكسب لزمانه
او عجز او شلل او ذهبا عقل فعليه نفقتهم وكذا اذا كان من ابنا والكرام والناس
لا يستاجر فهو عاجز وكذا اطلبة العلم اذا كانوا لا يهتدون الى الكسب فنفقتهم على ابائهم
وان كان الاب غنيا والاولاد صغارا فان لم يكن لهم مال فعليه نفقتهم الى ان يبلغ الذكورة
صد الكسب وان لم يبلغ وان كان لهم مال فاما حاضرا وغائبا فان كان حاضرا فنفقتهم
في مالهم وان كان غائبا فعلى الاب نفقتهم ثم يرجع في مالهم ان انفق باذن القاضي او
باشهاده على انه انفق ليرجع وان انفق بنية الرجوع بلا اشهاد لا يرجع قضاء
ويجوز ديانته وفي العادة اذا اشترى الاب الطعام للصغير من مال نفسه والصغير مال
فالاب متبرع استحسانا وان كان الاب فقيرا فان كانوا اغنياء كما وايضا

على الكسب فلا شيء على الاب وكذا اذا كانوا صغارا اغنياء وان كان الاب فقيرا فان
كانوا صغارا وكبارا عاجزين عن الكسب والاب ايضا عاجز عن الكسب قبل نفقتهم في بيت
المال وان كان الاب قادرا على الكسب فعليه الكسب ونفقتهم من كسبه ولو امتنع عن الكسب
حبس كذا في فتح القدير وقال في الخلاصة والدكورة من الاولاد اذا بلغوا صد الكسب ولم يبلغوا
العلم في نفقتهم يدفعهم الاب الى عمل ليكسبوا ويواجههم وينفق عليهم من اجرتهم وكسبهم
واما الانثى فليس الاب ان يواجههن في عمل او في خدمة فان كان الاب ميتا يدفع
كسب الابن الى امين كما في سائر املاكه ولو كانت الاب دما ينفق بالنفقة على المهر ولم يجمع
على احد بالانفاق وذكر فيها ايضا لو كان الفقير اولاد صغارا وجد موسر لم ينفق النفقة
على الجدة لكن يؤمر الجدة بالانفاق ويكون ذلك دينا على ولد الصغار وذكر في جوامع
ان الاب اذا كان موسرا فعليه نفقة الطفل وان لم يكن موسرا وله جد او ام او اهل
او عم موسر يجبر على نفقة الطفل ويرجع بها على الاب اذا اليسر وكذا يجبر الاب بعد اذا
غاب الاقرب ثم يرجع عليه الفقر قيد بالفقير لان الغنى يكل من مال نفسه ان كان
مال حاضرا على ما ذكرناه على ابيه فامه وان قاله في الدين على ما في الحاوي لا يشاركه
فيها احد كنفقة الابوين والزوجة اى كما ان نفقة الابوين على الابن ونفقة
الزوجة على الزوج لا يشاركهما فيها احد هذا في ظاهر الرواية وفي رواية عن ابي حنيفة
نفقة الاولاد الصغار على الاب والام انما تجب ميراثا ووجه الظاهر في ذلك
وعلى المولود له رزق فقير وكسوتهن والمولود له هو الاب وذلك انه تعالى لما اوجب رزق
الوالدات على الاب بسبب الولد بناء على ان الحكم على المسبق يقتضى علة الماخذ فلا ريب
نفقة الاولاد عليه اولى وانما لم يشاركه فيها احد لانه لما نسب اليه الولد بدم الملك
في قوله تعالى وعلى المولود له رزق فقير لا يشاركه في انفراده بالانفاق عليه انه لا يشاركه
احد في تلك النسبة فلا يشاركه في الانفاق عليه ايضا فان قيل قد مر ان علة
لزوم الانفاق لهن على الزوج هو الاحتياج منهن فلو كان غير علة ايضا لزم نوادر
العلمين المستقلين على معلول واحد شخصي وذلك لا يجوز قلنا ان العلة في
الحقيقة هو الولد لانه هو السبب للجزئية الحاصلة بين الزوجين والولد والاحتياج
علة العلة والعقد الصحيح سبب يفضى اليه فيجوز اضافة الحكم اليه قبل تحقق
الولاد فاذا تحقق ايضا فالحكم اليه وقد يستدل عليه بطريق السبب والتقسيم بان
الاية المذكورة لما دللت على نفقة مشاركة احد في نفقة الزوجة بتقديم الظرف دللت
على نفقة المشاركة في نفقة الولد ايضا لان كلا منهما لا يفضل الا شرا ذلك
النفقة الثابتة بهما فاذا انتفى الا شراك فاما ان ثبتت على الاب او على غيره ولم
تثبت على احد لا سبيل الى الثاني والثالث فتعين الاول ولا يجبر امه على رضاعه
لما مر ان كفايته على الاب واجرة الرضاع كالنفقة تجب على الاب لا على الام ولا غيرها
عست لا تقدر على الرضاع لعدم رغبها في معنى الجبر وقال بعض اهل التفسير معنى قوله
لا تقارن والدة بولدها اى يلزمها الرضاع مع كراهتها ومعنى قوله تعالى والوالدة
يرضعن اولادهن حولين كاملين اجاز عن ضلعتين حين فعلن لا يجاب عليهن بطريق
الامر ولو سلم انه امر لكنه للندب ولو سلم انه للوجوب لكن لا مطلقا بل فيما اذا لم يؤمر

من يرضع غيرها على ما اشار اليه بقوله الا اذا تعينت بعدم وجدان غيرها او عدم قبولها لطفل ثدي غيرها وتوسل اليها للوجوب عليها فيجوز ان يجعل على الوجوب عليها تدبيرا حتى لا يجوز استيجارها لا رضاع ولدها لان الارضاع حتى متى عليها ديانة ويستاجر الاب من يرضعه لان الاجر عليه عندها اي عند ام الولد لان التربة لها بحق الحضانة ولا يلزم ان تملكها لرضعة في بيت الام الا ان يشهد ذلك بل لها ان ترضعه ثم ترجع الى منزلها فيما يستغنى عنها فيه من الزمان وتعمل الصبي معها اليه او تقول اخرجوه فترضعه عند فناء الدار ثم تدخل الصبي الى ثمة ولو استاجرها اي استاجر ام الولد وهي اي الام زوجته او معتدة من بلاد وجب لرضع ولدها لا يجوز لان الارضاع مستحق عليها وبانه لما تلواناه من قوله تمت والوالدات يرضعن اولادهن كما انها عذرت لاحتمال عجزها لانها لو لم يعجز لارضنته لزيادة شفقها عليه ثم لما قدمت على الارضاع بالاجر ظهرت عدم عجزها فصارت قادرة عليه فكان الارضاع واجبا عليها فلا يجوز اخذها بغير هذا في معتق الرعي رواية واحدة لقيام النكاح من كل وجه وفي معتق الباقين روايتان في رواية جاد استيجارها لان النكاح قد زال بصارت اجنبية وفي رواية اخرى لا يجوز لان النكاح باق في حق بعض الاحكام حتى يحلها النفقة والتكفي فيها ولا يجوز دفع زكاة اليها ولا تقبل شهادتها عليها في الكفاية والتيسير وبعد انقضاء العدة من رجعي او باين يجوز استيجارها لا رضاع لان النكاح قد زال بالكلية وصارت اجنبية فان قيل قدمت ان الارضاع واجب عليها عند تحقق عدم العجز وبالا فقام على الارضاع تحقق عدم عجزها فكان الارضاع واجبا عليها فلا يجوز استيجارها في مقابلة فضل الواجب عليها وهذا المعنى يثبت فيما اذا استاجرها لا رضاع ولدها منه بعد العدة ومقتضاه ان يجوز الاستيجار بعد العدة ايضا كما في العدة وهذا لان الوالدات في قوله تمت والوالدات يرضعن ائمن ابائنا فكان ايجاب الارضاع اعم من المنكحات والرجعيات والبوابات قبل العدة وفيها وبعدها والمانع من اخذها حق والاستيجار هو الوجوب وهو عام ثم المنع اذا ظهرت قد زهنت على الارضاع بالا فقام عليه باجر في وقت كان واجب عنه بان الارضاع من نفقة الولد وهي على الاب لا على الام ودفع بان هذه النفقة اوجبها الذي له ولاية الايجاب على الام بعد اقراره برفقه لها بادر الشدي فليس منها سوى الفضل الاختياري فاجب عليها القامة تدبيرها وهذا الايجاب ثبت بنفس يرضعن اولادهن فالحق في الجواب انه ثبت اوجب عليها الارضاع مقتدا بايجاب رزقها عليه بقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ففي حال الرزقية والعدة هو قائم برزقها فيجب الارضاع عليها عند عدم ظهورها بعجزها بعد العدة لا يقوم هو برزقها فتقوم الاجرة مقامه كذا في فتح القدير وهي اي الام احق من غيرها من الاجانب بعد انقضاء عدتها لزيادة شفقها عليه ان لم تطلب زيادة على الغير في الاجرة وان التمس الزيادة على غيرها لم يجبر الاب عليها دفعا للضرر عنه وفيه اشارة الى ان الام احق من الاجنبية وان كانت اجنبية متبرعة في الاتفاق على الصغير وفيه تفصيل قال في البحر وظاهر الحق ان الام لو طلبت الاجرة اي اجرة المثل والاجنبية متبرعة بالارضاع فالام اولى لانهم جعلوا الام

احق في سائر الاحوال الا في حالة طلب الزيادة على اجرة الاجنبية والمصرح بخلافه كما في التبيين وغيره ان الاجنبية اولى لكن انما هي اولى في الارضاع اما في الحضانة ففي الولولية وغيرها رجل وطلق امراته وبينهما صبي وللمصبي عمة ارادت ان تربيته وتمسك بغير اجرة من عذر ان تمنع الام عنه والام تاتي ذلك وتطالب الاب بالاجرة ونفقة الولد فالام احق بالولد وانما يبطل حق الام اذا تحكمت الام في اجرة الرضاع بالكثر منه اجر مثلها والصحيح به يقال لو اقال تمسك الولد بغير اجرة وانما ان يرضع الى العمة انتى ولم آمن مع بان الاجنبية كالقمة في ان الصغير يدفع اليها اذا كانت متبرعة والام تريد الاجرة على الحضانة ولا تقاسم على العمة لانها حاضنته في البلوغ وقد كثر السؤال عن هذه المسئلة في زماننا وهذا ان الاب ياتي باجنبية متبرعة بالحضانة فهل يقال للام كما يقال لو تبرعت القمة وظاهر المتون ان الام تافق باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى بخلاف العمة على الصحيح الا ان يوجد نقل صريح في ان الاجنبية كالقمة والظاهر ان العمة ليست قيدا احراز بل لكل حاصنة كذلك بل الحالة اولى لانها من قرابة الام ثم اعلم ان ظاهر الولولية ان اجرة الرضاع غير نفقة الولد لان العطف للمفاتيح فاذا استاجر الام للارضاع لا يكفي عن نفقة لان الولد لا يكتفيه المهر بل يحتاج معه الى غيرها آخر كما هو المشاهد خصوصا الكسوة فيقدر القاض له نفقة غير اجرة الارضاع وغير اجرة للحضانة فحق هذا يجب على الاب ثلثة اجرة الرضاع واجرة الحضانة ونفقة الولد هكذا كلام البحر ثم قال لكنه قال في الحائنية وبعد الطعام يفر من القاض نفقة الصغير على طاعة الام ويدفع الى الام حتى تنفق على اولاد انتى الا ان يقال ولده النفقة الكاملة بخلافها في زمن الرضاع فانها قليلة وفي اجبتي واذا كان للصبي مال فثبته الرضاع ونفقته بعد النكاح في مال الصغير ولو استاجرها وهي زوجة او معتدة عن طلاق لا رضاع ولين من غيرها صح لان رضاع هذا الولد غير مستحق عليها بخلاف ولدها من على امر ونفقة البنت بالغة فبدها بالبالغة لان نفقة الصغيرة تقدم ذكرها في اول الباب والابن البالغ زمنا او اعمى او اسفل على الاب خاصة ان كان الاب غنيا وليس لهم مال ولا نفقة على الكسب والا فنفقتهم في مالهم وكسبهم على ما قدمناه وبما يبرز نفقة اولاده مطلقا على الاب يفتى وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها وهو المروي عن المصنف والاول ظاهر الرواية وقد مرنا وجهها وعلى الموسر يسار ايجرم الصدقة اعني نصاب الفطره واختلفوا في معنى الموسر منها قال في البحر فقلد عن الحائنية والموسر في هذا الباب من يملك مالا فاضل عن نفقة عياله ويبلغ الفاضل مقدار اوجب فيه الزكاة انتى وقال في الخلاصة نقله عن نوادر ابى يوسف يشترط نصاب الزكاة ثم قال وهكذا قال الصدوق في الفتاوى الصغرى انه لو انتقص من نصاب الزكاة درهم لا يجب وبه يعني كونه جرم اولا قبل هذا بان اشترط هو النصاب الحر الصدقة وحقيقه في النهاية مطلق بان النفقة اشبه بصدقة الفطر كونها مؤنة من وجه صدقة من وجه والنفقة مؤنة من كل وجه قلنا لا يشترط لوجوب صدقة الفطر نصاب الزكاة فلا لا يشترط ههنا وهي مؤنة من كل وجه اولى انتى فاضلت في التصحيح والنفقوى ثم الظاهر من قيد الابن بالموسر يسار ايجرم الصدقة ان لا تجب النفقة للابوين على الابن المعسر الفقير ولو كسوبا لكنه ذكر في الخلاصة نقله عن الاقضية ان نفقة يجب على الابن الفقير

الكسب فانه قال الفقهاء ثلاثة انواع فقير لا مال له وهو قادر على الكسب فالحق ان يخل
الابن في نفقته كغيره الثاني فقير لا مال له وهو عاجز عن الكسب لا يجلب عليه نفقة غيره
خلا الزوجة الثالث ان يفضل كسبه عن قوته فانه يجبر على نفقة ابنته الكبيرة والابوين
والاجداد كذا في البرانية ولا يخالفه ما ذكره في البرانية في الخلاصة ايضا قبل هذا حيث
قال فقهاء عن اصل نفقة الوالد على الابن الموسر واجبة سواء كان الاب قادر على الكسب او
عاجزا بان كان زنا المحررات ان الموسر فيه اعم من الموسر مالا ومن الموسر كسبا وعمل واما
يخالفه ما ذكرنا عنه انما اعني قوله ويشترط النصاب وهو المحرم للنفقة وهذا واما
يقوم بالموسر لانه لو كان محسرا لوجب عليه نفقة اصوله لما في الخلاصة والبرانية على اصل
اذا كان الاب والابن معسرين لا يجب على احد منهما نفقة الاخر وعن ابو يوسف اذا كان الاب
ذمتا يضمه الابن الى نفسه ويدخله في عياله كغيره يضيع اطلاق الموسر فيمنع الابن الصغير
والكبير الموسرين لا نفقة الاب المعسر على الابن الموسر ولو صغيرا على ما عليه قولي شيخنا
نفقة اصوله الفقهاء اى ابويه واجداده وجدانه وانما نفقته في ذمته فان اضل
الدين لا يسقط نفقة الوالدين والولد والزوجة والجدا اذا كان الاب ميتا اما الابوين
فلقولهم وصاحبهما في الدنيا معرو فانزلت في سعد بن ابي قاص حين اسلم هو وابنه
عن الاسلام ولم تاكل ولم تشرب ثلاثة ايام حتى غشي عليها فأتى سعد النبي عليه السلام فشكل
ذلك ونزلت هذه الآية وليس من المعروف ان يعيش الولد في نعم الله ويترك من كان
سببا له في تلك المعيشة يموت من الجوع واما الزوجة فلا هي الاحتماس وقدره
ذلك ثم اطلاق قوله الفقهاء يوافق قولنا النسخي فانه قال اذا كان الاب فقيرا يجب نفقته
على الابن الموسر سواء كان الاب قادرا على الكسب او لم يقدر وهو رواية اصل على ما ذكرنا
انما بخلاف قول الحلواني انه لا يجب لابن على نفقة الاب الفقير اذا كان الاب قادرا
على كسب بناء على ان علة الاستحقاق للنفقة هو الفقر وهو تندفع بالكسب والامام
الرخسي فرق بين نفقة الولد ونفقة الوالد فان الولد البالغ اذا كان قادرا على
الكسب لا يجب نفقته على الاب بالاتفاق ووجه الفرق ان الولد فضل على الوالد حيث
اعتبرت حاجته ضرورية كانت كالنفقة والكسوة او غير ضرورية كمشقة الفرج فان
الوالد استحقاق استيلاد جارية الولد وليس للولد استحقاق استيلاد جارية الوالد
فلو شرط ههنا عجز الوالد عن الكسب لاستحقاق نفقته على ولد كما شرط في حق الابن
لوقت المساوات مع قيام دليل المفاضلة بالسوية بين الاب الموسر والبنت الموسرة
اتفاقا ناه باليسار لان الولد لو كان معسرا لا يجب نفقته على ما ذكرناه انفا هذا في
ظاهر الرواية وهو الصحيح على ما في الهداية وبه يفتي على ما في الخلاصة والبرانية وفي
رواية الحسن عن ابي جعفر انها بين الابن والبنت اثلاثة على قياس الميراث وعلى نفقة ذم
الارحام للذكر مثل حظ الانثيين ووجه الظاهر ان الابوين تاويل في مال الولد
لقوله عليه السلام انت وما لك لا يملك فكا نا غنيين بمال الولد بهمة التاويل وهذا
المعنى يشمل الذكور والاناث من الولد على السواء وبهذا يظهر ان الولد لا يترك
في نفقة اصوله الفقهاء لانها لما صار غنيين بمال الولد لم يترك ان لا يجب نفقتهما على
غير الولد لان الغني لا يجب نفقته على غيره ويعتبر فيها اى في نفقة اصول القربى والبرية

اى في ظاهر

اى في ظاهر الرواية وهو الصحيح على ما قلنا لو كان له بنت وابن ابن فقنقه على البنت مع ان
ارثتها نصفان ولو كان له بنت بنت واخ فقنقته على بنت البنت مع ان كل ارثه الاربع
ولا شيء للبنت البنت لانها من ذوى الارحام واعلم ان اصل في نفقة الوالدين والمولودين
ان يعتبر القربى والجزية لا الميراث وانما استويا في القربى يجب على من له نوع وجبان وان
لم يكن لاصحابها نوع وجبان فحجب النفقة بقدر الميراث وسيان هذا اصل انه اذا كان
للفقير والد وابن ابن موسر ان فالنفقة على الوالد لانه اقرب اليه من ابن الابن وان
كانت له بنت بنت بنت واخ لاب وام فالنفقة على لها بنت ذكر كان او انثى وان كان
الميراث للزوج وان سفل اولاد الولد سواء كانوا اولاد البنت او اولاد الابن فهم سفل
في النفقة عليهم دون الاخ ولو كان له ولد وولد موسر ان فالنفقة على ولد وان
استويا في القربى لان الولد يرجع على الوالد باعتبار التاويل في ملكه على ما ذكرناه انفا
ولو كان له جد صحيح وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما السدس للجد والباقي
لابن الابن ولو كان له جد صحيح وام فالنفقة تنقسم على الام والثلثان على الجد ولو كان
له جد صحيح وبنة فسدس النفقة على البنة وباقيها على الجد وهكذا واستشهدوا على
هذا الاصل بمسائل المعسر من اهل المسلم المعسر اذا كان له ابنا موسر اخرها لم
والاخر ذمى فقنقته عليهما بالسوية وان كان الارث لا يجرى بين المسلم والكافر
لاستوائهما في القربى وكذا اذا كان له ابن نصراني واخ مسلم فالنفقة على الابن بقدر
الاخ المسلم وكذا اذا كان للفقير ابنة ومولى عتاقة فالنفقة على الابنة وان استويا
في الميراث كذا في الخلاصة والبرانية ولا يخفى عليك ان هذه المسائل مبنية على
الاصل المذكور ايضا فالاستدلال بها عليه ليس على ما ينبغي وفي نفقة القينة **سطح**
له عم وجد اب الام موسر ان فقنقته على اب الام وان كان الميراث للعم **ح** ولو كان له
ام واب الام موسر ان فله الام وفيه اشكال فقولنا ذكر في الكتاب اى في المبسوط
اذا كان له ام وعم موسر ان فالنفقة عليهما ثلثا فلم يجعل الام اقرب من العم وجعل
في المسئلة المتقدمة اب الام اقرب من العم ولزم منه ان يكون النفقة على اب الام
مع الام ومع هذا اوجبها على الام وتفرع عن هذه الجملة فرع اشكال الجواب فيه
وهو ما اذا كان له ام وعم واب الام موسر وتحتل ان يجب على الام لا غير لان
اب الام لما كان اولى من العم والام اولى من اب الام كان الام اولى من العم لكن يترك
جواب الكتاب ويحتل ان يكون على الام والعم اثلاثة انتهى وعليه اى على الموسر
هذا شروع في بيان نفقة ذوى الارحام بعد بيان نفقة الوالد والولد والزوجة
نفقة كل ذي رحم محرم منه اى من الموسر والفرق بينهما عموم وخصوص من وجه
لصدقة ما على البنت وصدقة الاول على بنت العم دون الثاني لجواز نكاحها وصدق
الثاني دون الاول على اخوات الرضاعية والمراد به ههنا من لا يصل نكاحه على
التابيد كالاخوة والاخوات والاعمام والقات والاخوان والخالهات ان كان فقيرا
صغيرا وانثى صغيرة او بالغة او ذكرا فقيرا زمتا او انثى ولا يحسن الكسب
لخزقة بالخاء المعجمة المعنى او كونه من ذوى البيوتات جمع بيوت جمع بيت او طالب
علم لا يهتدى كسبا لان الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والغايب

بينهما كونه ذارحم محرر حتى لا يجب لذى رحم ليس بحرم ولا المحرم ليس لذى رحم كالنكاح ^{عنه}
والأصل فيه قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فان ذلك اشارة الى اول الآية وهو قوله
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فدل على ان على الوارث النفقة وتقسيمه على ارحم
المحرم كان بقراءة ابن مسعود فانه قرأ وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك لان قراءة
مسبوقة من النبي عليه السلام فيجوز التقييد بها وانما اشترطت الصفات المذكورة من
القصر والافتقار والزمانة لانها اماراة الحاجة لتحقيق العجز بها فان القادر على الكسب
ففي كسبه لا تجب النفقة له على الغير وهو القياس في الابوين ايضا على ما اثاره الخوارج
كثرت وكثرت العلل وقلنا انها لا يكونان غنيين بقدرتهما على الكسب وهو ظاهر الرواية
واختاره الامام السرخسي على ما ذكرناه والمراد بطلان ما علمهناهم المشتغلون بالعلوم
الشرعية والادبية لا بالخلافيات الزكية وهذه بيانات الفلاسفة على ما صرح به في البرزانية
والمراد بالعلوم الشرعية اصول الدين واصول الفقه والحديث والتفسير والفقه
والفرائض داخل في الفقه وعلم المناظرة في اصول الفقه والمنطق مقدار ما يحتاج
اليه في ترتيب المقدمة وتصوير الدليل اقل في الكلام لان معرفة مقدار ما يحتاج
اليه في الاستدلال من امر الدين واجب حتى قال حجة الاسلام الامام الغزالي من لم يعرف
المنطق لا نفقه لعله لانه ميزان العلوم والذي منه بعض المتأخرين من تعلم المنطق
هو الزايد على قدر الحاجة والمراد بالعلوم الادبية هو العلوم العربية المستوفجة الى
النوع ويجوز اي المورس عليها اي على نفقة ذى رحم محرر منه وذلك لانها جواز
مستحق عليه ونقد رأي نفقة ذى الرحم المحرم بقدر الارث على التخصيص على الارث
في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك تنبيه على اعتبار المقدار لان ترتيب الحكم على
بدل على علمته المأخذ فيثبت الحكم بقدر علمته ولان العزم بالغنم وعلى هذا الواجب
لورثة فالورث وله بنون وبنات كانت الوصية لهم على قدر الميراث حتى لو كان له
اخوات جميع اخوات متفرقات موسرات لاب وام ولاب ولأم فنفقة عليهم
اخماسا كما يرتب منه فان اصل المسئلة من ستة ثلاثة منها لاب وام وواحد
منها لأم وواحد لأم فجميع سهامهم خمسة والباقي من الرزق عليهم فعملت
مسئلتهم من خمسة فثلاثة اخماس الميراث لأم وام والجنس لأم فكذا
النفقة وعلى هذا لو كان الرجل زنا محصرا وله ابن محصرا وكبير من ولده
ثلاثة اخوة متفرقون موسرون فنفقة الرجل على اخيه لأم وام وعلى اخيه لأم ام
بحسب ميراثها خمسة اسداس لأم وام وسدس لأم وسقط الاخ لأم بالاخ لأم
واما نفقة الولد فعلى الاخ لأم وام خاتمة لان ميراث الولد له عند عدم
الاب خاتمة فانه عم لأم وام فلا يرتب معه لأم لأم ولا أم ويعتبر فيها اي نفقة
ذوي الارحام اهلية الارث لا حقيقة اي كونه وانما في الجملة وان كان محجبا
لان سببا استحقاق النفقة عند القضاء بها قيام سبب الارث لا حقيقة لانه
لانها لا يكون الا بعد موت من له النفقة ولا نفقة بعد الموت وعلى هذا يكون
المراد بالوارث في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك من ثبت له الميراث في الجملة لا
حقيقة الوارث لتعذر ارادة حقيقة على ما ترى فاذا كان المراد اهلية الارث

نفقة من له حال وابن عم موسرين على حاله لانه ذورحم محرر منه يمكن ان يرث من له
النفقة بناء على ترتيب ذوى الارحام بان يموت ابن العم قبله وان كان محجوبا به
حال حياته وفي الخلاصة والمراد من الوارث المذكور في الآية كونه وارثا حقيقة
وعند الاستواء في المحرمية يخرج من كان وارثا حقيقة في هذه الحالة حتى لو كان له
عم وقال فالنفقة على العم وكذا لو كان له عم وعمة وقاله فالنفقة على العم وكذا
لو كان العم معسرا فالنفقة على العمه والحالة اثلاثا على قدر ميراثها ويجعل العم
كالميت ونفقة زوجة الاب على ابنه ونفقة زوجة الابن على ابيه ان كان الابن
صغيرا فقيرا او زنا كبيرا وفي الخلاصة عن الفتاوى الابن يجب على نفقة زوجة
ابيه اما الاب فلا يجبر على نفقة زوجة ابنه وفي النفقات لشمس لائمة الخوارج
قال في روايات في رواية يجب وفي رواية انما تجب نفقة زوجة الاب اذا كان
الاب مريضا او به زمانة ويحتاج الى الخدمة اما اذا كان صحيحا فلا قال في المحيط
فعلى هذه الرواية لا فرق بين الاب والابن فان الابن اذا كان بهن المشابة
يجبر الاب على نفقة خاتمه ولا تجب نفقة الغير على فقير الا على الزوج ولو فقيرا
للزوجة لانه التزامها بالعقد فلا يسقط بالعجز ولا تهاجزاء الاحتباس وقدره
ذلك والولد الصغير الفقير او الكبير الفقير العاجز عن الكسب لزمانة او شلل او
اعى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولا مع اختلاف الدين الا
للزوجة لما ذكرناه ايضا وقراءة الولد اعلى اي الابوان والاجداد والجدات
واسفل اي الولد وولد الابن لان نفقتهم من الاعلى والا سفلا باعتبار الجارية
وجزء المرء في معنى نفسه فكذا لا يمنع نفقة نفسه بكفره لا يمنع نفقة جنة ايضا الا
انهم اذا كانوا حرمين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مسلمين لا تانهم
عن البر على من يقاتلنا في الدين والاب الفقير يبيع عرض بفتح العين وسكون الراء
غير التقدير من المنقولات ابنه الغائب لنفقه عند بيع استحيانا لان
ولاية حفظ مال والى الغائب كالوصي بل اولى منه لان الوصي يستفيد الولاية من جهة
وبيع المنقول من باب الحفظ لانه يخشى عليه التلف ولهذا يملكه الوصي فاذا باع
المعرض صار الثمن من جنس حقه فله ان ينفق منه بخلاف غيره من الاقارب
لانهم ليس لهم ولاية الحفظ في ماله لا يبيع عقاره لان العقار محصن بنفسه
لا يخشى عليه التلف فلا يكون بيعه من باب الحفظ قال في فتح القدير لا يجوز بيع
عقار الاب لنفقة الا اذا كان الابن صغيرا او مجنونا ولا يجوز لغيره مطلقا
العقار في عرف الشرع العروة المملوكة مبنية كانت او لا وانما البناء والاشجار
في المنقولات كذا في شرح النقاية للقهستاني فعمل منه ان ما يبنى على الاراضى الاميرية
من قبيل المنقولات لا من قبيل العقار لان الارض ليست بملك وابتداء مع قطع النظر
عن العروة ليس بعقار وبيع ارضي مشايخ الاسلام ولا يبيع العرض لغيره اي الاب
على الابن سواها اي سوى دين النفقة لعدم ضرورة خوف التلف او الذل كما
في دين النفقة وهو العلة ولان ابيع للدين سوى نفقة يحتاج الى قضاء
والقضاء على الغائب باطل عندنا ولا لأم يبيع ماله اي مال الابن عرضا او عقارا

لنفقها وفي الخلاصة عن القضية ان لا يوجب بيع مال الابن للنفقة وكذا في رواية
القدرى واليوقى بينهما اما ان يجعل على الرايتين على ما هو الظاهر من الخلاصة فانه
جزم بان الام لا يبيع مال الابن في ظاهر الرواية فاختاره المصنف كان ظاهر الرواية
وجبه ان جواز البيع للاب بنت على خلاف القياس فلا يلحق به بيع الام واما ان يكون
رواية القضية والقدرى معا ولا يان الاب هو الذي يبيع كنهه لمنفقها فافاضا
البيع اليها من حيث ان منفعة البيع يعود اليها وتحت الغاية وهو الظاهر وعندها
لا يجوز للاب ايضا وهو القياس لان ولاية الاب زال ببلوغ الولد الا فيما يبيعه
تخصيصا كالوصي وليس في بيعه في هذه الحالة تخصيص ولهذا لا يمكنه حال حضرة
تكن تركناه بالاستحسان لما ذكرناه وفي الخلاصة لا يجوز للاب بيع عقار الابن
لنفقته عند ايج الا اذا كان الابن صغيرا وان كان كبيرا لا يبيعه بالاجماع
واما المنقول اذا كان الابن حاضرا فكذلك لا يبيعه بالاجماع وان كان غائبا يبيعه
عند ايج خلافا لما في الخلاصة امرت ولا ضمان عليهما اي على الابوين لو اتفقا على مال
من جنس النفقة للابن الغائب عندها لان نفقتهما واجبة عليه قبل القضاء فاستويا
حقهما ولو اتفقا المودع مال الابن الغائب عليهما اي على الابوين بغير امر القاضي ضمن
قضاء لانه تصرف في مال الغير من غير ولاية ولا نيابة بخلاف ما اذا امر القاضي
لانه ملزم لولاية عليه امتنا قلنا قضاء لانه لا ضمان عليه ديانة على صاحب به وقوع
وهذا لانه لم يرد بذلك الاصلاح ثم لزوم الضمان في القضاء ليس على المودعة
بل في موضع كان فيه قاض ولم يكن له رأي في الاتفاق واما ان لم يكن في موضع يمكن
استطلاع رأي القاضي لا يضمن في القضاء ايضا استحسانا كما في الخلاصة والزيادة
عزوا الى النوادر وكذا قال مشايخنا في رجلين كانا في سفر فاعنى على احدهما فانفق
الاخر على المعنى عليه من مال المعنى عليه لم يضمن استحسانا وكذا العبد المأذون له
في التجارة اذا مات مولاه فجهنم وانفق عليه وعلى نفسه في الطريق لا ضمان عليه
استحسانا وكذا ائمن مشايخ بلخ في مسجد له اوقاف ولا متولى له فقام رجل من
اهل المحلة في جمع ريعها وانفق على مصالح المسجد فيما يحتاج اليه من شراء الزيت
والخشب والخشيش لا يضمن استحسانا كما في فتح القدير وعن محمد ان مات واحد من اثنين
فباع محمد كتبه وانفق في تجهيزه فقيل له انه لم يامر بذلك فلو هو لكانت والله يعلم
من المصلح ولا يرجع المودع بعد الضمان عليهما اي على الابوين لانه بالضمان ملكه مستندا
الى وقت النعمة فثبت ان تبرع بملكه وكذا الحكم في عبد مشترك بين اثنين فغاب
احدهما فانفق الاخر بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه فانه متبرع والاتفاق
وكذا النخل والزروع وكذا المودع والملتقط اذا انفق على الوديعة او اللقطة
فالمنفق متبرع وكذا في الدار المشتركة اذا استمرت فانفق احداهما في مرمتها بغير
امر صاحبه وبغير امر القاضي فهو متبرع وان مات الاب وترك اولادا صغارا
وزوجة فنفقة كل واحد في نصيبه فيشترى القاضي الصغير ما يحتاج اليه وينصب
وصيا فان لم يكن في البلد قاض فانفق اكثرا على الصغار كما لو استطوعين في القضاء
ولو قضى بنفقة غير الزوجة من الاولاد والاباء وغيرهم من الاقارب ذوى الرحم

منه بلا اتفاق سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجتمع اليها
وقد حصلت الكفاية بمعنى المخرج بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها لانها تجب كفا
لاحتباس حتى لا تسقط مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى لما فيه
من معنى المعافاة على ما تقدم الا ان يكون القاضي امر بالا استدانة عليه اي على الغائب
واستدان في لا تسقط لان القاضي ولاية عامة فصار اذنه كاذن الغائب واما قلنا
واستدان لما في البحر ان المودع افضل بعينه لا بد منه وهو الاستدانة والاتفاق
كما استدان كافيته في المبسوط والنهاية وغيرها حتى قال الطرسوسي ولقد غلط بعض
الفقهاء هنا في مفهوم كلام صاحب الهداية وقال اذا اذن القاضي بالاستدانة ولم
يستدك فانها لا تسقط وهذا غلط بل معنى الكلام ان القاضي في الاستدانة واستدان
انتي كلام الطرسوسي قال في المبسوط فلو اتفق بعد الاذن بالاستدانة من ماله
او من صدقة تصدق بها عليه فلا رجوع له عليه لعدم الحاجة انتي كلام البحر
والذي ظهر منه لزوم الاستدانة بعد الاذن بالاستدانة من القاضي في نفقة الاولاد
صغارا او كبارا على ما هو الظاهر من اطلاقات عامة الكتب حتى افق به مشايخ
الكلام ولكنه قال في الزيلعي نقلا عن الحاوي نفقة الصغير يصير دينيا بالقضاء دون
غيره انتهى وظن منه اذا قضى على الاب بنفقة ولحق الصغير فغاب الاب وانفق الام
يرجع على الاب بعد حضوره بدون الاستدانة ولا بالامر بالاستدانة قلت فيه نظر
فانه لا يلزم من كونه دينيا على الاب بالقضاء جواز الرجوع عليه بعد اتفاقها من مالها
بلا استدانة فان من ادعى دين احد من مال نفسه بدون امر المديون يصير دينيا
فكذلك ههنا وامر القاضي بها انما يؤثر في ثبوت الدين وقد مرته لا في حق الرجوع عليه لعدم
يا امر القاضي لا يثبت الدين عليه قضاء ويدل عليه ما ذكر في الثانية نقلا عن الحاوي ايضا
حيث قال في صاحب الحاوي بين نفقة الصغير وبين نفقة سائر المحارم فقال نفقة
الصغير يصير دينيا على الاب بقضاء القاضي فان كان القاضي بعد ما فرض نفقة الاولاد
امرها بالاستدانة فاستدانت حتى يثبت لها حق الرجوع على الاب فان قبل ان يؤدى
اليها هذه النفقة هل لها ان تأخذ من ماله ان ترك مالا فذكر الحنفية ان ليس له
ذلك وذكر في الاصل ان لها ذلك وهو الصحيح هذا اذا استدانت بامر القاضي
فاما اذا فرض القاضي نفقة الاولاد ولكن لم يامرها بالاستدانة فاستدانت ثم مات الزوج
قبل ان يؤدى اليها ذلك فليس لها ان ياخذ من ماله ان ترك مالا بلا اتفاق انتهى
كلام الحنفية فلم منه لزوم الاستدانة بامر القاضي في حق الرجوع على الاب بنفقة الاولاد
فلا يرجع عليه بعد اتفاقها من مالها وقال في الحنفية ايضا نقلا عن الحنفية ان
الاب عاجز عن المال واكتسب بالقاضي بغير نفقة اولاده الفقراء عليه وبامر المرأة
بلا استدانة على الزوج سواء التمس المرأة ذلك من القاضي او لم تطلبه فان السيد
او قدر على اكتسب طلبة المرأة بما استدانت وكذلك ان فرض القاضي النفقة
على الاب فغاب الاب وتكم بلا نفقة فاستدانت بامر القاضي وانفق عليه فانها
ترجع بذلك وكذلك هذا الحكم في مؤنة الرضاع اذا كان الاب معسرا فالقاضي امر
المرأة بالاستدانة فاذا ايسر رجعت عليه بما استدانت وان لم تكن المرأة استدانت

بعد الفرض كنتم ياكلون من مسألة الناس لم ترجع على ارباب شي فان كان بمقدار نصف
الكفاية اعطوا سقط نصف النفقة عن الاب ويصح الاستدانة في النصف الاخر فلم
منه ايضا انه لا يثبت الاستدانة بامر القاضي في حق الرجوع على الاب وهكذا اقيمت
مراد ائمة قال في الخاتمة ايضا نقلا عن الحارثي سئل ابو بكر عن صبي بين الابوين فرض
القاضي له النفقة على الاب فاجتمعتا النفقة وكانت الام تنفق من مالها قال لها ان
تطلب مقدار ما تنفقه بعد ما فرض القاضي انتهى حكم منه في نفقة الصغير جواز الرجوع
على الاب بمجرد قضاء القاضي بدون الاستدانة فظهر ان في المسئلة روايتين والى
يقضيه النظر هو الاول لما ذكرناه ويدل عليه ايضا ما في فاضل في حق الرجوع على الاب
ان كان الرجل يعقد على الكسب يجب عليه ان يكسب وينفق على ولده وان كان لا يقد
على الكسب يفرض القاضي عليه النفقة ويأمر الام حتى تستدين على زوجها ثم ترجع الام
بذلك على الاب اذا اليسر انفق فانه في الرجوع في نفقة الصغير بالاستدانة وهل يلزمها
ان يطبخ الطعام للصغير بعد الاستدانة له على الاب بامر القاضي فقد راي فيهما مش
فتاوى شيخ الاسلام لا نفوي انها لا بد لها من طبخ الطعام للصغير بعد الاستدانة له
بامر القاضي واما اذا اكل من ماله فليس لها ان ياخذ ويرجع على الاب انتهى وفي النسخة
ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط ولو بعد القضاء لانها ليست بوسقة بمعنى
المرأة اليسيرة لما امكن استيفاء النفقة وفي ذكاة الجامع الصغير نفقة الزوجات
والا قارب بعد القضاء ما نفقة من وجوب الزكاة فسوى بين الزوجات واكافته
واختلفوا في توجيه مراده فقال شمس الائمة مراده اذا اذن القاضي بالاستدانة
وقال بعضهم مراده اذا قصرت المرأة والفاصل بين المرأة اليسيرة والطويلة هو
وعلى المولى نفقة رفيعة قنا او مبررا او ام ولد لما في الصغيرين هم اخوانكم جليلهم
تحت يدكم فمن كان له اخوة تحت يده فليطعمه مما ياكل ويلبسه مما يلبس
بخلاف المكاتب لانه ملحق بالاحرار على ما في كمال الدرارية وههنا مسألة واقعة انفق
وهي ان رجلا ودع جارية عند رجل ثم غاب عنها وترك الجارية عند المودع بـ نفقة
فهل للمودع ان يفرض النفقة على ذلك الرجل لتلك الجارية ويستدين بامر القاضي
ليرجع عليه عند حضوره ففي الخلاصة ما يدل على ذلك حيث قال فيها العبد اذا
كان بين رجلين فغاب احداهما فانفق الاخر بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه
وكذا النخل والزرع وكذا المودع والمملوك اذا انفق على الوديعة او اللقطة وكذا
في الدار المشتركة اذا استرمت فانفق احداهما في رمتها بغير امر صاحبه وبغير اذن القاضي
فهو متطوع انتهى فقد دل بجهوده ان المودع اذا انفق بامر القاضي ليس بمطوع
لان المفهوم حجة في الروايات عندنا لكن المصحح في اخى نفقات البحر والدرر ان
المودع ليس له تقدير النفقة على المودع بغير اذنه بامر القاضي بل القاضي يأمرك بالانفاق
وينفق عليه من اجرة او بامر بالبيع ويحفظ ثمنه لمولاه لان المولى قد يضر بالانفاق
عليه لاحتمال استيعاب قيمته بالنفقة وفي مختصر القدرى اذا لم ينفق المولى
على العبد والامة اكتسبا وانفقا على نفسها فان لم يكن لها كسب يجبر المولى على
البيع وهو ما ذكره بقوله فان ابى اكتسبوا وانفقوا على انفسهم نظر لهم ببقاء

انفسهم

انفسهم ولولا هم ببقاء ماله وان لم يكن لهم كسب بان كانوا من اوعى او جارية لا
تواجر مثلها اجبر اى المولى على بيعهم لانهم من اهل الاستحقاق وفي البيع ابقاء
حقهم وايضا حق المولى بالخلف وهو الثمن بخلاف الزوج فانه لا يجبر على طلاق
زوجته فيما اذا امتنع عن الانفاق عليها فانه لو اجبر على الطلاق لغات حقه
لا الى خلف فان قيل اذا لم يجبر لغات حق المرأة اجيب بانه يقوت الخلف فان
نفقتها تصير دينا على الزوج بالقضاء او الرضا وفي غيرهم من الحيوان ان يورع
بالبيع حين امتنع عن الانفاق عليه ديانة لانه يجهل عليه السلام نفقته في الحيوان
رواه ابو داود وفيه ذلك ونهى ايضا عن صناعة المال رواه في الصحيحين وفيه
ذلك ايضا ولا يؤمر قضاء لانه ليس من اهل الاستحقاق والقضاء لا بد له من اهل
وعن ابو يوسف انه يؤمر قضاء ايضا والا ولا يصح لما ذكرناه ولو كان له عقار وزرع
وشجر يكره له ان لا ينفق عليها حتى يفسد الثمن عن صناعة المال ولكن لا يفرض
عليه في حال الدرارية **كتاب الاعناق** ذكر بعد الطلاق لمساكنته
في انه اسقاط مسمى على السراية والزوج كالتطويق حتى يصح تقليقه كونه اسقاطا وصلا
اعناق البعض كاعناق الكمل لا بتنا على الشراية اما اذا ادا في الملك عند الامارة
تحقيق العتق عند صاحبه ولم يقبل الفسخ كالتطويق لا بتنا على الزوج ثم العتق
والعتاق في اللغة القوة مطلقا يقال عتق الفرج اذا هوى على الطيران وفي الشرع فهو
حكمي عما ثبت في الادعي ويلزمه ثبوت القوة الشرعية التي تصير المرء بها اهلا
للمشاهدة والولاية والقضاء فحق الاعناق اللغوي اشبات القوة مطلقا وحق
الاعناق الشرعي ما ذكره بقوله هو اشبات القوة الشرعية في المملوك والعتق
اسباب منها الاعناق ومنها دعوى العتق ومنها الاستيلاء ومنها ملك العتق بنفسه
ومنها ذوال يد الكافر عنه كما اذا هرب عبد من مولاه الحرب الى دار الاسلام ومنها
الدخول الى دار الحرب كما اذا اشترى الحر في دارنا عبد مسلم فدخله في دار الحرب
فانه يعتق عند ارجاع ومنها الاقرار بحرية العبد اذا اشراه بعد ذلك وله شرط
واليه اشار بقوله انما يصح من المالك مسلم كان المالك وكافر حر مكلف بان يكون
عاقلا بالغنا شرط الملك لانه ازالة الملك في ترك ما كان له يصح منه ازالة
وشرط الحرية لان العبد مملوك لا مالك ولذا قالوا مال العبد لمولاه بعد العتق
لما روى عن ابن مسعود انه قال لعبد ان ادبنا نعتقك فاجز في مالك فاق
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما رجل اعتق عبدا فلم يجزم بماله فهو
ليس له وشرط العقل لانه تصرف شرعي والمجنون ليس باهل له ولهذا لو قال
المعتق اعتقت وانا مجنون وجونه كان ظاهرا فالقول قوله لانه لما اسند
الاعناق الى حالة منافقة له كان انكارا منه له والعقل قول المتكبر بخلاف السكر
والكره والهزل فانها ليست بمنافقة له بل عتق اسكان والمكره والهزل واقع
على ما في الحارثي العتق سمي شيئا في مفرقا وشرط البلوغ لان الصبي ليس من اهل الاعناق
لكونه ضرا ظاهرا حتى لا يملكه الولي عليه ولو قال ابا لغ اعنتك وانا صبي فالقول
قوله لما ذكرناه وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا اعلنت لا بفتح منه

لانه ليس اهل القول ملزم لضربه بخلاف ما لو اقرضني انه رقب حيث ان مله باقراره
حتى لو ادعى بعد البلوغ حرية اصل لا يسمع دعواه لان الملزم منه هو بصد صاحب اليد
واقراره مؤكده لا ملزم وركنه هو اللفظ الذي يقع به العتق وهي صريح وكتابة
فالصريح ما ذكره بقوله بصريحه وان لم ينو لان الصريح لا يحتاج الى النية كانت حر
او محررا وعتيق او معتق او حررتك او اعتقتك او هذا مولاي او يا مولاي او
هذه مولاي او يا حر او يا عتيق واعلم ان اللفظ الذي يحصل بها العتق بصريحه ثلاثة
لفظ العتق والحر والاولا سواء ذكرت بصيغة الوصف نحو انت حر او محررا او
عتيق او معتق او هذا مولاي او بصيغة الفعل نحو حررتك او اعتقتك او اعفك الله
على الاصح وقيل لا بد من النية على ما في فتح القدير او بصيغة النداء نحو يا مولاي او
يا حر او يا عتيق او يا معتق فانها بانواعها الثلاثة مستعملة في العتق شرعا وعمرا
فاغنى ذلك عن النية اى يقع بها العتق سواء نوى او لم ينو وان نوى به شيئا آخر
يصدق ديانة لانه من محتملاته لا قضاء بكونه خلاف الظاهر فيقع به العتق قضاء
لان الوضع المركبي فيها وان كان اجزا لا انها جعلت انشاء شرعا كما في المأذ
والبيع وحقيقة النداء استحضار المتأدى بالوصف المذكور فيقتضي تحقق ذلك
الوصف فيه وانه صدر من جهة فيقتضي بثبوت قصد بعاله واسم المولى ان كان
منتظما للناس وابن المولى في الدين والاعلى ولا سفلى في الحقيقة الا انه يفتقر
الاسفل فصار كما سمع فاصوله لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة حتى لا يقول المملوك
يا ناصري والعرض ان العبد معروف بالنسب فاننى الاول والثاني والثالث
اى المولات في الدين نوع مجاز لان المولى مشتق من الولي وهو القرب ولا قرب
بين المشرق والمغرب لا حقيقة ولا نسبا ولا مكانا فيعتبر القرب من حيث الدين مجازا
والاصل في الكلام الحقيقة والامارة الى العبد ينشأ كون العبد معتقا فحينئذ
اى المولى الاسفل فالحق بالصريح وقوع به العتق وان لم ينو ولو قال عمتك به المولى في الدين
او الكذب والناسر يصدق فيما بينه وبين الله ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
كذا في الهداية وفي البحر عن التحفة كان لفظ المولى صريح لا يحتاج الى النية وذكر
في الولوالجي اختلاف المشايخ فمنهم من قال لا يعتق بغير النية والاصح انه صريح من كل
وجه وتعليقهم في غاية اليأس باننا لا نسلم ان المولى صريح في ايقاع العتق لان الصريح
مكتشف المراد ولفظ المولى مشترك بين المعاني فلا يكون مكتشفا المراد فلا يكون
صريحا فلا بد من نية وقوله ان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة فلا نسلم ذلك
بل تحصل له النمرة بما يملكه وخدمه والذي لا يحتاج الى النمرة هو الله تعالى
نقول الصريح بقوله لاله والمستمك يصح وينادى باعلى صوته انا عتيت الناس
بلفظ المولى وله دلالة على ذلك حقيقة لانه مشترك وهم يقولون دلالة الحال
من كلامك تدل على ان المراد من المولى هو الحق الاسفل ولا يقتضيه زيادة الناس
ونحوه وهذا في غاية المكابرة انتهى واجاب عنه في فتح القدير بان قوله استعمل
في معان فلا يكون مكتشفا المراد ان اراد به عدم الكشف وانما منعاه لجواز ان
يكشف المراد من المشترك في بعض الاوقات لا قترانه بما ينفي غيره كما في ما نحن فيه

ومتعنه فظهر ان المولى لا يستنصر بعبد لا يلازم سند من قوله تحصل النمرة بهم لان مراده
انه اذا حدث به امر لا يستند على العتق عبدا بل يستند على نية العتق وان كان العبد
اراد ان يناصر بلفظ المولى ليقال ان العتق ان قال ما هو ملحق بالصريح في ارادته العتق
اعنى قوله يا مولاي فان ثبت حكمه ظاهرا وهذا الصريح يعد رجوع عنه فلا يقبل القائل
والكلام فيه ونحن نقول لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى فان المكابرة انتهى هذا اذا
ذكر بصيغة الوصف والفعل والنداء واما اذا ذكر بصيغة المصدر ففيه تفصيل
فان قال العتاق عليك او عتقتك على كان صريحا الا اذا زاد فيه واجب فانه لا يعتق
لجواز وجوبه عليه بكتفارة او نذر بخلاف طلاقك على واجب لان نفس الطلاق
غير واجب عليه وانما يجب حكمه وحكمه وقوعه فاقضى هذا وقعه اما العتق فجاز
ان يكون واجبا بسبب كذا في البحر عن الظهيرية واما لو قال انت عتيق او عتاق او حرية
فاختلفوا فيه ففي جوامع الفقه انه لا يعتق فيه الا بالنية وفي المحيط انه يعتق فيه
وان لم ينو ويرتجحه في البحر واما لو قال كل ما لي حرة لا يعتق عبدا لانه لفظ عام يراد
الصفاء والخلوص عن شركة الغير ولو قال عبدا اهل بلج احرار ولم ينو عبدا او قال كل
عبد في الارض حرة او قال كل عبد اهل الدنيا حرة او كان مكان العتق طلاقا خلت
فيه فقال ابو يوسف في نوادر ابن سمانة يعتق وعصام بن يوسف مع ابو يوسف
وشداد مع محمد وقال الصدر المشيد المختار قول عصام ولو قال كل عبد في هذه
الحرار وعبد فيهم عتق بالاتفاق ولو قال ولد آدم كلهم احرار لا يعتق عبدا بالاتفاق
ولو تلفظ بصيغة التفضيل وقال انت عتقتني او احرارته انت اطلق من فلاته
فان نوى وقع العتق والطلاق على ما اختاره الاكثر وقيل عتق وطلقت وان لم ينو
وفي القنية بعلامة طم قال قل لعلادي انك حرة او قل له انت حرة عتق في الحال ولو قال
قل له انت حرة لم يعتق حتى يقول وهو توكيل وهكذا في الطلاق انتهى يعني ان قوله
انك حرة او انت حرة اجزاء فيعتق في الحال بخلاف قوله انت حرة فانه انشاء شرعا
فيكون توكيلا ان لم يجعل ذلك اى لفظ الحر والعتق او المولى اسماله حتى لو شاء حرة
او عتقا او مولى ثم ناداه يا حر او يا عتيق او يا مولاي لا يقع به العتق لان مراده الاعلان
باسم على الا يستعاض بوصف صادر من جهته ولو ناداه بالفا وسته يا ازيد
وكان لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا الوعكسه بان ناداه بقوله يا حر وكان لقبه
ازاد قالوا يعتق لانه ليس ببناء باسم على فيعتبر اخبارا عن الوصف فان قيل
اذ لم يكن لفظه حرة عماله كان قوله يا حر انشاء للحرية لا اجزاء عن الوصف فكيف
يصح قوله اخبارا عن الوصف اجيب بانه اذا لم يكن عماله كان المنادى في الحقيقة
زانا موصوفة بصفة الحرية والوصف في الحقيقة ضرب عن الموصوف ولذا قالوا
الاخبار بعد العلم بها او صاف والادصاف قبل العلم بها اخبارا فكان النداء
اخبارا بان المنادى موصوف بهذه الصفة كذا في الفتاوى وكذا اى يعتق لوانا
للحرية الى ما يعبر به عن المبدن كراسك حرة ومحمود مثل وجهك او رقبك او
بدنك وكقوله لاسمك فربك حرة لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن
على ما مر بيانه في الطلاق بخلاف ما اذا اصنافه الى جزء معين لا يعبر به عن جميع
البدن

لغير هذه الازالة وتوسل انه اسقاط وان الازالة مثل الطلاق لكن لان سلم ان الوصف
المشترك بينهما احدى في استبعاد منه بل الامر بالعكس لان الاعتاق اقوى من الطلاق
لان الازالة ملك للعين والطلاق الازالة ملك للمنقطة وملك العين اقوى من ملك المنقطة
فكذا ان التما والشئ لا يستعاد لما هو فوقه وانما يستعاد لما هو اضعف منه ولهذا
جاز استعادة الاعتاق للطلاق دون العكس وقوله الاحكام ثابتة بكونها موكفا
قلنا ممنوع لان العبد آدمي مكلف ولا ملكية له وانما حق التعليق فلا ان الاعتاق
اثبات القوة التي يلزمها ابطال ملكه فاعتبار ابطال اللزوم يقع التعليق بالشرط
ولو قال انت لله لا تعتق وان نوى عند ابي ج خذها لاني ان الاشياء كلها لله تعالى
بحكم الخلق ولها ان الام لا يختص ولا يقتصر لله تعالى لا بالعق وكذا الخلف
في قوله انت لله خالصا او جعلت لله خالصا ولو قال العبد هذا ابني وابي عتقوا
نيتة سواء كان اكبر سنامنه او اصغر عند ابي ج قال في نية الحق لو قال العبد انت
ولدي يعتق قضاء وقال في الهداية لو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق وترك المص
قيده الثبات لما في السابغ ان قيد الثبات ليس بلامه ههنا وذكر في النهاية راي
بخط شجري في شرح القدرى لانه الفضل اراد بقوله وثبت على ذلك انه لم يدع
به الكرامة والشفقة حتى لو ادعى ذلك يصدق وذكر في اصول فخر الاسلام اثبات
على ذلك شرط لبثوث النسب لا العتق وبوافقه ما في المحيط وجامع شمس الائمة
والجنتي هذا ليس بقيد حتى لو قال بعد ذلك او همت او اخطت يعتق ولا يصدق
ولو قال لا ضيعة يولد مثلها لمثله هذه تنقي ثم تزوجها بعد ذلك جاز امره على ذلك
اولم يصرف قالوا هذا في معرفة النسب اما مجهولة النسب ان دام على ذلك شتم
تزوجها لم يجز والا جاز وقال في المجتبى عرف بهذا ان الثبات شرط القرعة وانما
جواز النكاح لا العتق وان شرط الثبات لبثوث النسب دون العتق لان ثبوت النسب
تأبى مع الرجوع عن الاقرار به دون العتق ولما كان رحمه الله في صدد بيان العتق
بهذا اللفظ دون النسب ترك قيد الثبات وكذا لو قال لامته هذه اتي سواء كان
يولد مثله لمثله او لا يولد وعندهما لا يعتق ان لم يعلم ان يكون ابنا له او ابلا او اما
بان كان لا يولد مثله لمثله والاصل في هذا الخلاف ان اللفظ اذا استعمل وازيد
به المعنى المجازي هل يشترط فيه امكان المعنى الحقيقي ام لا فعندها يشترط حيث ينبغي
المعنى الحقيقي لا يقع المجاز وعنده لا يلزم كقبي صحة اللفظ من حيث العربية بكونها مبتداء
وخبر موصوفا لا ويحجب بصيغته بانه انهم اتفقوا على ان المجاز يخلو عن الحقيقة
وعلى انه لا بد من تصور الاصل وصحته وعلى ان الحقيقة والمجاز صفتان للفظ
واختلفا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقالا في حق الحكم بمعنى ان الحكم
الذي ثبت بلفظة هذا ابني مثلا بطريق المجاز كبثوث الحرية خلف عن الحكم الذي ثبت
بهذا اللفظ بعينه بطريق الحقيقة كبثوث البنوة وقال ابو ج انها في حق التكلم واختلفا
في بيان مراده فقال بعضهم ان مراده ان التكلم بلفظة هذا ابني مثلا اذا اريد به
الحرمة خلف عن التكلم بلفظة هذا آخر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى المجازي
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى المجازي بطريق الحقيقة

فان الحرية

فان الحرية يفيدها هذا ابني بطريق المجاز ويفيدها هذا آخر بطريق الحقيقة قال
بعضهم ان مراده ان التكلم بلفظة هذا ابني اذا اريد بها الحرية خلف عن التكلم
بلفظة هذا ابني بعينه اذا اريد بها البنوة وهو الامح على ما في اصول في اصل
الخلاف ان الاصل عندهما هو المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ثابت بطريق
الخلفية عنه فلهذا اشترط امكان المعنى الحقيقي وقال ابو ج ان الاصل هو التكلم
باللفظ الحقيقي والخلف هو التكلم بهذا اللفظ بعينه اذا اريد به المعنى المجازي
عنه لانه ليس باصل للخلف فاذا عرفت هذا فاذا قال العبد الذي كان اصغر
سنامنه وهو معروف بالنسب في بلع الذي كان فيه او في مولده على الاضلاع
المعروف بينهم هذا ابني يكون مجازا ويثبت به الحرية بالاقتاق اما عتق قلبي
الاصل من حيث العربية وهو التكلم بعين هذا اللفظ في محل الحقيقة وانما عتقها
فلا مكان المعنى الحقيقي الذي هو الاصل عندها ويثبت المعنى المجازي بطريق
الخلفية عنه لبعث اثبات المعنى الحقيقي كونه معروفا بالشئ حتى ان الم يكن
النسب يثبت منه ايضا لصحة دعوى لقيام ملكه فيه وقت الدعوى فثبتت
السبب الى وقت العلوق فيعلق حرا واذا قال العبد الذي كان اكبر سنامنه
هذا ابني عتق عنه لان معناه الحقيقي اعني اثبات البنوة وان كان ممسقا لكن التكلم
بهذا اللفظ في محل الحقيقة وهو الاصل عندهم صحيح من حيث العربية لانه مبتداء
وخبر موصوفا لا خيار عن البنوة فاذا وجد وقدر العمل بحقيقته وله مجاز معين
وهو لازمه لان الحرية من لوازم البنوة في امثاله كان قوله هذا ابني يستعار ولا يرد
بغيره تحريه اعني الالفاء فصار كانه قال هذا خرمين ملكته وقال لا يعتق
وهو قول الشافعي لان اصل المجاز عندهم هو المعنى الحقيقي والمعنى المجازي خلف
عنه ومن شرط صحة الخلف امكان الاصل وقد امتنع الاصل ههنا فامتنع المجاز
المفرغ عليه ايضا فصار لغوا كما في قولك اعتقتك قبل ان اطلق او قبل ان تخلق
قلنا سلطنا ان امكان الاصل من شرط صحة الخلف لكن الاصل ليس المعنى الحقيقي
بل التكلم بذلك اللفظ في محل الحقيقة وقد صح ذلك وذلك لان الحقيقة والمجاز
من صفات الالفاظ ودنا لما في الخلف اعتقتك قبل ان اطلق لانه لا وجه له
في المجاز اصلا لان قوله اعتقتك قبل ان اطلق ليس ملاذما لقوله انت خرمين
ملكك فتعين الالفاء وكذا الحال في قوله هذا ابني او ههنا اتي والحاصل ان لو قال
للملوك هذا ابني فهو على وجهين اما ان يصلح ابنه او لم يصلح وعلى التقديرين اما
ان يكون مجهول النسب او معروف النسب فان كان يصلح ابنه وهو مجهول النسب
يثبت النسب والارث والعتق جميعا بالايجاع كونه لا بد في ثبوت النسب من اثبات
على ذلك القول دون العتق على ما ذكرناه آنفا والا ثبت النسب منه بهذا اللفظ
فهو نصيراته ام ولد له ان كانت في ملكه قبل لاسواء كان الولد مجهول النسب
او معروف النسب وقيل نصيراته ولد له في الوجهين وقيل ان كان معروف النسب
حتى لم يثبت نسبته منه نصيراته ولد له وقال في فتح القدير وهذا اصول وان
كان معروف النسب من الخيرة لا يثبت النسب بهلاك وثبت العتق عندنا وان

لا يصلح ابناء له لا يثبت النسب بلا شك و يثبت العتق عنه ابيح سواء كان مجهول النسب
او معروف النسب وقال لا يمتنع وعلى هذا التفصيل لو قال لامته هذه بنتي ولو قال للملك
هذا ابني فان كان يصلح اباه وليس للقائل اب معروف يثبت النسب والعتق بخلاف
وان كان يصلح اباه ولكن للقائل اب معروف لا يثبت النسب ويثبت العتق عندنا وان كان
لا يصلح اباه لا يثبت النسب بلا شك ويثبت العتق عند ابيح وعندهما لا يثبت وهكذا
هذه ابي ولو قال لصغيري من عبد هذا جدي لا يمتنع في المختار احترز به عما قيل انه على
الخلافا لما سبق ايضا وفي فتح القدير قيل هو الامع وهذا لانه وصفه بصفة من يمتنع
عليه بملكه ووجه المختار ان هذا الكلام لا يستلزم شيئا من الحرية والبسطة الا بواسطة
الاب وهو غير مذكورة في الكلام معدر ان يحصل مجازا عن لانه قد جازى ما سبق لان الحرية
لا تنفك عن البسطة والابوة والامومة حتى لو ذكر الاب في الكلام مثل ان يقول هذا
جد ابوي عتق عليه علي ما في العناية وكذا لو قال اي لعبد هذا ابني لا يمتنع في ظاهر
الرواية وقيل يمتنع لان الاخوة في الملك سبب العتق فيجمع المجاز لان ذكر اسبب
وارادة المستب شايع ووجه الظاهر ان الاخوة لا يستلزم الحرية الا بواسطة الآ
والام لانها عبارة عن مجاورة في صلبا ورحم وهذه الوسطة غير مذكورة في الكلام
حتى لو ذكرت الوسطة في الكلام وقيل هذا ابي لاني ولا ابي او من النسب يمتنع
علي ما في العناية عن المبسوط او قال لعبد هذا ابني اي لا يمتنع قيل على الخلاف السابق
وقيل بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المستعمي لان الذكور والا ناث من جنس
جنس مختلفان فاذا لم يكن من جنس المستعمي يمتنع الحكم له بالمستعمي على ما تقدم في
التكاح والمستعمي ههنا معدوم فلا يكون معتبرا الاحقية ولا مجازا عن الاب لان عدم
الملازمة وكذا الخلاف في قوله لامته هذا ابني ولا يمتنع بلا سلطان في عليك لان
وصلية نوبى لان السلطان عبارة عن اليد ويسمى السلطان به لقيام به بغيره في
اليه فكانه قال لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوبى العتق لم يمتنع لجواز ان تزول اليه
ويسمى الملك كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان السبيل المضاف اليه
العبد كناية عن الملك لانه طريقا الى فساد العتق فيه ولو نفي الملك بان قال لا ملك
لي عليك عتق بالنية فان قيل زوال اليد اما ملزوم لزوال الملك ولازمة وعلى
التقديرين يصح نية زوال الملك اما مجازا او كناية قلنا انه ليس بشيء منهما
لا تفكاه عنه في المكاتب وانفكاك زوال الملك عنه فان الملك يزول بالبيع
قبل التسليم واليد باق وهذا هو المشهور عند جمهور اصحابنا ومالك وبعض مشايخنا
الى انه يعتق بالنية وهو قول مالك والشافعي واحمد وعين الكرخ انه قال فني عمره لم
يتضح للفرق بين نفي السلطان والسبيل ولعل وجهه ان المراد باليد المفسر بها السلطان
ليس بمعنى الالة الجارحة بل بمعنى القدرة على هو المشهور في تأويل اليد بالقدرة فاذا
كان كذلك كان نفيه نفي القدرة والاستيلاء عليه فصيح ان يراد به ما يراد بنفي السبيل
ولو قال لعبد اذهب حيث شئت واتوجه ابي شئت من بلاد الله لا يمتنع وان نوبى العتق
لانه يفتد زوال اليد فلا يدل على العتق كما في المكاتب على ما في غاية البيان ولا يمتنع ايضا
بيابني ويا اخي نوبى او لم ينو في ظاهر الرواية لان النداء لاعلام المنادى الا ان اذا

كان بوصف يمكن اثباته من جهة كان النداء لتحقيق ذلك الوصف في المنادى
له بالوصف المخصوص كما في قوله يا حرم فانه قادر على اثبات صفة الحرية فيه من جهة
في الحال لانه نداء بما هو صريح وهو لا يستحق المنادى بالوصف المذكور على ما ذكرناه
واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهة كان الاعلام المجرودون تحقيق الوصف
لتقدم البسطة والاخوة لا يمكن اثباتهما في الحال من جهة لانه لو اختلف من ماء غير
وغير ابيه لا يكون ابناء له ولا اخاله بهذا النداء فكان المجموع الاعلام وكذا لو قال لعبد
يا خالي او يا عمي او يا ابني او يا جدتي او يا جاريته يا عمي او يا خالي او يا جدتي لا يمتنع في جميع
ذلك على ما رواه ابني رستم عن محمد او انت مثل الحر نوبى العتق ولا على ما في العناية لان
المثل يستعمل للمثلية في بعض المعاني عرفا فوقع المشك في الحرية وبالشك لا يقع وكذا
لو قال انت مثل ابني او كائني وقيل يعتق اي في الثلاث ان نوبى اما في الاولين فلي رواية
الحسن عن ابيح لكن الاعتماد على ظاهر الرواية من عدم وقوع العتق بها على ما في الهداية
واما في الثالث فلي رواية المبسوط حيث ذكر انه اذا قال انت مثل الحر لا يمتنع الا بالنية
لانه بالنية ذال الشك فيقع ما نوبى من الحرية ويؤيد ما قالوا انه لو قال امراة انت
مثل امراة فلان ولا فذلك في امراة فانه يصير به موليا ان نوبى لا بد وكذا في قوله
وقال في الخزانة لو قال انت علي مثل ولدي لم يمتنع اذ لم ينو العتق ولو قال ما انت الا
حرم عتق لان الاستثناء من انتي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة فكان
فيه اثبات الحرية بالبلغ الوجوه ومن ملك دار حرم محرمة منه عتق عليه وهذا اللفظ
رواه الشافعي عن حمزة بن ربيعة عن سفيان الثوري عن محمد بن عبد الله بن دينار عن ابن عمر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصححه عبد الحق وقال ضمر ثقة لا يضمر انفراد
ولا ارساله ولا وقفه وهذا اللفظ بعمومه يتناول كل قرابة مؤثقة بالحرية ولا بد
او غير وقال الظاهرية لا يمتنع بمجرد الملك لم يمتنع لما صح عن النبي عليه السلام
انه قلن يجرى ولد والى الان يجرى مملوكا فيشتره فيعتقه عطفه بالفاء التي
هي للتعقيب فلا يمتنع ما لم يمتنع وقال انت فلي لا يمتنع من لم يكن بينهما قرابة ولا بد
قرابة الاخوة وما ايضا هي لان الرحم هو القرابة والوصلة من جهة الولاء على ما
في المغرب والمصباح وشبوت العتق فيها انما هو بالعتق على خلاف القياس لان القياس
ان لا يمتنع المملوك الا برضاء المالك وذلك باعتاقه قصدا فلا يقاس عليه غير
ولا يلحق به دلالة ايضا لانها اذ في درجة عن القرابة من جهة الولاء فلا يمتنع عليه
اخوه واخوته بمجرد ملكه كبنى الاعمام ولنا عموم ما روينا فان قيل لان عام لان
الرحم هو القرابة من جهة الولاء قلنا نعم الا ان العلة في عتق قرابة الولاء ليس الولاء
بل تلك القرابة مؤثرة في الحرية والولاء لقولنا ما يفرق من وصلها ويحرر
قطعها هي القرابة المؤثرة في الحرية لا الولاء حتى وجبت عليه نفقة اخيه واخوته
وحرم النكاح بينهما فظهر ان عام لجميع القرابات المحمية وقياسه على بني الاعمام
لعدم الجامع بينهما وصحة التكفير باعتاقه لا يصلح جامعا لانه وصف اختلف في وجوه
لانه ان اراد باعتاقه اعتاقه بعد ما ملكه فوجوده في الفرع منقطع لانه يعتق بمجرد
الملك عندنا وان اراد باعتاقه حين ملكه لم ينفذ لان وجود هذا الوصف في اصل

وهو ابن القم ممنوع لانه انما يعتق باعتاقه بعد ان صار ملكا له ثم يقع الكفارة باعتاق
تصدي وكل كان الوصف مما اختلف في وجوده والتعليل بوصف اختلف في وجوده
في الفرج اولى الاصل لا يجوز فالتعليل فيما نحن فيه لا يجوز وما رواه الظاهرية لا يصح حجة
لنقادته بما روينا فقلنا ان مثله يستعمل في حصول الثاني بانه لا بسبب آخر كما
يقال اطعمه فاشبعه جمع بين الدليلين فالخامس ان بني الاعمام ومن بعدهم من بني
الاخوال وبني القمات والخالات لا يعتق بمجرد الملك بالاجماع لعدم المحمية عندنا وعند
قراة الولاد عند الشافعي والوالدين والمولودين يعتق بالاجماع لوجود المعنيين والاخر والافق
وبنيهم والاعمام والقلم والاقوال والحق لا يعتق عندنا لوجود القرابة المحمية خلافا لما
وتحقيقه ان العلة في عتق القريب امران القرابة والملك والحكم يضاف الى ارجحها فان
تاخر الملك يضاف اليه فيعتق حين وجد وان تاخر القرابة يضاف اليها كما اذا كان بين
اثنين عتق ثم ادعى احدهما انه ابنه ثبت نسبته منه وعتق عليه وعزم شريكه نصيبه ولو
وصلية كان المالك صغيرا او مجنونا فاذا دخل قريبا في ملكهما اخرج صنف منهما كما لا ريب
والهبة عتق عليها عملا بغير من فبارويناه ولان العلة وهي تلك ذمناهم المحرم
وقد تعلق به حتى العبد فيعتق وكان كالنفقة على ما في العناية واذا دخل في ملكها
بابيع والشراء لا يعتق عليهما فان شراوا العبي الماذون وشراء المجنون قريبا لا يجوز
ولا فرق بين ان يكون المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام ولا بين ان يكون المملوك
مسلم او كافرا او صغيرا او مجنونا في دار الاسلام فهو العلة وهي القرابة المحمية الشكاح
فان قيل هذه القرابة انما اوجبت العتق اوجبت باعتبار الصلة على ما صرح به في العناية
وقراة الاخر لا يوجب الصلة عند اختلاف الدين ولهذا لا تجب النفقة فلا يوجب العتق
ايضا اوجب بان وجوب النفقة ليس باعتبار الصلة فقط بل بها مع الورثة جميعا بقول
وعلى الوارث مثل ذلك واختلاف الدين يمنع الارث فاستفي علة وجوب الاتفاق بانقاء
جزئها فكذلك ما يعتق عليها من المملوك بخلاف العتق فان وجوبه باعتبار الصلة فقط
فانزعا فان قيل حرمان النفقة قطع للدم فلم جاز ذلك قلنا القرابة موجبة للصلة ومع
الاتفاق في الدين أكد ودوام ملك اليدين اعلى في القطعية من حرمان النفقة فاعتبرنا في
الا على اصل العلة وفي الا في العلة المركبة على ما ذكر في نفقات الهداية قلت ان حرمان
النفقة وان كان قد افضى الى الهلاك لكنه لا يلزم منه كونه اعلى في القطعية من دوام
ملك اليدين كيف وان المملوك يملك اليدين ملحقا بالمجاهدات ممنوع من جميع الصفات
محقر في يد المالك وانما قلنا او كافرا في دار الاسلام لانه لا حكم لنا في دار الحرب حتى
لوملك حرب او مسلم قريبا في دار الحرب لم يعتق عليه فلا خلاف في ما رواه الحكم الربيع
وذكر في الايضاح انه لم يعتق عليه عندها ويعتق عند أبي يوسف وكذا لو اعتق الحرب
او المسلم عبد احريتا وهو قريبا في دار الحرب لم يعتق عندها ويعتق عند أبي يوسف
له انه ملك قريبا فيعتق عليه ولما انه معتق بلسان مسترق بين لانه تحت يدين
وكو طرا الاستيلاء على الحر ويحل حريمه ذلك العبد حتى لو اعتق ودفن بسبيله وازال عنه
هو عتق بالا تحلية لا بالاعتاق على ما في فتح القدير وهذا لانه لم يسترق
لخرجه من يدين ولو كان العبد مسلما او ذميا عتق بالا اتفاق ايضا لانه ليس بمملوك

للمسترق

413
لا استرقاق بالاستيلاء والمكاتب يكاتب عليه قرابة الولاد لمحب اى لا يكاتب عليه الاخر
لان المكاتب ليس له ملك تام حتى يتمكن على الاعتاق لانه عتق ما بقي درهم وانما الحق
بالمالك فيما هو المولى من الكتابة ومن لا يفرح له على الاعتاق لا يعتق عليه بخلاف
قراة الولاد لان العتق منه من مقاصد الكتابة لان عتق نفسه كما كان مقصودا بالكتابة
دفع العار والادحق بالرقبة عن نفسه فكذلك الوالد والولد فاذا كان من مقاصد
الامتنع البيع فيعتق عليه تحقيقا للمقصود خلافا لما قاله لا يكاتب عليه الاخر ايضا وهو
رواية عن ابي حنيفة اعتبارا بقرابة الولاد ومن اعتق لوجه الله بان قال انت حر لوجه الله
عتق وكذا لو اعتق للشيطان او للظن لوجود العلة وهو الاعتاق من اهل مضافا
الى محله من غير ما تع شرعى فيترتب عليه حكمها وهو ذوال الرق وذكر وجه القرية
في الاول ووجه المعصية في الاخيرين زيادة على العلة فلو تاثيرها ثم ان قصديهم العتق
للسيطان والظن يكون كافرا او لا فيكون عاميا لا كافرا وان وصلية بعضى يترك
الجهة في الاخيرين ليشير الى ان العتق لا ينجس بالقرية قال في اول كتاب العتق من فتح
القدير وصفته في الاختيارى انه منته وباليه غالبا ولا يلزم في حقيقة شرها
وقوعه عبادة فانه يوجد بواجبها ومن اكافر بل قد يكون معصية كالعتق للشيطان
والظن وكذا اذا غلب على ظنه انه لو اعتقه بن هب الى دار الحرب او برت او بخا
منه اسرقه وقطع الطريق وينفذ عتقه مع تحريمه خلافا للظاهرية وقد يكون
واجبا كالنكارة وقد يكون مباحا كالعتق لزيد والقرية لم يكون ظاهرا له تحت
فصل ان العتق بوصف بالاحكام من الوجوب والسند والابادة والتحريم انتهى
وكذا لو اعتق مكرها او سكرانا لان الاكراه لا يزيل الا الرضا والعتق لا يفتق عليه
بل على الاعتاق وقد وجد ذلك واما الشكر فلا ان العلة صدرت من اهل مضافا
للمحل وذلك لان السكر لا يبطل الاهلية لتحقق الذمة بالعقل والبلوغ الا انه يمنع
استعمال العقل بواسطة غلبة الشرور فيصنع جميع عباراته من الطلاق والعتاق وغيرها
وقد ذكرناه في الطلاق اطلاق الاكراه فشميل الجميع وهو ما يقوت به النفس والعرض
وغير الجميع هذا واما الشكر فهو مقيد بما كان من محرم او مثلك بقصد السكر واما
ما كان طريقه مباحا كسكر المصطر الى شرب الخمر والحاصل من الادوية والاعتية
المختلج من غير الخمر والمثلث لا يقصد السكر بل يقصد الاستمسا والنعوى ونسج
الذي يرب بلا طبع فانه كالاغنى لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق على ما في الجي
وقد ذكرناه في الطلاق وذكر في فتح القدير ان عتق المكر واقع عندنا خلافا للائمة
الثلاثة وعتق السكران واقع باتفاقهم على المختار وكذا جاز عتق الهالك ولو اضاف
العتق الى ملك او شرط صح بان قال ان ملكك فانت حرا وان دخلت النار فتموت
الا ان في الاول خلاف الشافعي بناء على ان المعلق ينعتق سببا عنده وعندنا لا
وانما ينعتق سببا عند وجود الشرط وانه لا يبر من الملك عند وجود السبب
بالاتفاق على ما في اصول وقد تقدم في الطلاق ولخرج عبد حر في النكاح
عتق لقوله عليه السلام في عبيد خرجوا يوم الحديبية قبل الصلح الى النبي عليه السلام
مسلمين هم عتقاء الله فقد رواه ابو داود في الجهاد ولانه امر نفسه وهو مسلم

ولا استرقاق على المسلم ابتداء والحمل يعتق أمه بتعاطيها لا تشالها بها كسائر اجزائها
حتى لو استثناه لا يصح ولو خرج أكثر الولد فاعتق الأم لا يعتق الولد لان انفصالها عنها
بمخرج أكثر ولهذا قالوا تنقضي بزوج أكثره الفرح ويرث لومات بعد خروج أكثر
أطلقه فمثل ما اذا ولدت بعد عتقها لستة اشهر او اقل واكثر لكن ان ولدت
لاقل من ستة اشهر بعد عتقها يعتق مقصودا لا بطريق التبعية ويخرج الولد الى
موالي ابيه على ما في شرح الوقاية ضلي هذا يلزم التكرار بينه وبين قوله والولد يتبع
أمه في الملك الى اخره وحمل هذا على ما اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من قبيل قرية
الفساد وصح اعتاقه وصدق لانه تعرف في ملكه وانما لا يصح بيعه وهبته لان التسليم
في الهبة والقدرة عليه في البيع شرط ولم يوجد ذلك في الجين وشي من ذلك ليس بشرط في
الاعتاق حتى يولد عنق الابن دون بيعه وهبته وفي قوله اعتاقه اشارة الى شرط وجوب
الولد في البطن حين اعتاقه وذلك يعلم مما اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من قبيل القرية
فكأن ولدت لستة اشهر واكثر منها لا يعتق لعدم تحقق وجوده في بطنها حين الاعتاق الا
ان تكون الأم معتقة عن مطلق او وفات فتكون لاقل من سنتين من وقت الفراق وان
كان أكثر من ستة اشهر من وقت الفراق لانه كان موجودا حين اعتاقه بدليل ثبوت نسبه
والا اذا كان حملها في امين جاءت باولها لاقل من ستة اشهر ثم جاءت بالثاني لستة اشهر
أكثر فانه يعتق لانه كان موجودا حين اعتاقه حتى ثبت نسبه وانما شرطه
اعتاقه الى انه لو اعتقه على مال يصح اعتاقه كونه لا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال
على الجين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الأم لانه في حق العتق نفس طهورة وشرط
بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما في الهداية وعلمه في فتح القدير بان العتق على مال موقوف
فانه يملك العبد به نفسه ويحدث له القوة الشريفة ولا يجوز اشتراط المعوض الاعلى
من يسلم له المعوض والمعوض ههنا اعنى العتق الشرعية لم يسلم الا العبد المعتق لا غير
فصار كالباع والجاره فانه لا يجوز اشتراط ان يتم الاجرة على غير المشتري والمستاجر
الخلع فانه يجوز اشتراط بدل الخلع على غير المرأة فان المرأة لم تحدث لها بالخلع قوة
ولم تملك به نفسها لان نفسها كانت في يدها قبله فلا فرق بينها وبين الاجنبي في
عدم سلامة شيء ما حدث لها فكلما كان اشتراط بدل الخلع على المرأة جازا اشتراطه ايضا
على الاجنبي فظهر الفرق بين الخلع والاعتاق على ما قلنا ان المال لا يجب
لكنه ينبغي ان يتوقف العتق الى ان يبلغ الحمل الى حد يكون من اهل القبول اعنى كونه
عاقلا بفعل العقد كما في طلع الصغيرة فانه اذا شرط المال عليها يتوقف الطلاق
على قبولها ان كانت من اهل القبول بان كانت عاقلة تعقل العقد فان قبلت مع الخلع
ولا يلزم المال على ما قلنا توقف الطلاق في الخلع على قبول الصغيرة الخلع مشروط
بكونها من اهل القبول لا مطلقا على ما صرحوا به والحمل ههنا ليس من اهل القبول حتى
يتوقف وقوع العتق على قبوله وقد يجاب عنه بان المولى لما علم عدم كون الحمل اهلا
لقبوله شرط والخطاب واقدم على العتق علمنا ان قصده هو الاعتاق بلا مال وفيه
لا يتوقف وقوع العتق على القبول لكنه يرد عليه لزوم لقوله ذكر المال ولا بد ان يعلم
انه لو اعتق الحمل على مال على أمه فوقع العتق وان لم يتوقف الى اللوغ فكل الى هذا القول

لكنه يتوقف على قبول الأم المال وان لم يجب المال عليها بقبولها على ما صرح به في البحر
مستند لا بما في المحيط ولوقال اعتقت ما في بطنك على الف عليك فقبلت فجاءت
بولد لاقل من ستة اشهر يعتق بل وشي لان العتق معتق بقبول الأمه الالف وقد
قبلت الالف فعتق الولد وبطل المال انتم وهل يشترط ولادة الحمل حيا بعد اعتاقه
وفي وقوع العتق في البحر انه شرط ولا يعتق أمه به لا قصد عدم اضافة الاعتاق
اليها ولا بتعاطيها من قلب الموصوع الشرعي من جعل الأصل فرعاً فان قيل فالمعتق
أمه لم لا يجوز بيعها كما يجوز هبتها أصيب بانه لما اعتق ما في بطنها لم يبق للجين
على ملكه هبة الأمه بعد ذلك صادرة بمنزلة هبتها واستثناء حملها واستثناء
الحمل في الهبة شرط فاسد وكذا اشترى أمه وهي جلي من أبيه والأمه لغيره لا يجب
جانا الشراء وعتق ما في بطنها عليه لانه اخو ولا يعتق الأمه ولا يجوز بيعها قبل ان تضع
حملها وله بيعها بعد وضعها كذا عن البدائع والولد يتبع أمه في الملك والرق
والحرية والتدبير اي المطلق لا المقتد كما في بيع الاشياء والاستيلاء اي اموالية
الولد والكتابة والاجماع عليه ولا في ماءه صار مستهلكا بانها فيتمتع جانبا ولهذا
ثبت نسب ولد الزنا وولد المملو عنه من أمه دون أبيه حتى يرث أمه دون أبيه
والأم ترثه دون أبيه وصار كما اذا تولد بين الوصي والاهلي وبين المالك وغيره
المأكول من الحيوان يصير اهليا ويؤكل لحمه تبع الأم اذ كان أمه كذلك وكذا
يجوز الاضحية به اذ كان أمه مما يجوز به الاضحية والمراد بالولد ههنا هو الحمل
لانه لا يشترط الأم في اوصافها الا الحمل وانما الولد بعد الوضوع فلا يتبعها في شيء
تما ذكر حتى لو اعتق أمه بعد الولادة لا يعتق الولد فلو عتق بالحمل او بالجنين بدل
الولد كان أولى على ما في البحر وفيه ايضا المراد بالحرية ههنا الحرية الاصلية وانما
الطارية فقد افادها ولا بقوله والحمل يعتق بعتق أمه فان قيل على هذا الاصل
هل القول والبيئته وقول الأم وثبنتها او لا بما اذا اختلفت في احوالها المذكورة
بناء على الاصل المقررات القول قول من يشهد له الظاهر والبيئته بينة من يمين
ظرف الظاهر لان البيئات شرعت لاثبات ظروف كاصل قلت فيه تفصيل
ففي البدائع لو اختلف المولى والمدة في ولدها فقال المولى ولديته قبل التدبير
فهو يقيق وقالت هي ولدت بعد فهو مدبر فالقول قول المولى مع يمينه على علمه
والبيئته بينة المدبرة ولو كان مكان التدبير عتق فقال المولى للمعتقة ولديته
قبل العتق فهو يقيق وقالت ولدت بعد العتق وهو يخرج حكم فيه الى ان كان
الولد في يدها فالقول قولها وان كان في يد المولى فالقول قوله لان الظاهر يشهد
لمن هو فيه بخلاف المدبرة فانها في يد المولى فكذلك اولدها انتهى ولم يذكر ما اذا
كان الولد في ايديهما ففي قاضيهان نقضوا عن العيون ان كان الولد في ايديهما فكذلك
يكون القول قولها على قول ابى يوسف وان اقاما البيئته فيثبتها اولي لانهما
ثبتت العتق في زمان سابق وكذلك في الكتابة فاما في التدبير فالقول قول المولى
وفي المشتق عن محمد ان كان الولد يعبر عن نفسه فالقول قوله وان كان لا يعبر
لمن هو فيه وان اقاما البيئته فيثبتها اولي وكذلك في الكتابة وانما بتبعية التبعية

بالصفات المذكورة الى انه لا يتبع الام في النسب لان النسب للاب لا للام لانه للتعريف
وطال الرطل مكشوفة دون النساء حتى لو تزوجها شيعة فاني بولد فهو هاشمي تبع الابه
دقيق تبع الابه كما في فتح القدير وولد الامة من سيدتها حر لانه مخلوق من ماء وماءه حر
فيتعلق الولد حر فيعتق عليه فان قيل لا بل هو مخلوق من ماء وماء الامة وقدر ان ينجس لانه
راجع قلنا نعم الا ان ماء الامة مملوك للولي فلا يعارض ما المولى بخلاف ما امة الغير
لان ماءها مملوك لسيدها فحققت المعارضة وآية اشار بقوله ومن ذرهما ملك
لسيدها لان ماء الامة الغير يعارض ماء الزوج لان ماء الامة ليس مملوك للزوج
فاذا تعارض ما يترجح ماء الامة لاستهلاك ماء الزوج بمائها ولان الولد مادام ضيفا
بمنزلة عصو منها فاذا تزوج جانب الامة صار الولد ملكا لسيدها كونها ملكا له فاقيل
كيف يصير الولد ملكا للمولى والزوج قد يتضرر بكون مائه ملكا للغير قلنا انه قد مضى ذلك
لا قدره على تزوج امة الغير وولد المهرور من قيمته صورية رجل اشترى امة على نفسها ملك
البايع او كخ امرأة على نفسها حر فوالت كل منهما ولدا فظهر ان المولى ملك الغير بالبيع وانما
امة فيكون كل من الولدين حرا بالقيمة اما حرته فلا تطلق من ماء المهرور بغير صاحبه
برقية مائه كما رضى في المسئلة الاولى فلا تتبعها واقاما القيمة فطرية جات النجاسة كالمسئلة
باب عتق البعض وما فرغ عن اعتاق الكل شرع في اعتاق البعض اخره
عنه لان اعتاق الكل يتفق عليه واعتاق البعض يختلف فيه والمتفق عليه ادلى بالتقديم
ومن اعتق بعض عبده صح اعتاقه **ويسمى العبد** في باقيه لانه باعتاق بعضه لا يثبت العتق
في بعضه ولا في كله بل يسمى قريبا في حق الاحكام من الشهادة والولاية وعدم جواز نكاح
الاربع وعدم التزوج بدونه اذ ان المولى وعدم جواز النكاح والهيبة والصدقة
الا شيئا يسيرا اذ لو ثبت العتق فيه ثبت في كله لعدم تجزئ العتق بالاتفاق واتما
المخلاف في تجزئ الاعتاق ولا سبب لشبهة في كله لعدم اضافة الاعتاق الى الكل فثبت
في الحكم بالعتق الى ان يودي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وهو كالمكاتب
عند ايج لان اضافة الاعتاق الى البعض توجب ثبوت المالكية للعبد في الكل اذ
بالاضافة المذكورة زال مملوكية عن ذلك البعض فيلزم تحقق المالكية في ذلك
لعدم جواز ارتقاها عن البشر وتحقق المالكية في البعض يستلزم تحققها في الكل
لعدم تجزئ المالكية لانه لا يتصور ان يكون بعض الشخص ملكا والبعض الاخر مملوكا
وان بقاء الملك في البعض اخر يمنع العبد عن ثبوت المالكية في الكل لعدم التجزئ في العتق
فقد اجتمع في العبد ما يوجب ثبوت المالكية في الكل لعدم التجزئ فقد اجتمع في العبد
وما يوجب بقاء الملك في الكل فتعارضوا الدليلان والعلل بها يمكن بازال العبد مكاتب
فعلنا بهما وجعلناه مكاتب لان المكاتب مالك يد او مملوك رقبة فكذا المستعنى
فان قيل لو كان كالمكاتب لعاد رقيقا اذا عجز فاجاب عنه بقوله الا انه لا يرد
في الرق لو عجز لانه اسقاط لا الى بدل وكل اسقاط كذلك ليس فيه معنى المعاوضة
وكل ما ليس فيه معنى المعاوضة لا يقبل الفسخ وكل ما لا يقبل الفسخ لا يرد الى الرق
عند العجز فعتق البعض لا يرد الى الرق عند العجز بخلاف الكتابة المقصودة فانها
اسقاط من المولى الى بدل فيكون ما فيه معنى المعاوضة فيفسخ وهما مستثنان

آخران ذكرها في الاشياء احدها انه لو جمع بين معتق البعض وبين العتق في البيع يتعدى
البطلان الى العتق بخلاف المكاتب اذ اجمع مع العتق في البيع لا يتعدى البطلان الى العتق
والثاني اذا قتل معتق البعض ولم يترك وقاه لما وجب عليه من السعاية لم يجز القصاص
به بخلاف المكاتب اذا قتل عن غير وفاء فان القصاص واجب وقالوا يعتق كله ولا
يسعى واصل هذا الاختلاف ان الاعتاق معتق عند ايج فيقتصر على ما اعتق غير معتق
عندها وعند الشافعي معنى ان اعتاق البعض هو اعتاق الكل لان العتق لازم للعتق
واثره لانه عبادة عن اثبات القوة الشرعية وهو العتق والعتق ليس بمعتق بالاتفاق
والا لزم تجزئ الرق ايضا وذلك باطل لانه اثر الكفر وثمرة القهر فلا يتصور فيه
التجزئ فاذا لم يجز العتق لم يجز الاعتاق ايضا والا لزم منه تجزئ العتق ايضا
لان وجود الملزوم يستلزم وجود الا لازم واذا لم يجز يعتق كله وصار كالمكاتب
والعتق عن القصاص والاستيلاء فعتق البعض عندها حر مبدون يجري عليه
احكام الاحرار ولا يبيح ان الاعتاق لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت
العبد حرية اصلا ولا في بعضه ولا في كله الى ان يستعنى على ما ذكرناه انما وانما
يستلزمه ان لو كان عبارة عن اثبات العتق بازالة الرق او عن نفس ذاته الرق
وليس كذلك بل هو عبارة عن اثبات العتق بازالة الملك او عن نفس ازالة الملك
لان الاعتاق هو تصرف المعتق والعبد لا يتصرف الا في حقه وهو الملك دون الرق
لانه حق الله تعالى جزءا عن الكفر او حق العائدين والملك تقبل التجزئ بالاجماع فكذا
الاعتاق على كلا التقديرين المذكورين فحاصل الخلاف ان اعتاق البعض لا يوجب
زوال الرق عن المحل بل يبقى المحل كله رقيقا ولكن يوجب زوال الملك بقدر
عتد ايج وقالوا يوجب زوال الرق عن كل المحل والجواب عن الاطلاق والقصاص
انه ليس بينهما حالة متوسطة فثبتت في الكل ترجيح المحرم بخلاف ما نحن فيه
لان الكتابة واسطة بين الحرية والرقية والاستيلاء معتق عنده ايضا حتى اذا
ولدت المبررة المشتركة بينهما فادعاه احدها تصير نصف المارية ام ولد له
ونصفها مدبرة لشريكه حتى لو ماتا فنصف الشريك من الثلث ونصف الاخرين
الكل وولاء الولد بينهما وان اعتق شريك بالادب او الشراء نصيبه فلا حر
ان يعتق اى سواء كان اعتقه مغيرا او مضافا على ما في فتح القدير وفيه ايضا ينبغي
اذا اضافة ان لا يقبل منه اضافته الى زمان طويل لانه كالشديد معنى ولودع
وجب عليه السعاية في الحال فيعتق كاشركا به فينبغي ان يضاف الى من تشاكل به
الا سقساء انتهى ثم صرح بان التدبير والكتابة في معنى الاستسعاء ويروى عليه انه لو
كاتبه على اكثر من قيمته ان كان من القديين لا يجوز الا ان يكون قد ارتقا بزمان
فيه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا الوصاليه على عرض
اكثر وان كاتبه على عرض قيمته اكثر من قيمته جاز انتهى فنه ظهر انه لو ثبت
ذكر التدبير والكتابة واقصر على التيارات الثلاثة اعني الحاد من العتق وكسعا
والقصرين كما فعله بعض مشايخنا الصريح ايضا او يدبر او يكتب او يستعنى والولاء
لها اى للشريك فيه اشارة الى ان الاختلاف فيصفة السبب بان يكون اعتاق

احدهما بال واعتاق الاخر بدونه لا ينافي في ثبوت الولاء بينهما جميعا او يضمن الشاكت
المعتق لو موثر اطلق في تضمين المورس وهو مقيد بان يكون الاعتاق بغير ذنب ولو اعتق
احدهما باذن صاحبه فلا ضمان عليه اصلا كذا في البحر ويرجع به اي باضمن المعتق على العبد
والولاء له اي للمعتق هذا عند ابي حنيفة وقال لا يفسد على الاخر الا ضمانا مع اليسار والمراد
باليسار ههنا يسارا وليسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الاخر لا يسار
الغنا وهو ملك النصاب هذا في ظاهر الرواية ولم يستثنى فيها الكفالات وهو المنزل
والخادم وشباب البدن وفي رواية الحسن يستثنى الكفالات ثم المعتق قيمة العبد في الضمان
والسعاية يوم الاعتاق حتى لو كان فيه صحبة ثم عصى يجب نصف قيمته صحبا ولو كان
فيه اغنى ثم اغتلى بياض عينه يجب نصف قيمته اعمى لانه حال ثبوت الضمان وكذا مال
المعتق في يساره واعساره حتى لو كان موثرا وقت التضمين فاعسار لا يسقط عنه الضمان
ولو كان مسلما فليس بالضمان وانما اعتبر يسارا ليس لان به يعتدل النظر في التامين
جانب المعتق وجانب الساكت بتحقيق ما قصد المعتق من القرية وايصال بديل الحق
اشاكت اليه والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد لو ضمن والولاء
في الحالين هذه المسئلة ينبغي على اصلين احدهما ان يعتاق وعدم تجزئ على بيانها
والثاني ان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنه ويمنع عندهما لقوله عليه السلام
في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسع في حصة الاخر وادناه
عن ابن عمر والقياس احد الامرين اما وجوب الضمان على المعتق موثرا ومسلما لانه
باعتاقه افسد نصيب شريكه وانما عدم وجوب الضمان عليه مطلقا لانه تنقض
في نصيب نفسه وهو ملكه وان تعدى من تنقذه الى شريكه كن سقيا رضى فترت
ارض جاره حيث لا ضمان عليه ولكن تركنا القياس بما روينا لانه قسم فيه القيمة
تشافا لشركته ولا يجر ان اخبست ماله نصيبا لساكت عند العبد فله ان
يضمن كما اذا هبت الريح في ثوب الساكت والفته في صبغ غيره فعلى صاحب الثوب
قيمة الصبغ للاخر موثرا او مسلما لا حياض ماله صبغه عند صاحب الثوب كذا
هذا الا ان العبد فقير فيستعصيه فان قيل هذا قياس في مقابلة النقر السابق
وهو باطل قلنا ان النبي عليه السلام علق الاستعصاء بفقر المعتق وهو لا ينافي
الا استعصاء عند عدمه لان المعلق بالشرط يقتضي الوجود وعند الوجود لا العمل
عند عدمه لعدم مفهوم المخالفة عندنا فجاز ان يثبت السعاية عند وجود الدليل
وان كان موثرا فاذا عرفت هذا فتخرج قولها ان الاعتاق اذا لم يكن منقذيا
عند ما كان للمعتق موقفا للمعتق في النصيب جميعا ويساره ما منع عن السعاية
على ما مر فوجب عليه الضمان ولا يرجع بما ضمن على العبد لعدم السعاية عليه فقال
اليسار لما ذكر من الاصل الثاني والولاء له لان المعتق كره من جهته لما ذكر من الاصل
الاول وانما يخرج قوله فيما دار المعتق للشريك بناء على الاصل الاول لان ملكه باق
في نصيبه فجاز اعتاقه وانما التضمين فلا ان المعتق طان بافساد نصيبه حيث
امتنع عليه البيع والهبة وغير ذلك مما سوى الاعتاق والتدبير والكتابة وانما
الاستعصاء فلا حياض نصيبه عنده على ما ذكر في الاصل الثاني وانما يرجع المعتق

لقد قام

لانه قام مقام الشاكت باداء الضمان وقد كان له اخذ القيمة بالاستعصاء بناء
على الاصل الثاني فكذا من قام مقامه ولانه ملكه باداء الضمان ضمانا فصار كذا ان كل
له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي واستعصا ان شاء وانما كون الولاء للمعتق في
هذا الوجه لان المعتق كله من جهته من حيث انه ملكه بالضمان وفي حال اعسار المعتق
ان شاء اعتق ابنته ملكه وان شاء استعصا لا حياض ماله نصيبه ولا يرجع
المستعصا على المعتق بما ادى بالاعتاق لانه ليس افسا ك رقت عنه ولا يقضي
دينا على المعتق عندها لانه حر مديون عندها فيقضي دين نفسه لا دين غيره وقوله
المشافي في المورس كقولها وقال في المورس نصيب الساكت على ملكه بيع وبه لا ينافي
الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لعدم جناية العبد ولا رضاه له بالاعتاق
ولا الى اعتاق كل الاخر بالساكت قلنا ان الاستعصاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية
بل ينبغي على احتياض الماله على ما ذكرناه ولو شهد كل منهما اي من الشريكين باعتاق
شريكه يسع العبد لها في عظمها والولاء لها كيف ما كانا شريكين موثرا كانا او
معتق او احدهما موثرا والاخر معتق عند ابي حنيفة لان كل واحد منهما يشهد على صاحبه
باعتق ومن ثم ان صاحبه اعتق نصيبه ضار العبد بذلك مكانا في ذمعي
في حكم المكاتب عند ابي حنيفة ويحرم عليه الاسترقاق فلا يقبل قوله في حق صاحبه
ويقبل في حق نفسه فيمنع به من استرقاقه ويستعصيه لانا يفتقر بحق الاستعصاء
كما اذا كان او صادقا اذا كان صادقا ضاه لانه مكانه فله الاستعصا
لونه بمنزلة بدل الكتابة وانما اذا كان كاذبا فهو عبده ومملوكه فله الكسب للمولى
وهو المراد بالاستعصاء ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حق كل واحد
منهما في احد الشريكين السعاية او التضمين سواء كان الاخر موثرا او معتق او
ان حقه حال كون الاخر موثرا في احدهما من السعاية والتضمين غير عين وفي حال
كونه معتقا حقه في احدهما غنيا وهو السعاية وهذا لان يسار المعتق لا يمنع
السعاية عند ابي حنيفة على ما مر من الاصل الثاني وقد تعدد التضمين لانكار شريكه
الاعتاق وبشهادة الاخر ليست نافذة عليه لانه قد ويشهد لنفسه ولهذا
لو كان الشريك ثلاثة فشهد كل اثنين منهما على الاخر انه اعتق لم يقبل للمعتق الثاني
فانما يثبتان لانفسهما حق التضمين او لشهادان لبيدهما فان تعدد التضمين
تعين السعاية في الحالين وهو عبده عند ابي حنيفة حتى يؤدى لان المستعصا كالمكاتب
عنده فان قيل لا تخم ان التضمين متعذر فانه لما انكر المعتق علف فان لكل وجب
الضمان اجيب عنه في العناية بان لما كان من اعتقاد كل واحد منهما انهما
اعتقه يخلف واذا حلف لم يجب عليه الضمان بالخلف فيتعين السعاية فلا ينافي
في الخلف بل يتعين السعاية بلا تخلف لان ماله الى السعاية اقوى لانه
اما او لا ولا تالا نسلم ان كلا منهما اعتقد انه ما اعتقه لان شهادة كل منهما
لا يستلزم ذلك الا اعتقاد لصاحبه ولو سلم فلا نسلم انه يخلف للجواز ان
لا يخلف بذل الضمان وهذا عن ان يجعل اسم الله تعالى عوضا للايمان على ما رو
عن كثير من السلف ولو سلم ولكنه يلزم ان لا يخلف في شيء من الخصومات التي

فيها الاكاديبان يقال فتد لما انكرت شي في ذمته فتد اعتقد عدمه فيحلف
ولم يجب الضمان ولا فائق في الخلف والادوم باطل فلا بد من صرح في الجرح فلا بد من المستغنى
وابدايع والمحيط ان يبين السعاية لها بعد ان يحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه
لان كل واحد منهما مدعى ومنكره قال في فتح القدير نقلا عن الشارح ان اثنين استسقا
العبد انما هو بعد ان يحلف كل منهما على دعوى صاحبه لان كلا يدعي على الآخر
الضمان والضمان متى يصح بذله فيستحلف عليه ثم قال وهو الاوجه فيجب ان يقال
ان لزوم استسعاء كل منهما للعبد فيما اذا لم يتراضا الا قاض بل فاطلب كل منهما
الآخر بانك اعتقت نصيبك وهو ينكر فان هزم ليس كماله الا استسعاء
امثالواراد احدهما التضمن او اراداه ونصيبهما متساوت فترادوا الى القاض
او ففهما ذو حصبة فيما لو استرقاه بعد قولها فان المقاضى لو سألها فاجابا بالاكاذاب
فحلف لا يسترق لان كلا يقول ان صاحبه طلف كاذبا واعتقاده ان العبد يجر
استرقاه ولكل استسعاؤه ولو اعترفا انهما اعتقدا معا او على التعاقب وجبان
لا يضمن كل الاخران كانا موسرين ولا يستسعي العبد لانه عتق كله من جهتها ولو اعترف
احدهما وانكر الاخر فان المنكر يجب ان يحلف لان فيه فائده فانه ان نكل صار حرة
او باذلا وصار معتق فلابد يجب على العبد سعاية كما قلنا انتى وانما كان الولاء
لها لان كلا منهما يقول عتق نصيب شركي عليه باعتاقه وولاءه له وعتق نصيب
بالسعاية وولاءه لي هذا كله عند ابي حنيفة وقال لا يسعي للمعسر لان كل واحد منهما
يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه من اننا نيقنا بحج الاستسعاء
لا للموسرين لان كل واحد منهما يتبرأ عن سعيته بدعوى الضمان على صاحبه لان
يسار المعتق يمنع السعاية عندهما على ما قرر في الاصل الثاني لان الدعوى لم يثبت
لانكار الاخر والبراءة قد ثبت لاقراره على نفسه ولو كان احدهما موسرا والاخر
معسرا يسعي للموسر فقط لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لا عساره وانما يدعي على
العبد السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسعي للمعسر لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره
فيكون متبرأ للعبد عن السعاية والولاء موقوف عندهما في الاحوال كلها لان كل واحد
منهما يحلف على صاحبه ويثبته له بارعائه هو الذي عتق والعتق لا يثبت به
الا ما لا يجزئ من زوال الرق وصاحبه تبرأ عنه فيبقى موقوفا حتى يقضاه قاض
اعتاق اصددها حتى لو لم يقضاه عليه وما توجب ان يضمن بيت المال على ما صرح
به في فتح القدير ولو علم احداهما عتقه بفعل عتاق بان قال ان دخل بيده هذه الدار
عند فانت حر والاخر عتق بعد به فيه بان قال ان لم يدخل بيده هذه الدار عند فانت
حر انما قيد كون التعليق من شخصين اعني كون احدهما من اهل داره والاخر من دار
لانه لو كان من شخص واحد كمن قال ان لم يكن فلان دخل هذه الدار اليوم فبعت
حر ثم قال ان كان فلان دخل هذه الدار اليوم فامر في طلاق عتق عبده وطلقة
امرته لان باليمين الاولى صار مقرا بوجود شرط الطوق وباليمين الثانية صار مقرا
بوجود شرط العتق كذا قالوا وقيل لم يعتق ولم تطلق لان احدهما معلق بعدم
الدخول والاخر بوجوده وكل واحد من الشرطين دائر في الوجود والعدم فلا يبرأ الجواز

بالشك كذا في النهاية فحقى العتق ولم يبرر وقوع الشرط وعدمه عتق نصفه ويسعى
في نصفه الاخر لم يطلعت اى موسرين كاتا او معسرين او احدهما موسرا والاخر معسرا
عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع وجوب السعاية على العبد عنده على ما قررنا
في استسقاء النصف الباقي على السواء وعندهما ان كانا موسرين فلا سعاية لتبرأ كل
واحد منهما عن السعاية ويدعي الضمان على صاحبه بناء على ان يسار المعتق يمنع
السعاية عندهما وان كانا معسرين ففي نصفه عبد ابي يوسف لما ذكرناه في وجه
ابي حنيفة وفي كل عند محمد لان المعتق عليه سقوط حقه في السعاية وهو الحائث
في كونه مجهول ولا يقضى على المجهول بشي فصار كما اذا قال لغيرك على احدنا
الف درهم فانه لا يقضى بشي للجهالة فكذا لا يقضى بسقوط شي للجهالة واذا اكره
بسقوط شي وجب لكل والجواب اننا نيقنا بسقوط نصف السعاية لانه اذا
حائث بيقين ومع اليقين بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب اكل والجهالة
ترفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتقا احد عبدين لا بعينه او بعينه ونسبه
ومات قبل التذكير او ايتى فان العتق يوزع عندنا لعدم الاولوية فيعتق من كل
نصفه ويسعى في قيمة نصفه للورثة ضمنا نحن فيه ان النصف الذي عتق اشيع
في نصيب الشراكين ويوزع عليهما فصار المعتق عليه بسقوط السعاية هو المولى
فلا جهالة في المعتق عليه وانما يلزم لو قضى على احدهما غير عين وهو منتف الفرقة
الموجبة للتوزيع وهو عدم اولوية احدهما بتمامه فان قيل في التوزيع ضار وهو
اسقاط السعاية عن غير المعتق وهو حقه واجبا لغيره من له الحق وهو المعتق
اجيب بان في ذلك مقتضى ضرورة دفع الضرر عن العبد لانه لو لم نقل بالتوزيع وقلنا
بوجوب كل السعاية كما قال محمد لكان فيه ابطال حواله العبد من كل وجه وانما اذا قلنا
بالتوزيع فقد كان فيه ابطال حتى غير المعتق من وجه فكانا التوزيع أولى فان قيل
انه وان لم يتعين بالتعيين لكنه متعين في نفس الامر بالتعيين في نفس الامر منع التوزيع
قلنا ممنوع بما ذكرناه من انه اذا اعتقا احد عبدين لا بعينه او بعينه ونسبه اه فان
التعين في نفس الامر فيه لم يمنع التوزيع وبما ذكره في كتاب التبرأ ايضا عتق بطان
كل منهما جارية اعتقا احدهم جارية ثم صار لا يدري المعتق ولا المعتقة ثم اجتمع
في ملك واحد ثم مات فانه يحكم بعتقهن وتسمى كل واحدة منها في ستة اعشار
فيمتحن انتهى فان التعين في نفس الامر فيه لم يمنع التوزيع وان كانا مختلفين ليسعى للموسر
فقط في ربيعة عند ابي يوسف لان المعسر يدعي الضمان على شريكه ويتبرأ من السعاية
فيسقط حصته عنه والموسر يدعي السعاية فيسقط له في حصته وهو الربع وفي
نصفه عند محمد لان المعسر يتبرأ عن السعاية ويدعي ضمانا للموسر لان يسار
المعتق يمنع وجوب السعاية عنده والموسر يدعي السعاية ولو حلف كل من طين
يعتق عبده والمسئلة جملها وذلك بان قال احدهما ان دخل بيده هذه الدار
عتق عبدي حر وقال الاخر ان لم يدخل بيده هذه الدار فبعتي حر فحقى العتق ولم
يدخل الدخول وعدمه لا يثبت واحد من العبدين ولا جزء من واحد منهما بالاعتقاد
لان المعتق عليه بعتق عبده هو ما لمولين مجهول والمعتق له بعتقه وهو العبد

مجهول ايضا فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء بخلاف المسئلة السابقة فان
العبد هناك واحد في العبد الواحد المقتضى له وهو العتق معلوم بقلب
المعلوم على المجهول وفيما نحن فيه بالعكس وانما قيد يكون كل منهما يعتق بنفسه
تماما لانه لو كان بين رجلين عبيدين وقال احدهما لاصدقها انت حر انما يبرئ زيد
هذه الدار عننا وقال الاخر ان دخل زيد هذه الدار عننا فانت حر فمضى اليوم ولم يبرئ
الرجل وعنده فانه يعتق كل واحد منهما مع ان المقتضى له والمقتضى عليه مجهول وليس
كل واحد منهما في جميع قيمته مطلقا عندنا في جميع نصفان وكذا عندنا ان كانا
معسرين وان كانا موسرين يسمى كل واحد منهما المالك بعقده لانه منكر العتق فيه
وانما يعتق من جهة صاحبه بدعوى حنيفة ولم يسع الاخر وهو غير المالك بعقده لانه
يدعى الضمان على صاحبه فيكون مثبلا للعبد عن السعاية كذا في المحط وذكر في الاصح
ان كل واحد منهما يسمى في ثلثة ارباع قيمته عندنا فيكون بينهما نصيبين وتحقيق
الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الكتاب ان كل واحد منهما يزعم في هذه المسئلة ان شريكه
حائث فكانه يقول انا ما حنث وانما حنث شريكى على ما هو مقتضى اليمين فكان قد اقر
ان شريكه اعتق نصيبه من هذا العبد وافسد عليه نصيبه واقراده في حق نفسه
مقبول وان لم يقبل في حق غيره بخلاف مسئلة الكتاب فان كل واحد منهما يزعم ان
الاخر هو الحائث في عيونه وليس فيه نصيب له حتى يكون مقرا بفساد نصيبه وبقبح
عليه باقراده لكن لو تباعا معا يضمن عتق عليهما لا قرار كل واحد منهما بحرية عبيد
الاخر وقراره مقبوع في حق نفسه ولو اشترىها اثنتان اخراجا شراره وان كان عالما
بحيث احدهما امكن لان كل واحد منهما يزعم انه باع عبدا وزعم المشتري غير معتبر في قوله
في ملكه كما اقر بحرية عبيد ومولاه يكره ثم اشترى صح ثم اذا جاز شراره لها واجتمعا
في ملكه عتق عليه اصدقا لان زعمه معتبر في حق نفسه في هذه الحالة وفي رواية اخرى
على ما في التبيين وفقه القدير ومن ملك ابنه مع اخر يشترى اى يعقد واحد بات
خاطبا بايع الاب وذلك لاختراعها وقال بعضنا هذا العبد بكذا فقبلا لان حكم
الشراء يعقدين سيا فذكر مرقا او صدقة او هبة او وصية وحكم كل قريب يعتق
عليه بهذه الاسباب مثل الابن على ما في البحر عتق حظه لانه ملك سمع فيه
فيتق عليه ولا يضمن الاب لان شريكه رضي بفساد نصيبه وشريكه ان يعتق
نصيبه او يدره او يكتبه او يستسعى ببقاء ملكه فيه فيجوز فيه بين ما ذكره علم
الشريك وقت الشراء انه ابنه اى ابن الاخر والا لان الحكم يدور على العلة لا على
العلم وعنده فيه وقد وجدت العلة ههنا وهو شراء القريب فترتب عليها
الحكم وهو سقوط الضمان وهذا في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وروى الحسن عن
انه اذا كان عالما بانه ابنه لاصفان له والا فله ضمان على الاب وقال يضمن الاب
اى نصف قيمته سواء كانا مالكين بالشراء او الصدقة او الهبة او الوصية على
ما صرح به في الزيلعي وشرح المجمع ان كان الاب موسرا وعنده عساره يسمى الابن
في نصيبه لانه ابطال نصيب صاحبه بالاعتاق لان شراء القريب اعتاق اختيار
لترتيبه على الشراء واختياره حتى يخرج به عن عهد الكفارة اذا نوى بالشراء عتقه

ومار هذا كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه يضمن شريكه لا تخاد
الجامع وهو وقوع العتق من جهته باختياره ولا يخرج ان الشريك رضي بفساد نصيبه
بدليل انه شاركه فيما هو علة العتق اعني شراء الاختيار والمشاركة في العلة
رضي للحكم ومن رضي بذلك لا يضمن المفسد كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا
فان قيل لا ثم ان الرضى بالعلة محالة لسقوط الضمان فان احدا المشرىين لو استولد
الجارية المشتركة باذن صاحبه لم يسقط عنه الضمان مع انه قد رضي بالعلة ايجبه
بان هذا ضمان تملك لان الاستيلاء موضوع لطالب الولد وهو يستدعي التملك
لا للعتق حتى يكون الضمان الا لازم به ضمان افساد بخلاف ما نحن فيه فانه ضمان
افساد حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضى وقال في فتح القدير ان يكون
ما نحن فيه اى ضمان الاعتاق ضمان افساد عو ظاهرا لرواية عن علماءنا ويختلف
باليسار والاعسار بالنسبة بخلاف القياس ولا يختلف الجواب بين علم الشريك
بالبنوة وعندهما وروى عن ابي حنيفة انه ضمان تملك فلا يختلف باليسار والاعسار
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه فضل بين كون الشريك عالما بالبنوة فلا يضمن الا
او غير عالم بها فيضمن لان رضاه لا يتحقق اذا لم يكن عالما وفي ظاهر الرواية
لا فرق بينهما لان المسقط لحظه في المضمين مباشرة ليس اسقاطه فلا يختلف
بعلمه وجهله كما اذا اطعم الفاسد المضمون المضمون منه وهو لا يعلم انه ماله
فانه يسقط نصيبه الفاسد وكذا اذا قال لغيري كل هذا الطعام وهو مملوك
لاخر ولا يعلم الاخر به ماله فانه ليس له ان يضمن الاكل اذا علم ذلك الحكم والخلاف
لو علق عتق عبد بشراء بعضه ثم اشتراه مع اخر واشترى نصف ابنه من يملك
كله يعق بعق حظه المالك والاب ولا ضمان عليهما عند ابي حنيفة وعندهما يضمنان
ان كانا موسرين والا يسعوا انما قيد بشراء بعضه لانه لو علق عتقه بشراء كله ثم
اشتراه مع الاخر بالاشر لا يعتق عليه لعدم وجود الشرط وهو شراء الكل
لانه انما اشترى بعضه وانما قيد بقوله من يملك كله لانه اذا اشترى نصيب احد
الشريكين منه يضمن للساكت بالاجماع على ما في العناية ولو اشترى الاجنبي نصف
ثم الاب باقية موسرا ضمن من المضمين الشريك الاب لانه ما رضي بفساد نصيبه
لعدم مشاركته في العلة وهو الشراء او استسعى لابن في نصف قيمته لاحتباس
ماله عنده لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقال يضمن فقط لان يسار
المعتق يمنع السعاية عندها على ما قرره ولو ملكاه بالارث بانا شرت المرأة ابنه وولاهما
فانت عن اخ وزوج كان النصف للزوج ويعتق عليه او امرأة لها زوج واب
ولها غلام وهو ابو زوجها فانت المرأة صار الغلام بين زوجها وابها قالوا
ضمان اجماعا لعدم التعدي بينه اصلا وانما قيد ههنا الملك بالارث لانه
الخلاف السابق بينه وبين صاحبه جاز فيها ملكاه بالشراء والصدقة والهبة
والوصية والامهار كلها وانما الاجماع فيما ملكاه بالارث فقط على ما مر حوزة
فان قيل ان لزوم الضمان على الاب على ظاهرها في الشراء بناء على ما ذكرناه
من وجهيهما من انه ابطال نصيب صاحبه بالاعتاق الاختيار وما في الصدقة

على ما في العناية وعليه الفتوى على ما في فتح القدير وعملوه بان منفعة الوطى والساعة
باقية ومنفعة البيع دائمة والمنفعة بهذه التوثيق الا ان هذا التعليل قاصر لانه
يخص الدبرة ولا يمتد في المدبر ولهذا اختار بعض مشايخنا ان يسأل اهل الخبة
ان العلماء لو جوزوا بيع هذا فانما المنفعة المذكورة كم تبلغ شيئا فيما ذكر فهو قيمته
وفي فتح القدير وهذا حسن عندي ولو قال الشريك هي ام ولدك وانكر الشريك فخدمه
اي تقدم الجارية للشريك المنكر يوما وتوقف يوما اي لا تقدم احد يومها عند ابي ح
وقال للسكران يستعملها في حظه اي نصف قيمتها ان شاء ثم تكون حرة لانه لما لم يصف
صاحبه انقلب قرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع
اعتق المبيع قبل البيع يجعل كان المشتري اعتقه فكذلك هذا فيمنع الخدمة المنكر
لان المقر قد صار بقراره كالمستولد لها ولا يمكن للمكر تفريق المقر لانه ما اقر على نفسه
بالاستيلاء حتى يزره التضييق فكان نصيب المنكر على ملكه في الحكم محتسبا عند الجارية
فلزمها الخروج الى الحرية بالسماية كام ولدا بشرط اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسماية
لقد رابقتها في يد المولى ولا يجرى ان المقر اقر صا دق في اقراره او كاذب فيه فان
كان الاول كانت الخدمة كلها للمكر وان كان الثاني كان له نصف الخدمة فيثبت
ما هو المتيقن وهو النصف ولا خدمة للمقر ولا استثناء لانه يشترط ان يبيع جميع ذلك
امتناع الخدمة فبدعوى الاستيلاء واما امتناع الاستثناء فبدعوى ضمان والاخر
بامومية الولد فيضمن اقراره بالنسب من المقر له وقراره بالنسب لان لا يرتد
بالرد فلا يمكن ان يجعل كالمستولد على ما قاله هذا واعلم ان المصنف ثم قول في بعض
مع محمد حيث قال وقال وهكذا في الهدية والعناية وضمته في فتح القدير مع ابي ح
واقره قول محمد بالذكر ثم قال ان ضم ابي يوسف مع محمد قول مرجع عنه لا يوجب
ولا ينبغي مثله ان يفعل الا ان يقرن باليك فيقال في قوله الاول مثله والاوه ان
ينسب اليه الا ان ما ليس هو قال لا بد ان يقرن باليك في قوله الاول ان يضم قول ابي يوسف ابي ح
وما نافية اي ليس لام ولد تقوم عند ابي ح لان التقوم بالا حراز للمقر وهي حرة
للتب نسب صدا لا للمقر واما المتول تابع له حتى لا تسقط لغيره ولا وارث فلا يضمن
موسرا عتق نصيبه منها لان مبنى الضمان على المالية ولا مالية عنه وعندها هي
متقومة لانها مستغنى بها كسبا وطى واجارة واستخدمها بالالتحاق وكل ما كان
كذلك فهو متقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر فانه متقوم مع
امتناع بيعه الا ترى ان ام ولد المقر اذا اسلمت فعليه السعاية ولولا
تقومها لم يكن كذلك الا ان قيمتها ثلث قيمتها منه لغوات منفعة البيع والساعة
بعد الموت بخلاف المدبر لان الفاتحة فيه منفعة البيع فقط اما السعاية و
الا استخدام فباقان فيضمن حصة شريكه منها لوجود المقتضى واستفاء المانع
والجواب انها لما لم تكن مقومة لعدم احرار للمول لم تكن مضمونة اصلا وايقنا
على المدبر فاسد لان المدبر محرز للمول حتى يتعلق به حق الفراء وام ولد المقر
ليست بتقومة والزام السعاية فيها ليس بتقوم بل بالضرورة ان لا يمكن بفارها
مسألة مملوكة له ولا اخر اجها عن ملكه حتى اذا لان ملكه صحيح فانزلت مكانة عليه

على قيمتها فان قيل ان بدل الكتابة يقتضى التقوم قلنا لا يقتضى بدل الكتابة التقوم
لانه في اصله بمقابلة ما ليس بتقوم وهو فك الحجر ولو سلم فالامور الضرورية لا يفتقر
عليها ما ليس في محلها من تلك الضرورية او يقول هو يعتقده المالية فيها وجوز ان يبيعها
والحكم المتعلق بها يمتد على اعتقاده كما في مالية الخزان ملكه لما احتسب عندها
لمعنى من جهتها كان مضمونا عليها وان لم تكن متقوما واعلم ان الاصل المذكور اني
تقوم ام الولد عنده وعدم تقومه عندها يمتد عليه من المسائل احوها ما ذكره
اعني ان كانت جارية بينهما وولدت ولدا فادعيها فاعتقاصها نصيبه منها هو
موسرا لا يضمن عنده لعدم تقومها وعندها يضمن نصف قيمتها لتقومها عندها وانما
ام الولد اذا ولدت ولدا وهي بين اثنين فادعيها اموها ثبت نسبته منه وعتق
ولا يضمن من قيمته شيئا لشريكه عنده وعندها يضمن نصف قيمة الولد لشريكه ان كان
موسرا وان كان مفسرا استسعى الولد في النصف ومنها ام الولد المشتركة بين اثنين اذا
مات احدها لا تسعى للاخر عنده وتسعى عندها في نصف قيمتها ومنها لو غصب
غاصب فمات في يده لا يضمنها عنده ويضمن عندها وذكر في فتح القدير عن الرقبة
يضمنها عنه ايضا بالغصب كما يضمن عنده العصبى الحر بالوضع في سبعة فاقترسها
السبع لانه ضمان جناية لاضمان غصب كما لو قتلها حيث يضمن بالاشفاق وانما
انه لو باعها وسلمها فمات في يد المشتري لا يضمن عنده ويضمن عندها ومنها
امه حبل يبيع فولدت لاقل من ستة اشهر من وقت البيع ثم ماتت ام عند المشتري
فادعي البائع الولد مع وعليه ان يرد جميع الثمن عنده وعندها يحبس ما يخص الام
من الثمن ويرد حصة الولد كذا في غاية البيان وفتح القدير **باب العتق الميم**
وهو ايضا من عتق البعض الا ان الاول في بعض المواضع وهذا في بعض المقعد
فترى الاول من هذا منزلة الجزء من الكل لان الاول في عتق بعض ما هو بعض لهذا
وهو الواحد فقدم عليه له ثلاثة اعبد قال لاثنين الذين كانا عنده احد كافر
فخرج احدهما ودخل الاخر فاعاد العتق وقال صدقنا حر فهدى على ثلاثة اوجه هو
ان يبتن العتق قبل الموت والثاني ان يموت العبد قبل الدين والثالث ان يموت المولى
قبل بياينه وهي مسألة الكتاب على ما اشار بقوله ثم مات اي المولى من غير بيان عتق
ثلاثة ارباع الثابت وهو الذي اعبد عليه الكلام ونصفا خارج هذا والاخرى بالعتق
بين الباع وصاحبه على ما صرح به في فتح القدير وغيره وكذا النصف اذا ظل اي عند
ابح واي يوسف فان قيل قد تقدم ان العتق لا تجرى عند صاحبه فكيف يصح القول
منها يعتق ثلاثة ارباع من الثابت في الاول ونصف الخارج في الثاني منها ونصف
الما قبل في الثالث عن ابي يوسف اوجب بان عدم التجري عندها اذا وقع العتق
في محل معلوم لا في محل مبهم لان عدم التجري اذا كان المحل معلوما ممكن واما اذا كان
مبهما فليس يمكن بل التجري والاقتسام ضروري ومرت بان لا تسلم ضرورة الاقتسام
لان الواقع ان كل من عتق منه البعض الذي ذكر من ثلاثة ارباع والنصف لا يستقر
في الرق بل يسعي في ايقه حتى يخلص كله فاما فيمكن ان يقول يعتق جميع كل واحد عندها
ويسعى في ذلك القدر فيعتق الما قبل على قول ابي ح غير انهم ليسون وهم عبدة

عنه وعندهما يسعون وهم احرار اذ الحاصل ان الضرورة اوجبت ان لا يعتق جميع
واحد منهم مجازا لان يعتق بعض من كل واحد منهم فقط ثم يتاخر عتق الباقي الى
اداء السعاية فلا يلزمهما مخالفة اصلهما ودفع هذا بان لو عتق الكل عن كل واحد
منهم ابتداء ثم يسمى وهو حر لزم ان يكون موجب قول المولى اذ كما خرافة لا اثنين
وهو باطل بل لفظة اذ كما لا يؤدى معنى كلاهما وقال محمد ربيعة اى ربع الداخل بانها
اما الخارج فلا ان الايجاب الاول اوجب عتق رقبة وهو الرقيق الثابت والخارج
فليس اوجه اوليه من الاخر فينصف بينهما والايجاب الثانى كذلك وهو الرقيق
الثابت والداخل فينصف بينهما ايضا لعدم الاولوية غير ان الثابت استفاد بالايجاب
الاول نصفه فكان ما اصابه بالايجاب الثانى من النصف شايعا في نصفه فما اصاب
المستحق بالايجاب الاول صار لغوا وما اصاب الخارج ثبت فحصل له الربع فتم له
ثلاثة ارباع ولانه لو اريد بالايجاب الثانى الثابت يعتق نصفه الباقي ولو اريد
به الداخل لا يعتق هذا النصف الباقي فينصف فيعتق منه الربع بالثاني والنصف
بالاول واما الداخل فمحمد يقول لما زاد الايجاب الثانى بينه وبين الثابت وقد
اصاب الثابت منه الربع فكذلك نصيب الداخل وهما يقولان انه دائر بينهما
فينصف لعدم الاولوية واما نزل الثابت الى الربع لاستحقاقه النصف بالايجاب
الاول على ما ذكرناه ولا استحقاق الداخل من قبل ثبت فيه النصف هذا واما
الوجه الاول وهو ان يبين قبل موته فاذا بين العتق بالايجاب الاول في الثابت
عتق الثابت وبطل الايجاب الثانى لانه جمع بين حر وعبد وقال اذ كما خرافة
في المذهب الدائر بينهما ولا يمكن ذلك الا اذا كان كل منهما محلا لحكم والحر ليس محلا له
فيبطل انشاؤه وصار ضربا بان احدى احر وهو الثابت فلا يفيد في الداخل عتقا
وان بين بالايجاب الاول في الخارج عتق الخارج ويؤمر ببيان الايجاب الثانى ويعتق
به من عينه وان بدا ببيان الايجاب الثانى وقال عتيت بالكل من الداخل عتق
الداخل ويؤمر ببيان الكلام الاول وان قال عتيت بالكلام الثانى الثابت عتق
الثابت به وتعين الخارج للكلام الاول فيعتق به ولا يبطل لان حال وجوده كانا
دقيقين واما الوجه الثانى وهو ان يموت احدا العبد قبل بيان المولى بالموت
بيان فان مات الخارج تعين الثابت للعتق بالايجاب الاول لزوال المراح وبطل
الايجاب الثانى لما مر من انه جمع بين حر وعبد وان مات الثابت تعين الخارج
بالايجاب الاول والداخل بالايجاب الثانى لانه الثابت هو المراح لها ولم يبق
وان مات الداخل امر ببيان الاول فان عتق به الخارج عتق الثابت ايضا بالايجاب
الثانى وان عين به الثابت بطل الايجاب الثانى لما مر كذا في فتح القدير ولو قال هذا
القول في مرضه لذي مات عنه ولم يجز الوارث لانه لو اجاز فالجواب كما اذا
كان في الصحة يعتق من كل واحد ما عتق ويسعى في الباقي وكذا الجواب اذا
لم يجز الوارث ولكنهم يخرجون من ثلث المال قضية الكتاب فيما اذا لم يجز الوارث
ولم يجز جوا من ثلث المال بل لكل ماله هو العبد الثلاثة ولا مال له سواء جعل
كل عبة سبعة عند ابي جح وابي يوسف كسهم العتق لانا لو جعلنا سهام العتق

يلبغ سبعة لانا جعل كل رقبة اربعة يخرج ثلاثة ارباع من الثابت ورباعا من كل
من الداخل والخارج ضار بمجموع الارباع سبعة وهو سهام عتقهم على قولها والعتق
في مرض الموت وصية ومحل لبيان الوصية هو الثلث والغرض انه لا مال له سواء
فرد بيان يجعل سهام الورثة ضعف سهام الوصية اعني الثلثين فيجعل كل رقبة
على سبعة اسهم ليخرج سهام العتق من الثلث فجميع المال بلغ ارضا وعشرين وعتق من
الثابت ثلاثة اسهم من سبعة اسهم ويسعى في اربعة وعتق من كل من الاخرين
اى الداخل والخارج اثنا عشر من سبعة ويسعى كل منهما في خمسة هذا عند محمد وعند محمد
يجعل كل عبة ستة كسهم العتق عنه لانه يعتق من الثابت ثلاثة ارباع ومن الخارج
رباعا ومن الداخل ربع فالمجموع ستة وهو سهام عتقهم عنه فاذا كان الثلث ستة
كان جميع المال ثمانية عشر وعتق من الثابت ثلاثة ويسعى في ثلاثة ومن الخارج اثنا
ويسعى في اربعة ومن الداخل واحد ويسعى في خمسة فكان نصيب السعاية وهو
نصيب الورثة اثني عشر عنه واما عند ابي جح وابي يوسف فكان نصيب السعاية اربعة
عشر على ما مر آنفا فان قيل ينبغي ان يعتقوا بل لزوم سعاية عليهم اصولا جازت الورثة
اولم يجيز واعندها لان الاعناق لا يتجزى عندها قلنا ان الاعناق ائنا لا يجزى عنها
اذا صادف محل معلوم واما اذا كان بطريق التوزيع والانقسام فلا لان ثبوت
ح بطريق الضرورة وقد ذكرناه من قبل بحيث لا مزيد عليه ولو طلق كذلك قبل الدخول
وذلك بان كان له ثلاث نسوة ولم يدخل بواحدة منهم طرقت عليه ثنتان فممن
فقال احدىكما طالق ثم خرجت احدىهما ودخلت الثالثة فقال احدىكما طالق فهو
على ثلاثة اوجه كما مر في مسألة العتق احدى ان يكون الزوج حيا والنسوة احياء
في يوم الزوج بالبيان ولكل من النسوة المخاصمة فان بين الطلاق الاول والثانية
صح وعليه بيان الطلاق الثانى وله الخيار في تعيين الثابتة والداخل بالثالث
وان الثابتة لى الكلام الثانى لانه جمع بين اجنبية ومنكوبة لانه لا عتق عليها
في هذا الطلاق لكونه قبل الدخول فيكون اجنبية حين وقع وان بين الطلاق الثاني
في الداخلة كان له الخيار في تعيين الخارجة او الثابتة بالكلام الاول وان بينه
في الثابتة طلقت وطلقت الخارجة ايضا بالاول وثانيتها ان يموت احدى
النسوة قبل بيان الزوج وهو حي فيكون الموت بيانا فان ماتت الثابتة طلقت
الخارجة بالاول والداخل بالثاني لان الثابتة هي المراحه لى وقد زالت
كما مر في العتاق وكل واحد منهما على الزوج ثلاثة ارباع المهر وان ماتت
الداخله كان عليه بيان الكلام الاول فان بينه في الخارجة طلقت الثابتة
ايضا بالكلام الثانى لزوال المراح بالموت وهو الداخلة وان بينه في الثابتة
لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة طلقت الثابتة دون الداخلة لان
الثابتة تعينت بالطلاق الاول لزوال المراح وهو الخارجة وبطل الطلاق
الثانى لانه جمع بين اجنبية ومنكوبة وثالثتها وهو ان يموت الزوج قبل البيان
والى حكم هذا القسم اشار بقوله ومات بلا بيان سقط ثلاثة اثبات من الثابتة
ووجب لها على الزوج خمسة اثبات كما عتق من العبد الثابت ثلاثة ارباعه

على امر ورج مهر الخارجه ووجب لها ثلاثة ارباعه وثمان مائة داخلة ووجب لها
سبعة اثمانه بالاعتاق وهو المختار واعلم ان هذه المسئلة من مسائل الزيارات
اصحح بها محمد على ابي ج وابي يوسف بطريق المناقضة بان ربع مهر الخارجه انما سقط
في هذه المسئلة لما وقع بينهما وبين الثابتة من طلاق قبل الدخول فان الطلاق قبل
الدخول يوجب سقوط نصف المهر فوزع ذلك النصف الساقط بينهما لعدم
اولوية احدىهما بسقوطه من الاخرى فسقط من كل من الخارجه والثابتة ربع المهر
بالطلاق الاول على ما هو مقتضى تقسيم النصف بين الاثنين والطلاق الثاني صحيح
فيوجب سقوطه في حال وهو ان يراد بالكلام الاول الخارجه غير صحيح لا يوجب
سقوطه في حال وهو ان يراد به الثابتة لانه يصير جامعا بين اجنبيت ومنكحة
لانه لا علق في الطلاق قبل الدخول فينصف ذلك النصف على الدليلين ويثبت
به سقوط الربع موزعا بينهما فيسقط به ثمن مهر الداخلة ومثله من مهر الثابتة
فيضم هذا الثمن اليها سقط مع الاول فيتم لها ثلثة اثمانه فاذا ثبت سقوط ثمن
مهر الداخلة في هذه المسئلة لزم مثله في مسئلة العتق ايضا فيعتق ربع الداخل
لان الثمن في الطلاق قبل الدخول بمنزلة الربع لان الساقط به نصف المهر وانتم
هو ربع النصف فكيف يصح القول باعتاق نصف الداخل على ما ذهب اليه ابو ج
وابو يوسف فلا بد من الفرق للسائلين ومن هنا اختلف المشايخ فتم من قال ان
هذا قول محمد خاصة واما عندهما فيسقط ربع مهر الداخلة كعتق نصف الداخل
لا الثمن فلا يتم به حجة محمد عليهما ومنهم من قال بل هو قولهما ايضا واختاره المص
حيث قال وهو المختار فلي هذا القول لا بد من بيان الفرق لهما بين مسئلة العتق
ومسئلة الطلاق فيحقق الفرق بينهما ان الكلام الثاني في العتق صحيح من كل وجه
في حق الداخل وهو ظاهر لا اشكال فيه وكذا في حق الثامن اما على قول ابي ج فظاهر
لانه عتق نصفه وهو يقول تجزى الاعتاق ومقتضى البعض كالمكاتب والمكاتب محل
العتق فصح اللفظ الثاني بالنسبة الى الثابت ايضا من كل وجه لانه دار بين المكاتب
والعبد لانه اصابا لثابت منه الربع والدخل النصف على ما ذكرناه بخلاف الدخول
لانه ليس بين كون المرأة محلا للطلاق وغير محل له واسطة لعدم التجزئ فيه بالاعتاق
والطلاق المذكور قبل الدخول فلا علق فيه فلزم كون الايجاب الثاني فيه دائرا
بين كونه موجبا لسقوط النصف وكونه غير موجب شيئا لان المرأة الخارجة ان
كانت هي المرادة بالطلاق الاول كانت الثابتة منكحة فيصح الايجاب الثاني
فيوجب سقوط النصف وان كانت المرادة بالطلاق الاول هي الثابتة كانت
الثابتة اجنبية فليعتق الايجاب الثاني لانه جمع بين المنكحة وغير المنكحة
فجعلت الثابتة اجنبية من وجه دون وجه فيصح الايجاب الثاني من وجه
دون وجه فيسقط نصف النصف وهو الربع موزعا على امرائنا واما على قول
ابي يوسف وهذا لا يقول تجزى الاعتاق فلا ان الثابت دار بين ان يكون حرا
وبين ان يكون عبدا فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعتق الى اخر ما ذكرنا لابي ج
ومن العتق المهر قوله لعبدية هذا وهذا فان اولاهما غير عين فيصير على ابي ج

انفاقا

انفاقا بخلاف ما لو قال هذا حرا وهذا مشيرا الى عبده ودابته فان هذا الكلام
لعبد بن ابي يوسف ومحمد فلا يعتق العبد ويجعل حرا من العتقين عند ابي ج فيعتق
العبد ويلغو ذكر الدابة على ما بين في الاصول ثم شرع في ذكر ما يقع به اليقين في العتق
المهر فقال وبيع بيان في العتق المهر اطلقه فشملى البيع الصحيح والفاسد
مع القبض وبدونه على ما صرح به في العناية والذي ظهر من فتح القدر بشرط القبض
في الفاسد وشملى ايضا البيع المطلق عن خيار والمقيد بشرط الخيار لا ماله فحين
صورته انه لو قال لعبدية احدكم خريعا احداهما تعين الاخر العتق لانه بالبيع
لم يبق محال للعتق من جهة ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وذلك ينافي العتق
وهذا لانه تصرف مختص بالملك ومقتضى العتق الخروج عن الملك فتنا فيا والهن
والهبة والصدقة والايجار والايباء فيعتق البيع في الاختصاص بالملك فيصالح
بيانا للعتق المهر وكذا العتق على البيع على ما حفظ عن ابي يوسف روى ابن سماعة
عن ابي يوسف انه اذا ساء احداهما كان بيانا لتعيين العتق في الاخر وهذا لانه
يدل على قصد استبقاء ملكه فيما تصرف فيه كما في البيع فيصح بيانا للمهر في الاخر
والموت اي موت احد العبدتين قبل بيان العتق بيان لتعين العتق المهر في الاخر
الحى لانه بالموت لم يبق محال للعتق اصلا واورد عليه من وجهين احدهما ماله
اشترى احد العبدتين وسعى عن كل منهما على انه بالخيار ياخذ ايهما شاء فان احدهما
صحت يتعين للبيع الميت لا الحى مع ان الموت لم يبق محال للبيع كما لم يبق محال للعتق
وثانيهما ما اذا قال لاميتة احدى هاتين بنتي او ام ولدي ثم ماتت احدهما لا
تتعين الهبة للحرية ولا الاستيلاء واجيب عن الاول بالفرق بان عند اشرف
احدهما على الموت تعين البيع فيه لتقدر زوجه كما قبضه فانه لا يخلو عن مقدمة
تعيين قائما تعين هو للبيع حيا لاميتة ولا يتعين العتق بالاشراف على الموت
فلو عتق كان بعد الموت فاعتنع فانت رقيقا لعدم موجب النقل فتعين الاخر للعتق
وعن الثاني بان هذا اللفظ ليس بانشاء وايضا بصيغة بل هو اخبار ويجوز ان
يجزئ بهذا عن الميت والحى فلا يتعين احدهما بذلك فيرجع فيه الى بيان الموت
واما فيما نحن فيه فاما يتعين للحى للحرية بموت الاخر لان اليقين قائم ههنا بوصفه
وصف كونه انشاءا ووصف كونه اظهارا وقد تقررت ان اليقين لا يصح الا في محل
يحتمل الانشاء والميت لا يحتمل الانشاء فتعين الحى للعتق ضرورة واما قلنا ان
اليقين قائم بوصفيه لان قوله احدكم خريعا لا يثبت العتق في واحد منهما بعينه حتى
يقل فيه العتق غير ثابت فبالنظر الى هذا يكون اليقين انشاءا ومن حيث ان العتق
لا يتجاوزها كان اليقين اظهارا كذلك في العناية وسنرى عليه ان شاء الله تعالى والتحريم
اي بالتحريم المعين بعد العتق المهر وذلك بان يقول اخبرت ان يكون هذا حرا ابتداء
اللفظ الذي قلته او يقول انت حرا بذلك العتق او اعتقتك بذلك العتق او
بالعتق الاول فتعين هو ولا يعتق الاخر واما اذا قصر على قوله انت حرا ثم قال
اردت به ذلك العتق الاول فانه يصدر قضاء فلا يعتق الاخر ولو لم يقل شيئا
عتقه هو والاخر معالان هذا عتقا حرا فكان كالموت فتعين الاخر للعتق بالاعتاق

كذا في فتح القدير والتدبير بان قال لا مدعي ان شر بعد موتى بعد العتق الاول وهما
لان بالتدبير والتدبير لم يبق محله للعتق من كل وجه ففتن الاخر للعتق الاول
ولا سقيلا دلي وطى احدهما فافتت منه لانها صادرة وله دلالة فتعنت الاخرى
للعنق لانها لم يبق محله للعتق الاول من كل وجه كالمذبح ولا يه قصد ابقاؤها
للاعتاق بها الى الموت وذلك ينافى العتق اعمالي وانما قلنا ففتنت لان
الوطى غير المعلق ليس بيا ناعدا فيج على ما سياتي ذكره والهمة والصدقة السليقة
اشراط التسليم بينهما اختيار صاحب الهداية وقال في الكافي التسليم ليس بشرط
لان اقدم عليهما دليل على ابقائه في ملكه لان هذا تصرف لا يصح الا في الملك
فلا يتوقف دلالة على القبض والتسليم وفي فتح القدير قالوا ذكر القبط التسليم
للتوكيد لا للاشراط لما في المبسوط والمحيط وغيرهما ان البيان باعتبار
دلالة تصرف يختص بالملك ويؤثر ما قر من ان العتق على البيع بيان اذ ليس
فيه خروج عن الملك مع انه بيان فقد الهبة والصدقة اولى منه هذا كله
في العتق المخرج المبيع فهل يكون الامر كذلك في العتق المعلق المبيع فقال في فتح
وما يقع به اليك في العتق المبيع المخرج يقع به في العتق المبيع المعلق ايضا كان قال
اذا جاء زيد فاصدك اخر فلو مات احدهما قبل الشرط او تصرف فيه بان الله
الملك بالبيع ونحوه ثم جاء زيد عتق الباقي عند خلاف ما لو قال قبل الشرط
اخبرت ان يعتق فلان ثم وجد الشرط فانه يعتبر لانه اختيار قبل وقته كما قال
انت حران دخلت هذه الدار او هذه ثم عتق احدهما لفت لا يصح تعيينه
ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشتراها ثم جاء زيد ثبت حكم العتق المبيع فيعتق
احدهما ويؤمر بالبيات لان زوال المالك بعد البيات لا يبطلها انتهى واعلم ان
الجهالة في العتق لا تخلو اما ان يكون اصلية وذلك بان اضيفت الصيغة
ابتداء الى واحد معين ثم نسبته فان كانت اصلية فضا حله المزام لا لا تخلو
اما ان تكون محتملة لا عتاق او لا تكون محتملة والمحملة لا تخلو من ان يكون
ممن ينفذ العتاق فيه او ممن لا ينفذ العتاق فيه فان كان محتملا بوجهين
وهو ممن ينفذ العتاق فيه كقوله لعبدية احدهما اخر فاختلفوا في كيفية فهم
من يقول ان العتق لا يثبت به قبل الاختيار بل معلق بالبيات كما في سائر المعلق بشرط
ونسبوا هذا القول الى ابي يوسف والى ابي حنيفة ومنهم من يقول انه تجيز العتق
في غير المعين في الحال واختيار العتق في احدهما بالبيات اظهر ونسبوا هذا القول
الى محمد ومحمد بن علي هذا الخلاف انه قال لامرأته احدهما طلاقا ان العتق يعتبر
من وقت الاختيار وعند ابي يوسف مع ان العتق انما يجب من وقت وقوع الطلاق
فدل ان الطلاق لم يكن واقعا قبل الاختيار وعند محمد يعتبر العتق من وقت الكلام
السابق فدل هذا على ان الطلاق قد وقع من حين وجود الكلام ومن الخلاف
المذكور قال بعض مشايخنا ان بيان العتق تجيز وقال بعضهم انه اظهر وقال
بعضهم انه تجيز من وجه تعليق من وجهه ومما يدل على انه تجيز ما قالوا ان المولى
ان يستعملهما ويستعملهما قبل اختيار احدهما وان كان ممن لا ينفذ عتاقه

فيه بان جمع بين عبد وعبد غيره وقال احدهما اخر لا يعتق عبد الا بالنية لاحتماله كلا
منهما وان كان المزارع له مما لا يمتثل لا عتاق كما اذا جمع بين عبد وبهيمة او حائط
وقال احدهما اخر فعتق عبد بلانية وقال لا يتوقف على النية وان كانت الجهالة
طارئة واكلام فيه في موضعين الاول في كيفية والبيان في احكامه فالاول لا يخلو
يعتق احدهما قبل البيات والبيان فيه اظهر بالاعتاق والثاني في احكامه فالاول لا يخلو
وضرب بعد موته اما الاول قالوا لا يمنع عن وطئهن واستحداهن والجملة في جز
وطئهن له ان يتزوجهن تنزها وباعهم القاضي بالبيات فان امتنع حبسه الى ان يتبين
واذا ادعى كل منهما ولا يمين وحجده المولى استحققه القاضي لكل واحد منهما فان نكل لها
عتقا وان طلقها امر بالبيات لان حرية احدهما لا تقع باليمين فان حلف الاول
عتقا لذي لم يحلف له وان لم يحلف له عتق هو وان كانا اثنين طلقهما بمنع عن
وطئهما حتى يبين بقوله او بان يفعل او يقول ما يدل على البيات مما لا يصح الا في الملك
من البيع والهبة والاعتاق وكذا اذا كانا امسين فوطئ احدهما عتقت الاخرى
بلو خلاف واما الثاني فهوران المولى اذا مات قبل البيات يعتق من كل منهما نفسه
مجانا وليس كل نصفه كافي للجهة الاصلية وتفصيل هذا في البحر بقوله عن البدائع
والوطى في الامة ليس ببيات للعتق عندنا في خلافها يعني لو قال لامرأته احدهما
حره ثم وطئ احدهما لم يعتق الاخرى عتق وعتق عندهما لان الوطى لا يخل الا في الملك
واحداهما حره لملك فيها فالوطى لا يخل فيها فاذا وطئ احدهما جعل مستبقيا للملك
فيها يقع الوطى حله لا حله الامر على الصلح فاذا اقيمت احدهما للملك تعينت
الاخرى للعتق ولا يبح ان الملك قائم في كل منهما فكان وطئ كل منهما حله لا ولما كانت
الملك قائما بينهما لان ايقاع العتق انما هو في المنكحة والوطى في الهبة فكانت محل
ايقاع العتق غير محل الوطى فيكون الملك في محل الوطى باقيا كما كان فيكون الوطى
فيه حله لا والوطى الحلال لا يكون بيانا لان كل واحد منهما على هذه الصفة حتى حل
وطئهما عنه الا انه لا يفتى بحمله احتياطا على ما في الهداية والعناية فان قيل العتق
اما نازل او لا فان كان نازلا لا يجوز وطئهما وان لم يكن نازلا لم يلزم الغاء للفظ
عن مدلوله اجيب باختيار كل من الشقين بان يقال ان العتق نازل في المنكحة فظهر
في حق من يقبله كالباع فان المنكر يقبله بان اشترى احد العبدتين على ان المشتري
بالخيار فيهما فانه يصح والوطى لا يقبله المنكر لانه امر حتى لا يقع الا في المعين ووطئ
غير المعين غير ممكن فلا يكون وطئ المعين بيانا في الاخرى وبيان يقال ان العتق غير
نازل قبل البيات لفتقته بالبيات كما اعتق المعلق بدخول الدار منه فانه غير نازل
قبل الدخول فلا يزيل هذا ايضا قبل الشرط وهو البيات فلا يلزم اهما في اللفظ عن مدلوله
كما قر صرح التعليق ولو قال احدهما حره ثم وطئ احدهما لا يكون بيانا بالاعتاق
لان التدبير لا يزيل ملك المناقع بخلاف العتق وهل يكون مقدمات الوطى بيانا
في العتق ففي الجرائد لوقيلها اولسها او نظرا الى فرجها شهوة لا يكون بيانا ثم قال
نقله عن المحيط وهو على الخلاف السابق وفي الطلاق المبيع بان قال لامرأته احدهما
طالق هذا هو الوطى والموت بيان اما الموت فلا دلالة له على الطلاق ففتن الاخرى

كما في العتق وأما الوطى فلا بد من النكاح الولد وقصد الولد بالوطى يدل
على استبقاء الملك في الموطنة مبنية للولد بخلاف الأمة فإن الحق من وطئها قضاء
الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء وتحقيقه أن الوطى لا يقع إلا في الملاحقة
لما له وحمل له على الصلاح فيلزمه بالضرورة أن يكون بيانا وقد عمل عمله في الطلاق
لعدم المنافع ولم يظهر عمله في العتق لما منع على ما ذكرناه فهذا على طريقة تخصيص العمل
والعمل معروف في الأصول والمراد بالطلاق ههنا هو البين بان قال لا مراهبه أصلا كما
طاع ولم يرض بها أو دخل بها طلاقا بين أولاده ثم وطئ أحدهما فأطلقا فلو كان
وأما لو كان الطلاق رجعيا لا يكون الوطى فيه بيانا لطلاقه لا أخرى لأن وطئ المطلقة
الرجعية مدلول وهل ثبت البين في الطلاق بمقدومات الوطى ففي الزيارات لا يثبت
وقالوا كذا يحصل بالتقيل كما يحصل بالوطى كذا في فتح القدير وهل ثبت بالتطبيق
في الجارية لو طلق أحدها يبقى أن لا يكون بيانا لأن المطلقة يقع عليها الطلاق
مادامت في العدة فلا يدل على أن لا أخرى هي المطلقة انتهى أقول هذا لا يتم في الطلاق
قبل الدخول إذ لا عتق فيه ولا في المطلقة الثلاث أيضا وإن قال لأمنه أقل ولد
تلدنيه ذكرا كانت حرة فولدت ذكرا وانثى ولم يدرأ وطئها فالذكر حرق ويقتضى نصف
كل من الأم وانثى لأن كل واحد منهما متما تعلق في حال وهو ما إذا ولدت الغلام أولا
والجارية ثانيا أما الأم فما الشرط وأما الجارية فتبقيت أمها لأن أمها ولدتها حين كفا
حرة وترق في حال وهو ما إذا ولدت الجارية أولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة
وتسعى في النصف الآخر وأما الذكر فيرق في الجارية فلهذا يكون عبدا وأعلم أن هذا
الجواب كما ترى في الجامع الصغير من غير خلاف فيه والمذكور لمحمد في الكيسانيات
في هذه المسألة أنه لا يحكم بعتق واحد منهم لأننا لم نتيقن بعتقه واعتبار الأحوال البتة
بالحرية ولا يجوز إيقاع العتق بالشك فمن هذا حكم الطحاوي بأن محمد كان أولا
مع أبي جح وابي يوسف ثم رجع وقال في النهاية والعناية قال في المبسوط ذكر محمد في الكيسانيات
أن هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم
وكن يحلف المولى بالله ما يعلم أنها ولدت الجارية أولا فإن نكل فكلوه كما قرره
وإن حلف فكلهم أرقاء وأما جواب الكتاب أي المذكور في الهداية وهو المذكور في الجامع
الصغير وفي هذا الكتاب أيضا ففي فصل امر وهو فينا إذا قال إن كان أول ولد تلدنيه
غلاما كانت حرة وإن كان جارية ففي حرة فولدتها ولا يدرى الأول فالغلام رقيق
ولابنة حرة ويعتق نصف الأم لأنها أن ولدت الغلام أولا ففي حرة والغلام رقيق
وإن ولدت الجارية أولا فالجارية حرة والغلام والأم رقيقان فالأم يعتق في حال
دون حال فيعتق نصفها والغلام عبدا بيقين والجارية حرة بيقين أما بيقين نفسها
أو بعتق الأم انتهى ما في النهاية والعناية وفيه بحث لأن هذا الجواب ليس الجواب
المذكور في الهداية لأن في هذه الصورة يعتق جميع الجارية على كل حال كما ترى وفي جواب
الهداية وهو المذكور في هذا الكتاب أيضا يعتق نصف الجارية مع نصف الأم فلا يصح
قولهم وأما جواب الكتاب ففي فصل امر إلى امرأ ذكره ثم قال في النهاية الصحيح ما ذكر
في الكيسانيات لأن الشرط الذي لم يتيقن بوجوده وهو ما إذا كان في طرف واحد

من الجود

من الوجود والعدم القول فيه قول من يكر ويجوز الشرط بالبين كما إذا قال لعبد أن
دخلت الدار غدا فانت حر فعتق الغد ولا يدرى أنه دخل أم لا لا يفتق لأنه وقع الشك
في شرط العتق فذلك ههنا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام أولا
وأما إذا كان الشرط منكولا في طرفي الوجود والعدم كانا صريحا موجبا للاحالة
فبحسب حاج إلى اعتبار الأحوال كما في مسألة الكيسانيات فإن قيل المقروض فيما نحن فيه
تصادفهم على عدم علم المتقدم والمتأخر فكيف يحلف ولا دعوى ولا منازع ثم فكيف
يرجع ما ذكر في الكيسانيات من التحليف والتكول والعمل بموجبهما أوجب بأنه محمول
على دعوى من خارج حسبة الله عتق الأمة أو بنتها لوجود الشرط وقد عرفت أن الأمة
لو أنكرت العتق وشهد به تقبل ضل هذا جاز أن يدعى رجل حسبة إذا لم يكن بينه وبينه
لرجاء تكوله فإن قيل سلمنا ذلك لكن ترجحه في الحقيقة بطل القول في جح وابي يوسف
مع أنه لم يروعهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب أعني المذكور في الهداية والجامع
وهذا الكتاب واستدل صاحب النهاية بأن الشرط الكائن في طرف واحد من منظور
فيه بأن ذلك في الشرط الظاهر كالصوم والصلوة ودخول الدار لا الخفي كالخفية ونحوها
فيصور أن تكون الولادة من الأمور الخفية كحبة القلب لا يقع لأن المراد بالأمور الظاهرة
ما يمكن اطلاع الغير عليه بالخفية ما لا يمكن اطلاع الغير عليه ولا شك أن الولادة
ما يمكن الاطلاع عليها ولهذا قالوا لا يقبل قول المرأة في الولادة ولو كانت كالحبة لقبل
قولها وأعلم أن الوجود في مثلنا ستة على ما فصلوها في شروح الجامع الصغير صريحا
أن يتصادقوا أنهم لا يدرون أيها ولد أولا وهو المذكور في الكتاب وجواب ما ذكر فيه
أيضا من أن الغلام رقيق ونصف الجارية والأم حر والشأن أن يدعى الأم أن الغلام
هو المولود أولا وأنكر المولى ذلك والجارية صغيرة فالقول قوله مع يمينه بالله يعلم
أن الغلام ولدا ولأنه لا يكر شرط العتق فإن حلف لم يعتق واحد منهم وإن نكل اعتقت
الأم والجارية بتعاقبها لأن دعوى الأم حرة الصغير معتبة في ضمن دعوى حرة نفسها
تكونها نفسا محضة مع بثوت ولايتها عليه في الجلالة وبمن الصغير من دعواها عن
نفسها فاعتبر كقولها في حق حريتها فعتقتا والثالث أن يدعى الأم أن الغلام ولد
أولا والجارية كبيرة ولم ينع شيئا من الحرية لنفسها وقد أذعن الأم تقدم الغلام
وأنكر المولى تخلف فتكفل عتقت الأم بتكول المولى دون الجارية لأن دعوى الأم
غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة التكول تبنى على الدعوى فلم يظهر في حق
الجارية والرابع أن يدعى الجارية تقدم الغلام وهي كبيرة والأم سائمة تبنى عتق
الجارية بتكول المولى دون الأم لأن صحة التكول تبنى على الدعوى والخامس أن
يتصادقوا أن الجارية هي التي ولدت أولا فيحلف لا يعتق واحد منهم لعدم شرط العتق
والسادس أن يتصادقوا أن الغلام ولدا أولا فالأم تعتق لوجود شرط العتق
وكذلك الجارية بتعاقب الأم والغلام عبدا لأنه قول الفصل عن الأم في حال الرق يكون
ولادة شرط عتقها والشرط يسبق المشروط فلا يمكن جعله تابعا لها فيه ولا بشرط
الدعوى لصحة الشهادة على الطلاق وعتق الأمة حال كونها معينة لأن عتق معينة
يستلزم حرها في جميعها على مولاهما كالطلاق على زوجها فيكون من حقوق الشرع والشهادة

على حقوق الشرع مقبولة بلاد عواكالشهادة بهلال رمضان كن يشترط حضور المولى
والزوج على ما صرح به في العمدى وجامع الفصولين وهل يشترط الدعوى لمختلف المولى
والزوج حين انكراعتق الامة وطلاق المرأة قبل يشترط وقيل لا على ما في العمدى فان قيل
لو كان من حقوق الشرع لجاز اكتفاء بشهادة الواحد لان خبر الواحد حجة في الامر
الديني ولما قبلت الشهادة على عتق امة هي اخت مولاهما من الرضاغة اذا حجة ان ليس
فيها تحريم الفرج لان تحريمه ثابت بحكم الرضاع قبل شهادتهما بالاغتياك اجيب عن الاول
بان خبر الواحد حجة في الامر الديني اذا لم يقع الحاجة الى الزام المنكر وههنا وقت الحاجة
اليه وعن الثاني بان فيه معنى الزنا لان فضل المولى بها قبل العتق لا يوجب له بعد
يوجب له كون بعضهما مملوكا للمولى وان كان هو ممنوعا عن وطنها بالمحرمة بالرضاع
الا ترى انه جاز له ان يزوجه وبذلك يصنعها يكون له واذا كان كذلك كان فيه تحريم
الفرج وفي عتق العبد وبغير المعينة من الامة شرط عند ارجح خلافا لها واصل هذا
ان عتق العبد من حقوق العباد عنده ومن حقوق الشرع عندهما بدليل انه لا يوجب
فيه الى قبول العبد ولا يرتد بده ويتعلق به تكيل الحدود وجوب الجمعة والجهاد والركا
ويصح نذره ولا يبطل بالتناقص حتى لو اقر بالرق ثم ادعى حرية الاصل واقام البينة
تقبل ولو كانتا لدعوى شرطا لمنع لان التناقص يبطل صحة الدعوى ووجه ارجح
ان الاعتقاد اثبات القوة وفيه انتفاء ذل الرق والمملوكية وكل ذلك حتى العبد
فما كان من حقوق العباد لا تقبل الشهادة فيها بدون الدعوى فالشهادة على عتق
العبد لا تقبل بدون دعوى العبد مطلقا لا في حرية الاصل ولا في الحرية العارضة على
الصحيح فلا قاله رشيد الدين ان الدعوى عند ارجح ليست شرطا في حرية الاصل
وشرط في العارضة فلو شهد بعقد احد عبديه او احدى اميته لا تقبل عند ارجح بناء
على ان دعوى العبد والامة شرط في هذه الشهادة عنده والدعوى من المجهول لا يتحقق
فلا تقبل الشهادة عليه بانه اذا ادعى ما ذلك وجب ان تقبل البينة
لان الدعوى حصلت من معين لا من مجهول مع انها لا تقبل واجيب بان صاحب الحق
احدها لا يهينه فدعواها دعوى غير صاحب الحق وبان الدعوى لا يكون مطابقة
لشهادة لان الشهادة على احد العبدين على ما هو المفروض لا على العبدين فان قيل
قد تقدم ان الدعوى ليست شرطا في الامة المعينة لاستلزام عتقها تحريم فرجها
فهو لا يستلزم تحريمها في غير المعينة حتى لا يشترط فيها الدعوى ايضا اجيب بان العتق
المبهم واقع على غير المعين وذلك لا ينافي قيام الملك في المعين فيجوز وطعن المعين عنده
فلا يستلزم عتق الملم صرير الفرج فيشرط فيه الدعوى فان قيل لو كانت تلك سقط
الدعوى في عتق الامة المعينة تحريم فرجها على المقتضى لشرط الدعوى في عتق الامة
المجوسية والتي هي اخته من الرضاع وفي الشهادة على الطلاق ارجح لان الشهادة
بهذه المعاني لم تنقضي تحريم فرجها لمستها في الاولين قبل الشهادة وطلها في ارجح
بعدها اجيب عن الاول بانه ينبغي ان يشترط فيه الدعوى عنه وقيل ان وطلها
مملوك له وانما عنده منه خبثها كالحائض فبالشهادة يتنع ذلك الوطى المملوك
وعن الثاني بانه ثبت بالشهادة بعقوبتها نوع آخر من التحريم حتى يلزمه الحد بوطئها

بعد بثوت عتقها بالشهادة لا بوطئها قبل بثوت عتقها وقد ذكرناه آنفا ان
الثالث بان الطلاق ارجح يعقد به سبب حرمة فرجها فثبت بالشهادة تحريم
مؤقلا بالقتضاء العتق الا في وصية استحسانا على ما ذكر في عتاق الاصل توضيحه
انها ان شهد انه اعترق احد عبديه في مرض موته او شهدا على غيره في صحته
او في مرضه واديا الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا وله وجهان
احدهما ان التدبير كلما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والضم
في الوصية انما هو الموصى وهو معلوم وهو الميت وعنه خلف وهو الوصي والوارث
فيصح الدعوى عن الخلف فتقبل الشهادة وتايتها ان العتق يشيع بالموت فيها
لانه اوجب العتق في احدهما حال يحرم عن البتة فكان ايجابا لها فيكون كل منهما فصلا
متعينا فتصح الدعوى وتقبل الشهادة ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدهما
حق قبل لانتقائه وقيل تقبل شيوع العتق فيها فيكون كل واحد منهما خصما
متعينا فتصح الدعوى وتقبل الشهادة وقيل لا تقبل لانه ليس بوصية لاسنادها العتق
المخير الى جاته العتقة حتى يكون الخضم هو الموصى واعلم ان كل من وجب الاستحسان لا يتشع
الا فيما بعد الوفاة ففي قبول الشهادة في مرض الموت بدو وجه ثم اعلم ان في كل منهما نظرا
من وجه آخر ايضا اما في الاول فلما في صدر الشريعة ان المتنازع فيه ما اذا انكر
المولى تدبير احد عبديه او الوارث ينكر ذلك بعد موت المورث والعبدان يريان
اثباته فكيف يقال ان المدعى هو الموصى او ناسبه انتهى اقول جوابه مستفاد مما ذكره في
الكفاية قال وانما يجيز المولى على البتة اذا انكر ذلك لان حق يمينه اعني العبد فقل
له فجعل هو مدعي كبله يكون دعوى العبد شرطا وجعل مدعي عليه حتى يجبر على البتة
توفيق الحقيين انتهى فان الظاهر منه ان المولى ان كان منكرا لانه قد جعل مدعيه
معنى وقد جعل مدعي عليه فيكون العبدان مدعين واما في الثاني فلما في فتح القدر
ان شيوع العتق الذي هو معنى صحة كون العبدين مدعين يتوقف على بثوت قوله
احد كما مر ولا مثبت له الا الشهادة وصحتها متوقفة على الدعوى الصحيحة من
الخضم فصار بثوت شيوع العتق متوقفا على بثوت الشهادة فلو اثبتت الشهادة
بصحة خصوصيتها وهي متوقفة على بثوت العتق فيها شيكنا لزم الدور ومنه ظهر
ضعف القول لثاني من الاقوال الثلاثة المذكورة اعني قوله وقيل تقبل شيوع العتق
فيها الى اخيه واذا لم يتم وجه بثوت هذه الشهادة على قول ارجح لزم ترجيح القول
الثالث اعني القول بعدم قبولها وان صح في الاسلام القول بقبولها وعندها
تقبل بناء على عدم اشتراط الدعوى عندها وان شهدا بطلاق احدى نسائه
قبلت اتفاقا فيجوز على البتة وكذا لو شهدا على عتق امة معينة لعدم اشتراط الدعوى
بالاقتاف كونها من حقوق الله تعالى ما مر فان قيل ان عتق العبد المولى يستلزم
تحريم استرقاقه وذلك ايضا حق الله تعالى فوجب ان تستغنى الشهادة فيه عن
الدعوى مع انه ليس كذلك عند ارجح على ما ذكرنا قلنا ان لازم عتق الامة المعينة
من اعظم الكبار ولازم عتق العبد حرمة لم ينص عليها الشرع فضلا عن ان يكون
من الكبار فلا تسوية بينهما **باب الحلف بالعتق وهو ان يجعل**

جزاه بشرط ولما كان المعلق بشرط قاصر في التسمية انما التعلق عن التقييد ومن قال ان
دخلت اماره فكل مملوك لي يومئذ خريعتي برخوله من في ملكه عند الدخول سواء كان في
ملكه وقت الحلف او بعد لان قوله يومئذ في تقدير يوم اذ دخلت الا انه اسقط
الفعل وعوضه بالتقيد فكان المعبر قيام الملك وقت الدخول سواء ملكه بعد طه
او قبله فبقى على ملكه الى وقت الدخول وهذا لان لفظة اليوم طرف للمملوك فكان التقيد
كل من يكون في ملكي خريعتي وهو في الحقيقة اضافة عتق المملوك في يوم الدخول الى يوم الدخول
فصار كانه قال ان ملكك مملوكا قبل دخولي فهو خريعتي المملوك وقت الحلف وما وجد
بعد قبل وقت الدخول لانه كان اضاف العتق الى الملك بخلاف قوله لعبد غيري
ان دخلت اماره فانت خريعتي بشرطه فدخل لا يعتق لانه لم يضاف العتق الى الملك لا مملوكا
ولا معنى كما اضافه اليه فيما نحن فيه واعلم ان في قوله عند الدخول اشارة الى ان
لفظ اليوم في يومئذ يراد به مطلق الوقت حتى لو دخل ليلة عتق ما في ملكه ايضا لانه
اضيف الى فعل غير ممتد وهو الدخول وان كان في اللفظ اضيف الى لفظة اذ المضاف
الى الدخول كن معنى الوقت في اذ غير ممتد ههنا والا كان المراد يوم وقت الدخول
وهو وان كان يمكن على معنى يوم الوقت الذي فيه الدخول تقييدا لليوم به كمن اذ
اريد باليوم مطلق الوقت بصير المعنى وقت الدخول ونحو فلم كثيرا مثله من الاقوال
الفصيحة في نحو يومئذ يفرج المؤمنون بضر الله ولا يوم وقت يقبلون بفرح ونظائر
كثير فلم ان لفظ اذ لم يتركوا كثيرا للعوض عن الجملة المحذوفة او عما دله على التوثيق
لكونه حرفا واحدا ساكنا محسينا له ولم يلاحظ معناها ولولم يقل يومئذ لا يعتق
الا من كان في ملكه وقت الحلف لان قوله كل مملوك لي للحال الجزاء حرية المملوك
في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الجزاء الى وجود الشرط فيعتق اذ بقي
على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد الدين واختلفوا في وجه كون
كل مملوك لي للحال فيكون الامم لا تقتصر ولا خصا من ان يكون بمملكته في الحال
اذ لو لم يكن الملك له في الحال كان هو وغيره سواء وقيل ان اسم الفاعل والمفعول
حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فالمعنى كل من انصف بالمملك بطريق الوقوع عليه
فهو خريعتي وكذا لو قال كل مملوك لي خريعتي بعد عد اي لا يعتق الا من كان في ملكه وقت
الذي اشتراه بعد الحلف لما ذكرناه ان كل مملوك لي للحال والجزاء حرية المملوك في
الحال مضافا الى ما بعد العد لان بعد عد طرف لم يترك وكذا الحال في قوله كل مملوك
املكه خريعتي عدلان املكه حقيقة في الحال عرفا وشرا ولغة اعرافا فان من قال
فلان ياكل ويشربا ويفعل كذا يريد به الحال وكذا لو قال ما املك درهما يريد به
الحال واما الشرع فان من قال اشهد ان لا اله الا الله يكون مؤمنا وكذا لو قال
اشهد ان فلان على فلان كذا كان مشاهدا واما اللفظة فان هذه الصيغة موصوفة
لحال على طريق الاصاله لانه ليس للحال صيغة اخرى ولا استقبال سين وسوف
فكانت الحال اصلا فيها والا استقبال دخيل فعد لا يصدق بصرفه الى الحال
ولا يصار الى الاستقبال الا بقرينة السين او سوف او غيرها فصار مجازا في الاستقبال
والمملوك لا يتناول الحول لان الحول مضمون من اعضاء الحامل حتى لا يصح بيعه منفردا

ويدخل في بيع امه واسم المملوك يطلق على لا يقترون الاعضاء قيد بالحول لانه يتناول
العبد كلهم ولو موهوبين او مآذونين او مديريين او موهوبين والامام ايضا وان كنت
حوامل او امهات اولاد او المديرات على ما مر جوابه فاطية واما ما في المجتبى من انه
لا يتناول الموهوب والمآذون فهو سهو من القلم على ما صرح به في البحر ولو نفى المذكور
فقط لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر في عرف الاستعمال ويصدق ديانته مع ان
طائفة من اهل الاصول على ان يصح الذكور بيع النساء حقيقة وضعا ولا يصدق المكاتبة
لانه مملوك من وجه ولا العبد المشترك الا اذا املاك النصف الاخر بعد ولا المجنس ايضا
الا بالنسبة ولا عبدة عبد التاجر وهو قول في خوف الا بالنسبة سواء كان على العبد دين او لا
وعلى قولهم يعتقون نواهم اولادهم دين او لا وعلى قولهم ان لم يكن عليه دين عتقوا
اذا نواهم ولا فلا وان كان عليه دين لم يعتقوا نواهم اولا ولو قال عتبت بالمملوك ما يتقبل
عتق ما كان في ملكه وما سيملك اذا ملكه لانه قصد تغيير ما يدل عليه ظاهر لفظه فلم
تعتبر نيته في ابطال حكم الظاهر واعتبرا اعتراقه لاثبات العتق فيما يستقبل نظيره
ما لو قال زنيب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم ثم قال لماراة اخرى بهذا الاسم
عتبتها طلقت المعروفة عملا بظاهر لفظه وطلقت المجهولة باعتراقه وكذا لو قال كل
مملوك لي الساعة فهو خريعتي على ما في ملكه وقت الحلف لا على ما يستفاد بعد لان المراد
بالساعة عند اهل المذنب هي الحال لا الساعة الزمانية التي اعتبرها المجنون فيتناول من كان
في ملكه وقت الحلف لا المستفاد بعد ولو قال عتبت به المستفاد بعد يعتبر في حواله المستفاد
ولا يعتبر في ابطال ما يدل عليه ظاهر لفظه فيعتق المملوك حالا والمستفاد بعد
ولا يخفى عليك ان تقليلهم بقوله اعتبارا وعملا بظاهر لفظه يقتضي ان عتق ما في
ملكه وقت الحلف مع نية الاستقبال انما هو في القضاء على ما مر جوابه في قولهم ان لو
بالمملوك المذكور فقط لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ويصدق ديانته على ما
ذكرناه ثم لا بد ههنا ان يبين الفرق بين قوله كل مملوك وبين قوله مما ليكي كلهم
لما في الذخيرة قال مما ليكي كلهم احرار ونوى الرجال دون النساء لم يذكر محمد وكذا
لا يصدق ديانته بخلاف قوله كل مملوك لي ونوى التخصيص بصدق ديانته انتهى فالفرق
بينهما على ما ذكرنا انما هو في الوجهين تخصيص العام ان كلهم في الاول
تاكيد لعموم مما ليكي لانه جمع مضاف فيتم وهو رفع احتمال المجاز غالبا والتخصيص
يقضي المجاز فلا يجوز بخلاف كل مملوك فان الثابت به اصل العموم فقط فقبل
التخصيص ولو قال لم انوب المديرتي يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وهل يصدق
ديانته قيل لا يصدق ايضا والصحيح انه يصدق ديانته لانه لا يمكن تخصيص العام
الا باعتبار الوصف كذا في البحر نقله عن المحيط فلو قال كل مملوك لي ذكر بالبر صفة
مملوك خريعتي جبر كل وله امة حاملة فدل ذلك على ان لا يقل من نصف حلال عند
طف لا يعتق لان قيام الحول وقت التكلم وان كان متيقنا لكون الولادة اقل
من مدة الحول كن لفظ المملوك المطلق انما ينصرف الى المملوك بالامالة و
الا استقلال والحول مملوك بقا لانه كعضو من اعضاءها حتى ينتقل بانتقالها
وتبغذي بعذاتها ولا يخرج عن الكفارة ولا يجب صدقة فطم وكذا لا يعتق

اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا منذ حلف لما ذكرناه ولان كل مملوك لي بالخال
 عليها يتبناه وفي قيام الخلق حال التكلم احتمال لوجود تمام ثمة المخرج بوع في ان لا يكون
 قائما عند التكلم فلا يفتق مع هذا الاحتمال ولو لم يقل ذكر عتق بتا لانه لا يفتق
 كل مملوك لي يتنا ولا الحامل كما يتنا ولا لا تفتق حلقها بتعاليها بخلاف التصريح
 بالذكر على ما ترى ولو قال كل مملوك لي حر بعد موت موارث في ملكه عند الحلف مدبرا
 مطلقا حتى لا يصح بيعه بعد هذا القول لانه من ملكه بعد اي لا يكون مدبرا مطلقا
 بل يكون مدبرا مقيدا جاز له بيعه فان باع فيها والاصح مات عتق كل منها من الثلث
 وآية اشار بقوله لكن يفتق الجميع اي جميع كل منها من الثلث عند موتان خيرا
 من الثلث وان ضاف الثلث عنهما يضرب كل منهما بقيمته فيه وهذا ظاهر المذهب
 عن الكل وقال ابو يوسف في النواذر انه لا يفتق ما ملكه بعد عتقه وانما يفتق
 ما كان في ملكه يوم حلف لان اللفظ حقيقة في الحال على ما ذكرناه فلا يتناول
 ما سملكه ولهذا صار هو مدبرا في الحال دون الاخر ولهذا الوجه اوجب عيسى بن
 قول ابي يوسف في النواذر وقد يستدل عليه بانه لو لم يرد به الحال فقط قائما
 ان يراى به كل من المملوك حالا ومن المملوك استقبلا لا يفتق بل يفتق اما تقيم المشترك
 او استماله في حقيقته ويجازه ثم يلزم تدبير كل منهما ذلك في الحال والمستقبلا
 عند ملكه لانه في معنى كل مملوك لي اوسا ملكه مدبرا واما ان يراى به المجتمع
 في الملك عند الموت في يلزم عموم المجاز ثم يلزم ايضا تدبير كل منهما وآية
 ذهب محمد بن قيس قال كل مملوك املكه عذا فهو حر ولا يفتق له عتق ما اجتمع في
 ملكه عذا من كان مملوكا له حال التكلم او ملكه الى عند تدبيره مطلقا على قول محمد
 كما لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مدبرا وهو منتف واما ان يراى به المستقبل
 فقط كما لو قال لكل مملوك املكه الى ستة اشهر او الى ان اموت او بالزم ان لا يفتق
 من كان في ملكه وقت الحلف ولا يصير مدبرا وهو منتف ايضا فاذا بطلت الاقصة
 باسرها تقيى ان يفتق من كان في ملكه وقت الحلف فقط لا من سملكه ووجه
 الظاهر ان قوله كل مملوك لي حر ايجاب عتق وقوله بعد موت موارث ايضا ولهذا
 اعتبر من الثلث وفي الوصايا يعتبر الحالة المنتظرة والحالة الحاضرة الا يرى انه
 يدخل في الوصية بالمال ما يستفيد بعد الوصية وفي الوصية لا ولد فلان
 من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه في حيث
 انه ايجاب لعتق يتنا ولا لعبد المملوك اعتبارا للحالة الحاضرة بصيرته لا لاجب
 مضافا الى الملك فيصير مدبرا مطلقا لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايضا يتناول
 من يشترى اعتبارا للحالة المنتظرة وهي حالة الموت ويصير مدبرا بعد لا قبله
 كالف كان في ملكه لان الكلام لم يتناول حالة التملك لانه حيث ايجاب لعدم
 الاضافة الى الملك ولا الى سببه ولا من حيث الايصاء لانه يكون عند الموت كما
 حال التملك استقبلا لا محضا لم يتناول اللفظ فلا يصير مدبرا حال التملك
 فكانه قاله عند الموت كل مملوك لي او املكه فهو حر فيتناول من ملكه بعد طه
 بخلاف قوله كل مملوك لي حر بعد عدا لانه ليس فيه الابعة واحدة هي جهة الايجاب

فلا يرذل

فلا يرذل عند الا الحاصل في الحال فان قيل انكم جمعتم بين الحال والاستقبال ذلك
 ممنوع عندكم اوجب عنه نعم ولكنه جائز اذا كان الجمع سببين مختلفين ايجاب
 عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك اذا كان بسبب واحد وان عرض عليه بوجهين
 احدهما ان هذا قول العرايين وهو غير مرضي في الاصول والالم يمنع الجمع مطلقا
 ولم يتحقق خلاف فيه اصله لان الجمع قط لا يكون الا باعتبارين وبالنظر الى الشئ
 وثانيهما انه لا يجوز ان يراد بذلك اللفظ اعني كل مملوك لي او املكه فهو حر
 بعد موت ايجاب عتق في الحال فقط او ايجاب عتق بعد الموت فقط او كلاهما معا
 فلي الاول يلزم التنا في بين طرفي كلام واحد وان يفتق الموجود حال التكلم في
 الحال والاول باطل والثاني منتف وعلى الثاني يلزم ان يكون ذلك اللفظ ايضا
 فقط وان لا يكون الموجود حال التكلم مدبرا في الحال وكلاهما منتف وعلى الثالث
 يلزم عموم الا شراك او الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة
 فان قيل هذا الجمع ايضا بسببين مختلفين آخري قلنا ننقل الكلام اليه فتسلسل
 الاسباب وتدور فان قيل يختار الشق الثاني قلنا ان هذا الكلام تدبر والتدبر
 وصية والوصية تعتبر فيها الحالة الحاضرة والحالة المنتظرة فيدخل تحتها من كان
 في ملكه وقت التكلم ومن كان موجودا عند موته واما ما بينهما فليس بدخل تحتها
 فلا يصير المستحدث مدبرا حتى يموت قلنا ذلك جمع ايضا بين الحال والاستقبال
 ولئن قيل ذلك باعتبار سببين مختلفين قلنا ذلك مذهب العرايين وهو
 غير مرضي وان ارادة هذين السببين معا من لفظ واحد اما جمع بين الحقيقة و
 المجاز او ارادة عموم المشترك والحاصل انه لا محال لدفع لزوم الجمع بين الحقيقة
 والمجاز او عموم المشترك فظهر منه قوة قول ابي يوسف في النواذر ولذا طعن
 عيسى بن ابيان في جواب ظاهر الرواية واوجبا المروى عن ابي يوسف في النواذر
باب العتق على جعل الجعل بالضم ما جعل بلاستان من شئ على شئ
 بفعله وكذا الناحية بالكثر من عتق عبده على مال او به ائى ما كان من العرق
 او الحيوان او العبد او الطعام او المكيال او الموزون اذا كان معلوم الجنس والنقد
 مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان لي عليك الف او على الف
 قودبها او على ان تعطيني الف او على ان تحبني بالف ولو لم يتم الجنس بان قال على ثوب
 او صوان او دابة فيقول عتق ولزم قيمة نفسه كذا في فتح القدير فقبل العبد عتق
 ساعة بقوله بقبوله وهذا لانه معاوضة المال بغير المال لان العبد لا يملك
 نفسه بهذا العقد تكون اسقاطا فلم يدخل في بيع شئ من المال غايته انه يفتق
 به قوة شرعية وهي ليست بمال فكان ما بذله في مقابلة ما ليس بمال ومن قضية
 عقد المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض في الحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا
 واذا رة او اعرض عن المجلس بالقيام او بالا شتغال بما يعلم به قطع المجلس بطل
 فان قيل كلمة على الشرط فيكون نحو انت حر على الف او على ان لي عليك الف او على
 مما ذكر تعليق العتق بشرط اداء الكلف كما لو قال ان ادبت الى الفاعل على ما سأل
 مصرحا فلا يصح ذكر ههنا قلنا ان الكلام فيما اذا كان مراده التخييل بعوض

لا العلق بشرط بدلالة الحال فلا تكون كلمة على الشرط ههنا والمال الى الذي قبله دين
عليه نفع الكفالة به لانه يسعي وهو حر وهذا اقل في الاصل اعتقا منه على ما اورد
ولما تم ما تم ولم يترك شيئا فليس على الولد من ذلك المال شيء لانه ليس على الوارث
من دين المورث شيء ولو كانت اعطته في حياتها كفيلا بالمال الذي اعتقها عليه جاز
لانها حرمة مدبونة هذا ثم اعلم انه لو ادعى اليه المال الذي اعتقه عليه العبد واليها
او العوض فاستحق ان كان بغير عينة في العقد فعلى العبد مثله وان كان مقيما بان قال
اعتقتك على هذا العبد او على هذا الحيوان او الثوب وبعتك نفسك بهذه الجارية
فقبل وعتق وسلمه فاستحق رجوع على العبد بقيمة نفسه عند البيع والبريوسف وقال محمد
يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف اذا هلك قبل التسليم فان قبل صدق وان العلق
على مال عقد معاوضة كايبيع حتى شرط فيه القبول ايضا مع انه لو باع بالعبد المدين
او الثوب المدين فاستحق العبد او الثوب ولم يجز مالك العبد ينفع العقد فلم ينفع
العتق فيما اذا استحق المال قلنا ان العلق اسقاط فلا يقبل الفسخ بعد نزول بقوله
بالمال بخلافه لبيع ثم لو اختلف في المال في جنسه او في قدره بان قال المولى اعتقتك على
عبد وقال العبد على كبرضة او قال المولى على الف وقال العبد على خمسة فلقول العبد
مع عيونه وكذا لو اكرصل المال كان القول له لانه عتق باقهاهما والمال عليه للمولى
فالقول في بيانه قوله والبينة بينة المولى اما لاثبات الزيادة او لانه ثبت حو نفسه بينة
ولو كانت هذا الاختلاف في مسألة التعليق بالاداء وهي تلحق هذه المسئلة اعني قوله ان اقيت
الى الف فان حر فالقول قول المولى مع عيونه لان التعليق بالشرط ثم به فالقول قوله
في بيانه بخلاف ما قبلها فان العبد عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب
عليه اما في مسألة التعليق بالاداء فلا يعتق الا بالاداء وانما الاختلاف بينهما في اضع
به العتق فكان القول للمولى وانما قاما بالبينة فالبينة بينة العبد اذا لامنا فان بين
البينتين لانه يجعل كان الامر كانا قاي المشرطين ان به العبد يعتق ولانا بينتين للاثر
وفي بيته العبد معنى الازام اتم فانها اذا قبلت عتق العبد بالاداء ضمانة وليس في بيته
المولى الزام فانها اذا قبلت لا يلزم العبد اداء المال كذا في فتح القدير ولو قال المولى
اعتقتك مس على الف فلم تقبل وقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع عيونه لانه اقر
بتعليق العتق بقوله المالى وهو يتم بالمولى ثم العبد يدعى وجود الشرط بقوله وقال
ملك المولى والمولى يكره فالقول قوله كما لو قال قلت للاثم انت حر ان شئت فلم يشأ
وقال العبد بل قد شئت فالقول قول المولى بخلاف قوله لغير بعتك هذا الثوب اس
بالف فلم تقبل وقال الاخر بل قبلت القول للمشتري لان القائل اقرب بالبيع ولا يفتق البيع
الا بقبول المشتري فهو في قوله لم تقبل راجع عما اقر به بخلافه بدلالة الكتابة فانه لا تصح
الكفالة به لانه ثبت مع المناق وهو قيام الرق فكان ثبوته على خلاف القياس لصورة حصول
الحرية للمكاتب والمال للمولى فيكون مقتصر على موده ولا يتعدى الى الكفيل فلم يقع عنه
الكفالة كذا قالوا قول فيه بحث لان عدم تعديته الى الكفيل لا يقتضي عدم صحة الكفالة
عنه بل سائر الذين لا يتعدى الى الكفيل ايضا في الصحيح مع ان الكفالة صحيحة عنها
على ما صرحوا به في باب الكفالة بالدين وذلك لان معنى الكفالة ضم الذمة الى الذمة في الخطا

لا في الدين

لا في الدين حتى لا ينتقل الدين الى الكفيل بل هو باق كما كان في ذمة المكفول عنه على ما اخرج
به فالوجه عندنا ما ذكره ابن اظهم وهو ان الكفالة اتم التصح بدين صحيح وهو ما اخرج
المديون عنه الاباء او ابراء من له دين وبدل الكتابة يسقط به ومنها بان يخرج نفسه
وان قال ان ادبنا ان العاقبات حرا واذا ادبنا صارنا ذولا لانه وقع في الكفالة
بطلبه الاداء منه ومراده من التمسك بالتجارة دون التمسك بالدين لانه يدعى المدة و
يخسسه والمدة لا يفعل ذلك لكنه لو اكتسب منه مع ذلك فادى عتق لوجود الشرط
على ما في فتح القدير فاذا كان مراده منه التجارة صارنا ذولا فيها لا مكاتبين لانه
صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الاستثناء فيستحق عتقه
بالاداء ولهذا لا يحتاج فيه الى قبول العبد كما احتاج اليه في المسئلة المتقدمة ولا
يرتد بوجه والمولى ان يبيعه قبل الاداء كما في التعليق بشرط الشرط والاصل ان له
جهتين جهة التعليق وجهة المعاوضة فوجب توفيق مقتضى كل عليه وتخرج المسائل
المختلفة التي بعضها يقتضي اعتباره تعلقا وبعضها اعتباره معاوضة لانه
لما تأخر اعتبار المعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة
فلم يثبت من احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو ما اذا وجد السيد بعض المودى
ذيوفا كان له ان يرجع بقدره جادا وما كان من مزايا المعاوضة وهو تقديم
ملك العبد لما اذاه واثاره قابضا اذا اتاه به وفيما قبل ذلك المعبر جهة التعليق
فكثرت اثاره بالنسبة الى المعاوضة فلهذا اختلفت المعاوضة التي هي الكتابة في حق
كثير من مائها ما اذا مات العبد قبل الاداء وترك ما لا هو للمولى ولا يؤدى منه عنه
ويعتق بخلاف الكتابة ومنها لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان لورثة المولى
وباع العبد بخلاف الكتابة ومنها لو كانت امة فولدت غم ادت فعتقت لم يفتق ولها
لان ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة ومنها لو قال العبد للمولى خطعتني
مات خط المولى عنه وادى ستمائة لا يعتق بخلاف الكتابة ومنها انه لو ادعى كان
الدرهم دنانير لا يعتق وان قبل المولى لعدم الشرط بخلاف الكتابة ومنها لو ابرأ المولى
العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ المكاتب عتق وكذا ذكروها وتعبه في فتح القدير
بانه لا موقع لها اذا الفرق بعد تحقق ابراء في الموضعين والبراء لا يقصور في هذه
المسئلة لانه لا يدعى على العبد بخلاف الكتابة اقرار صحة ابراء لا يتوقف على ثبوت
الدين في ذمته الا يرى ان ابراء الكفيل بالدين عن الدين صحيح مع ان الدين لم يثبت
في ذمته بل هو باق كما كان في ذمة المكفول عنه في الصحيح لان الكفالة ضم ذمة
الذمة في المطالبة لا في الدين ولهذا اصح مطالبة الطالب الكفيل باعتبار الكفالة
اي ضم ذمته الى ذمته في المطالبة وصح مطالبة المكفول عنه ايضا باعتبار ذمة
الدين عليه كما كان نعم لو ذكرها مكان ابراء الهبة وقالوا لو وهب المولى العبد
الالف لم يعتق لكان الى وجه لان الهبة تمليك ومن ضرورة التملك ان يجعل الموهب
محققا في ذمة العبد ولم يتحقق فلا تصح الهبة بخلاف ابراء فانه اسقاط يخص
كالعتاق والطلاق فلا يتوقف على ثبوت المسقط ثم اقول لا يصح ما ذكره هنا
لما ذكر في فتح القدير بل لما ذكره وان صحة ابراء وان لم يتوقف على ثبوت الدين المسقط

في ذمة من اسقط عنه لكنه لا بد له من ثبوت وجوب حق المطالبة للطالب كما في ابيه
الكفيل بالدين فان الدين وان لم يثبت في ذمته لكن وجوب حق المطالبة للطالب ثابت
في ذمته وما مضى فيه ليس كذلك لانه كما لا دين على العبد كذلك لا مطالبة للمولى
عليه بل ان اذاه عتق وآلة فلا ومنها لو باع المولى العبد ثم اشتراه او رده عليه بخياره
ففي وجوب قبول ما ياتي به ضروف عند ابي يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق
بخلاف الكتابة فانه لا خلاف في انه يجب ان يقبله ويعد قابضا وفي فتح القدير وقول
ابي يوسف ما وجه عندي ومنها انه يقتصر على المجلس فلا يعتق ما لم يؤد في ذلك المجلس
حتى لو اختلف في المجلس بان اعرض واحد في عمل اخر فادى لا يعتق بخلاف الكتابة وهذا
اذا كان المذكور من ادوات الشرط كلمة ان وان كان كل معنى واذا فلا يقتصر على
المجلس ومنها انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يؤد بخلاف الكتابة
ومنها ان السيد ان ياخذ ما يظفر به مما اكتسبه قبل ان ياتيه بما يؤديه بخلاف
المكاتب ومنها انه اذا ادنى وعتق وفضل عنه مال مما اكتسبه كان للسيد
في اخذ بخلاف المكاتب ومنها لو اكتسب العبد ما لا قبل بتعليق السيد فاداه بعه
اليه عتق وان كان السيد يرجع بشك بخلاف الكتابة فانه لا يعتق باده لانه ملك للمولى
الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه يصير احق من سيده فاذا ادنى منه عتق
ومنها ما ذكره محمد في الزيادات اذا قال ان ادت الى الف في كيس ايض فانت حر
فاذها في كيس اسود لا يعتق وفي الكتابة يعتق وهي قريبة الى المسئلة الرابعة
ومنها ما ذكره في البدائع لو قال ان ادت الف في هذا الشهر فانت حر فلم يؤدها
في ذلك الشهر واذاها في غيره لم يعتق وفي الكتابة لا يبطل الاجم الحكم الحاكم وارضاهما
ومنها ما ذكره في المحيط لو امر غيره بالاداء فادى لا يعتق لان الشرط اداه ولم يوجد
ولا عبر لاداء غيره مع قدرته عليه بخلاف الكتابة لانها معاوضة فيها معنى التعليق فكان
الاصل فيها المعاوضة فكان الحق حصول البدل وبعض هذه المسائل سيأتي في الكتاب
مصرها ويعتق ان ادنى المال في المجلس او على بين المولى وبين المال فيه ادى الى المجلس
في التعليق بان اى في ظاهر الرواية عن الشرح وعن ابي يوسف انه لا يقتصر على المجلس
كما في التعليق بسائر الشروط باذا ومعنى وجه الظاهر انه قيد للعبد بين الاداء
والامتناع فكان كما لا يخفى بمشقة العبد اذا قال انت حر ان شئت فان قيل قد تقدم انه
يصير ما ذناله في التجارة فكيف يكون الاداء مقتصر على المجلس اوجب بان الاذن
يكون في التعليق باذا ومعنى فان الاذن فيها لا يقتصر على المجلس وقد يجاب عنه ايضا
بانه لا تنافي بينهما لوان يكون ما ذنابا لتجارة ويقتصر الاداء على المجلس يخرج
ويؤدى الى المال قبل الافتراق بالابدان كذا في العناية ويعتق معنى ادى او على بين المال
والمولى في التعليق باذا ومعنى وجه الفرق بين ان وبينهما على ظاهر الرواية ان التعليق
بان بمنزلة التعليق بمشية العبد على ما ذكرناه لانه الشرط المحض ولو قال انت حر
ان شئت يتوقف على المجلس فكذلك هذا بخلاف اذ ومعنى لانها الوقت فيتم الاوقات
كلها وان للشرط المحض الوقت فكان هذا مطلب المال في الحال وتيقيد به حتى
لو اختلف المجلس بان قام العبد اذا عرض واحد في عمل اخر ثم ادى لا يعتق فان قيل

فهل لا يختلف المجلس باخذه في الاداء قلنا لا لانه يجب ان يستثنى مقدار المجلس كما
يستثنى مقدار البسر في ظفه لا يلبس هذا الثوب وهو لا يسه حتى لم يحن وقت شغل
ينزعه فلا يبيد لجلس الاداء ويجبر المولى على القبض ليس المراد بالجبر ههنا ما
تعاقد الناس من الاكراه بالضرب او الحبس بل المراد انه ينزل قابضا بالتخليع منه وبين
برفع المانع بحيث لو مدين اخذ سواء قبضه او لم يقبضه كذا في العناية فتعنى نسبة
الاجراء الى الحاكم ههنا ان يحكم بانه قد قبض ولكن هذا اذا كان العوض صحيا اما لو كان
خر او مجهول لاجهالة فاحشة كما لو قال ان ادت الى كذا خر او قبا فانت حر فادى
ذلك لا يجبر على قبولها الا اذا اذن عتقا او ما عدم العتق في قوله ان ادت الى الف
فجبرت بها فانت حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والمج فلا يعتق
بجوده المال لبطونه معنى المعاوضة بخلاف ما لو قال ان ادت الى الف اخرج بها
فانه يجبر على القبول لان الاداء اتمام الشرط والمج وقع مشورة ثم هذا عندنا وقال
ذكر لا يجبر عليه لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولا جبر على بشارة
شرط الايمان لانه استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة
والبديل فيها واجب فكان الجبر فيها بعد الاستحقاق قلنا انه تعليق لنظر الى اللفظ
ومعاوضة نظر الى الحق لانه ما علق عتقه بالاداء الا بجنحة على دفع المال فينال العبد
شرف الحرية والمولى الى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق
مثل هذا اللفظ حتى كان باينا جعلنا تعليقا في ابتداء عملا باللفظ ودفعا للفرق
عن المولى حتى لا يتمتع عليه ببيعة ولا يكون العبد احق بكاسبه ولا يسرعا الى الولد لو
قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للفرق وعن العبد حتى
يجبر المولى على القبول وقد ذكرناه من قبل مع ما نخرج على الطرفين من المسائل وان ادى
البعض يجبر ومعنى الجبر قد مر انما على القبض ايضا لان الذي اتي به بعض تلك الجملة
فاذا ثبت الاجراء في الكل ثبت في البعض ايضا كما في الكتابة وهذه رواية الزيادة
وذكر في مبسوط شيخ الاسلام انه لا يجبر على قبول البعض قبل وهو القياس وما في رواية
هو الاستسقاء ويد عليه انا لا نسلم ان ثبوت الاجراء في الكل يستلزم ثبوت في البعض
لان وجوب قبول الكل انما هو لتحقيق شرط العتق الذي هو حق العبد وليس له البعض
كذلك الا اذا كان في ضمن الكل فانه يجب قبوله ضرورة انه يحقق الكل لا باعتبار انه
بعضه وهذا ذكر في شرح الطحاوي ان عدم وجوب قبول البعض قول ابي يوسف وهو
القياس لانه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم وجود الشرط وهو اداء الكل كما لو حط عنه
البعض فادى الباقي فانه لا يعتق لعدم الشرط ايضا وقد ذكرناه في المسائل وقد اوضح
عنه الجميع بخلاف الكتابة فان المال واجب عليه فيحقق ابراء عنه سواء ابراه
عن الكل او البعض ثم ان ادنى الف كاسبها قبل التعليق رجوع المولى عليه بمنزلة لانه
الا لغيره اذا كانت مستحقة من جانب المولى فلا يحصل الحق باذنه لان مقصوده
ان يحسنه على اكتساب ليوثى من كسبه فليحقق العبد لوجود شرط الحق وهو
الالف وان كسبها لغيره لا يرجع لانه ما ذناب له من جهة بالاداء من كسبه فلا يرجع
ولو قال انت حر بعد موتى بالالف او على الف فالقبول ههنا الى ما بعد الموت لان

هذا الكلام اضافة ايجاب حقيقة الحرية الى ما بعد الموت وكل ما هو كذلك فالقول
فيه الى ما بعد الموت لثلاث يقع القبول قبل ايجاب كما اذا قال انت حتى بعد الموت
القبول الى العبد وهذا لان جواب الايجاب في عقد المعاوضة وهو القبول بما يقدر
في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والامانة تشترط وجوده الى وجود المضاف اليه
وهو هنا ما بعد الموت ولهذا قال فان قيل بعد موته واعتقه الوارث هكذا وقع في
الهداية مقتضا على الوارث وزاد غير الوصي والقاضي ان استغنى الوارث الا ان
الوارث يملك عتقه تقييضا وتعليقا والوصي لا يملكه الا تقييضا عتق لوجود مقتضى
وانتقاء المانع والا اي وان لم يمتق واحد من هذه الثلاثة فلا يمتق لان العتق
تأخر عن الموت لا يثبت بمجرد قبوله الا باعتاق واحد من هذه الثلاثة لانه صار
بمزالة الوصية بالاعتاق فلا بد من تنفيذ واحد من الثلاثة كذا اعنى الامار
العقاب وعمله في الهداية بان الميت ليس اهل الا اعتاق وهذا اصحح انتهى يعني ان
قولهم انه لا يمتق ما لم يمتق الوارث او الوصي والقاضي صحيح بناء على ان قوله هذا
ايجاب مضاف الى ما بعد الموت واهلية الموجب شرط عند ايجاب وقد عرفت
بالموت فلا بد من اعتاق واحد من هذه الثلاثة هكذا ذكر في العناية وعلى هذا
التفسير اعترض على صاحب الهداية بان الاهلية ليست بشرط الا عند اضافة
والتعليق وقد وجدت عند ذلك ثم عومها بالموت لا يضرب اذا وجد الشرط وهو
القبول فلا يحتاج الى اعتاق الوارث ونحو ولهذا لو جرت بعد التعليق بشرط ثم
وجد الشرط وقع العتق وكذا يمتق المدبر بعد الموت بلا اعتاق الوارث وليس التقييد
الا بتعليق العتق بالموت واجيب بالفرق بين ما نحن فيه وبين هذه المسئلة بان
الموجود في هذه المسئلة بطلان اهلية المعلق فقط وفيما نحن فيه الموجود ليس
بطلان الاهلية فقط بل بطلان الاهلية وخروج محل العتق وهو العبد عن ملك
المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا وهو في ملك الغير فلم يمتق بمجرد القبول
ما لم يوجد الاعتاق من الوارث ولا يمتق عليك ان هذا ليس دفا الا اعتراض لان محل
الاعتراض ان ما علق به من فوات اهلية المعلق لا اثر له وما ذكره الجواب من خروج محل
عن محله عتقه ان كان المراد به ان جزء المانع فليس يصح العلم بان انتقاء اهلية
المعلق ليس له اثر في عدم وقوع العتق عند وجود الشرط كما ترى في المسئلة المذكورة
وان كان المراد به بيان المانع فلا يدفع الاعتراض لان طاصله ان علق بالالا اثره في
عدم الوقوع وبيان المانع لا يدفعه فالجواب في الجواب ان صاحب الهداية حيث
علل بان الميت ليس اهلا للاعتاق لم يبين ان عدم اهليته لذلك بسبب الموت
او غيره ومبني الاعتراض على فهم انه الموت ولكنه يجوز ان يكون مراده انه ليس اهلا
لاعتاقه لخروجه عن ملكه الى ملك الورثة فصا ايجابا عنه واذا خرج الى ملك الورثة
لا بد من اعتاقهم بعد وجود القبول من العبد بخلاف المسئلة المذكورة والتدبير
اذ لا خروج فيها بعد فوات اهلية المعلق والمدبر الى ملك الغير فيمتق بمجرد وجود
الشرط ولو بعد فوات الاهلية وهذا ين دفع ما اورد في غاية البيان انه ينبغي ان
يقتضى بمجرد القبول بعد موت المعلق حكما لكلام صدر من اهل مضاعفا الى المحل

وان كان الميت ليس باهل للاعتاق لان الكلام صدر في حال اهليته ولا يمتق
العبد بعد الموت معتبرا وهو فرع كون الايجاب معتبرا بعد الموت فلا يمتق الموت
الا باعتاق واحد من الورثة لم يمتق الا بايجاب معتبرا بعد الموت فلم يمتق لقبوله بعد الموت
فانتهى وجه الاعتاق انه كما لا بد من صدور الكلام من اهله كذلك لا بد ان
يكون المحل في ملكه عند نزول العتق ولم يوجد في ملكه عند نزوله بل وجد في ملك
الورثة فلا بد من اعتاقهم ثم نفى العتاق ممنوع فان بالقبول يثبت لزوم العتق على
الوارث فان لم يفعل اعتقه القاضي وايضا لولا القبول من العبد بعد الموت يباع
ويورث ولا ينفذ عتق الوارث على ذلك لالف والاصل انه لما خرج بعد موته المعلق
الى ملك الورثة لا بد من اعتاقهم في نزول العتق ولا يمكن مجرد وجود الشرط وهو القبول
لانه وجد في ملك الغير وهذا مذهب اكثر مشايخنا وقال بعض مشايخنا انه يمتق
بالقبول بعد الموت من غير توقف على اعتاق الوارث او الوصي والقاضي على ما صرح
به في البحر ويشترط هذا الخلاف قول صاحب الهداية وهذا اصحح قول الصدر الشهيد
الاصح انه لا يمتق بالقبول بل لا بد من اعتاق الوارث اقول وبالله التوفيق انما
ذهب اليه بعض المشايخ قولى من حيث البرائة لان خروجه الى ملك الورثة
بعد موته ان ارادوا به الخروج بعد قبول العبد فهو اول المسئلة وان ارادوا به
الخروج قبل العلم بقبوله قلنا ممنوع بل هو متوقف على تحقق عدم قبوله في مجلس العلم
بموته فان قيل اذا لم يخرج الى ملك الورثة وقد خرج عن ملك المعلق بالموت
يلزم المشايخ وهو منتف قلنا خروجه عن ملكه بالموت ممنوع لم لا يجوز ان
يتم في حكم ملك الميت الى ان تحقق القبول او عومره فان قيل في مجلس علم بالموت
عتق فخرج عن ملك المعلق وان لم يقبل فخرج عن ملك المعلق الى ملك الورثة
وسند كرمنا في هذا في اول باب التدبير ان شاء الله تعالى قلنا ان يقول
ان قوله انت خرب بعد موتى بالالف وعلى الف معنى قوله انت مدبر بالالف وعلى الف
وقد اتفقوا فيه ان الايجاب والقبول في الحال انه لا يجب المال فيه لقيام الرق
في المدبر لان التدبير انما يوجب الحرية لاحقيقة الحرية فيكون الرق قائما فيه ولو
لا يستوجب ديننا على عبد فلا يجب المال بخلاف قوله انت خرب بعد موتى بالالف لانه
يوجب حقيقة الحرية فيجب المال في مقابلته عند قبوله فاذا كان هذا معنى ذلك
فينبغي ان يكون الايجاب في انت خرب بعد موتى بالالف ايضا في الحال حتى يكون القبول
فيه ايضا في الحال فلا يتأخر اليها بعد الموت فيكون مدبرا في الحال على ما صرح به في
الزيلعي فانه قال لو قال انت خرب على الف درهم بعد موتى يعتبر القبول في الحال فاذا قيل
صار مدبرا ولا يجب المال انتهى ولا فرق بين تقديم ذكر المال وتأخير على ما صرح به
في البحر اجيب عنه في النهاية بالفرق بانه قال الف في انت مدبر على الف
لحق الحرية وحق الحرية متحقق قبل الموت فاعتبر القبول فيه في الحال وفي انت خرب
بعد موتى بالالف قابل الف حقيقة الحرية وحقيقة الحرية بعد الموت فيعتبر القبول
ايضا بعد الموت ورح بان التدبير ليس معناه الا الاعتاق المضاف الى ما بعد
الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله انت مدبر وانت خرب بعد موتى برفق

بل المعنى واحد دل عليه بلفظ مجمل ومفضل كلفظ الحد والمحد وشم ثبت حتى
الحرية فترعا عن صحة تلك الاضافة التي هي التدبير لان حق الحرية هو معنى التدبير
ابتداء فلم يتحقق الفرق فالاولى في الجواب ان يقال ان قوله انت حر بعد موتى بالفت
تعرف يمين من جاب للمولى حتى لا يمكن من الرجوع وفي الايمان يعتبر جانب اللفظ
وليس في قوله انت حر بعد موتى على الف اضافة الحرية الى ما بعد الموت لفظا فلا يشترط
القبول بعدم وفي انت حر بعد موتى بالفت اضافة الحرية الى ما بعد الموت لفظا
فيشترط القبول بعدم وفي فتح القدير عن ابي حنيفة في ايراد بشرائه لا فرق بين انت مبد
على الفت وبين انت حر بعد موتى على الفت في كون القبول بعد الموت بينهما وهكذا
في البحر من الخائفة فتخلص من هنا ثلاثة اقوال في هاتين المسألتين اصرها الفرق
بينهما بكون القبول في الحال في انت مبد وبعد الموت في انت حر بعد موتى وتأنيها
كونا لقبول بينهما في الحال كما في الزيلعي تأنيها كون القبول بينهما بعد الموت كما في
فتح القدير ولو حرره على ان يخدمه سنة فقبل العبد عتق لوجود ما يتعلق به العتق
وهو قبول العوض وهو الخدمة ثم مقيمة وعليه ان يخدمه تلك السنة لانه يصلح
عوضا لان المنفعة تاخذ حكم المانية بالعقد ولهذا صلى صدق اقامه ان الله تعالى
شرع ابتداء الاصناع بالاموال لقوله تعالى واعمل لكم ما وراءكم ان تبغوا باسواكم
فصار كما اذا اعتقه على الفت درهم قيد الخدمة بالخدمة المعينة لانه لو حرره على
خدمة من غير ثمرة عتق وعليه ان يرد قيمة نفسه لان الخدمة مجهولة ولو حرره على
خدمة ثمرة مقيمة وقبل العبد عتق وكان له زوجة واولاد فيبقى لا يشترط
بالاكتساب لاجل الاتفاق على نفسه وعياله الى ان يستغنى عن الاكتساب فيؤخر المولى
الى الميسرة لانه ان ميسر عن اداء المبدل فصار كما اذا اعتقه على مال ولا فرق له عليه
فانه يؤخر الى الميسرة وفي قوله على ان يخدمه اه اشارة الى انه لو قال ان يخدمه كذا مدة
فانت حر لا يفتى حتى يخدمه والفرق بينهما ان هذا معلق بشرط بخلاف ما نحن فيه فانه
معاوضة لا معلق بشرط كذا في البحر فان مات المولى قبلها او قبل الخدمة لزمه اي لزم العبد
قيمة نفسه في قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف وعند محمد وهو قول ابي حنيفة خذ
لان الخدمة بدل ما ليس بمال وهو العتق ولا قيمة له وقد حصل العجز عن تسليم الخدمة بوجوب
تسليم قيمتها ولها ان الخدمة بدل مال لانها بدل نفس العبد كمن البذل لما قدر
تسليمه وجب تسليم المبدل وهو العبد ولكن لا يمكن تسليمه لان العتق لا يقبل الفسخ
فوجب تسليم قيمته لا مكان ذلك وفي قوله قبلها اشارة الى انه لو خدم بعض الخدمة
كسنة اشهر من سنة ثم مات فعلى قولها عليه نصف قيمتها وعلى قول محمد عليه قيمة خذ
سنة اشهر باقية كذا في البحر واعلم ان هذه الخلافات جارية بينه فيما اذا مات العبد
قبل الخدمة المضروبة فيؤخذ من تركه العبد على ما صرح به في الزيلعي وجواب هذا الخلاف
على الخلاف في المسئلة التي تلوها وهي ما ذكرها بقوله وكذا الوبايع المولى العبد من نفسه
بغير اه وتعليقه في فتح القدير وقال ان بناء الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في
المسئلة الآتية ليس يارل من مكس بل الخلاف بينهما ابتداء في انتى قلت هذا التقيد
في موقفه لان وجه الطرفين في كل من المسلمين واحد على ما سيظهر عليك فلا يصح ان

اصحها

احدهما مبنى والاخر مبنى عليه ثم انهم سقوا بين موت المولى وموت العبد في الحكم المذكور
وقد طعن فيه عيسى وقال هذا غلط فيما اذا مات المولى بل تاخر الورثة بما يقع من الخدمة
لان الخدمة دين عليه فيختلف الورثة بعد موته كما لو اعتقه على الفت درهم فاستغنى
بعضها ومات ولكن في ظاهر الرواية لا فرق بينهما لان الخدمة عبارة عن المنفعة
وهي لا تورث فلا يمكن ابقاء عيني المنفعة بعد موت المولى اولاد الناس يتفاوتون
فيها كان خدمة الفقراء اسهل من غيرهم وخدمة الشيخ اصعب من غيره اشأ
وقد يكون الورثة كثيرين فخدمة الواحد اسهل من خدمة الجماعة كذا في الزيلعي والبحر
وكذا الوبايع المولى العبد من نفسه بغير كالجارية المعينة او الشوب المعين فقلت
العين قبل القبض واستحققت اذ رقت بغير فاحش واما ان رقت بغير يسير فالحكم
فيه كذلك عندهما وقال محمد لا يقدر على ردها بغير يسير على ما في فتح القدير بل يرد
قيمة نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد قيمة العين له ان هذا بدل ما ليس بمال
وهو العتق لا يسع العبد من نفسه اعتاق وقد عجز عن ايفاء المبدل وليس للمبدل
قيمة فيجب قيمة المبدل ولها ان العين بدل نفس العبد بالعتق فيجب تسليم قيمته
ومن هنا ظهر وجه ما مر من فتح القدير من ان بناء الخلافة السابقة على هذه الخلافة
ليس يارل من مكس ومن قال لا يفتى عتق امتك بالفت او على الفت على ان تزوجها
ففعول وابت الجارية ان تزوجه فلا شيء عليه اي على الامران العتق واقع على المات
بخلاف ما اذا قال لعبد طلق امراتك على الفت على ففعول فانه يجب الالف على الامر
لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز ولا يجوز في العتاق على ما ذكر في
مسئلة طلع الاب صغيره وفي اخر كتاب الامتناع من ان الاجنبي في باب الطلاق
كالمرأة في عدم ثبوت شيء لها بالطلاق بخلاف العتاق فانه يثبت للعبد فيه
قوة حكمية لم تكن له قبل ذلك فكان المان في مقابلة ذلك وليس الاجنبي فيه كالعبد
فانه لا يثبت له به شيء اصلا فكان اشتراط ابدل عليه كاشتراط العتق على المات
فلا يجوز ولو ضم عتق بان قال عتق امتك عتق بالفت على ان تزوجها ففعل
وابت تسع الالف على قيمتها ومهر مثلها ولزمه اي الامر حصة القيمة وسقط
ما يختص بالامران العتق ههنا وقع عن الامر لانه لما قال عتق تضمنت الشراء بطريق الاقفا
فوقع العتق على ملكه على ما في الاصول فله ثمه مقابلة الالف بالرقبة شراء وبالصنع
نكاحا فاقسم عليها فوجب حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم له
وهو البضع فان قيل ان هذا البيع فاسد لانه بيع بما يختص الامه من الالف لوقوعها
وعلى منافع بضعها وهو فاسد ولانه ادخال صفقة النكاح في صفقة البيع وهو
فاسد والبيع الفاسد لا يفيد الملك بدون القبض ولا يفيق ههنا فلا ملك فيجب
ان لا يقع العتق عن الامر لعدم ملكه مع انه واقع عنه قلت ان المقتضى يثبت فيه الاصل
السقوط اصلا ويسقط عنه ما يملكه حتى يسقط القبول في البيع لسقوطه في البيع
بالاقتضى فكذا يسقط القبض في البيع الفاسد الذي ثبت بطريق الاقفا لا بخلاف
السقوط الخلاق له بالبيع الصحيح فوضيحه ان المقتضى يثبت بشرط المقتضى وتأنيها
حتى يثبت بشرط المقتضى لتبعيته له لا بشرط نفسه فانه المقتضى اذا ثبت تبعا للمقتضى

تعتبر شرائط المتزوج في شئونه لا شرائط نفسه اظها والتبعية وعلى هذا الاصل قالوا
ان العبد والمرأة والجند يصيرون مقيمين في المعازة بنية المولى والزوج والطلاق
في موضع النية لا بنية انفسهم كونهن امتا عالم وقالوا ايضا فيما نحن فيه وفي عقد
عبد لا ينعى بالغان المعبر في الامر اهلية الامتاق لاهلية البيع حتى ان الصبي
المأذون له في التصرفات لا يثبت له البيع بهذا الكلام لعدم اهلية الامتاق وان
كان اهلا للبيع وقالوا ايضا لا يشترط القبول من الامر ولا يثبت فيه خيار الرؤية
والعيب لعدم شؤنها شرطا في الامتاق فاذا عرفت هذا اي ان المقتضى يعتبر شرطا
المتزوج في شؤنه لا شرائط نفسه فالبيع الفاسد فيما نحن فيه يعتبر شرائط العقد
تكونه تابعا له لا شرائط نفسه فيسقط عنه شرط القبض لعدم اعتبار القبض
في العقد فان قيل ان العاقل في سقوط شرط المقتضى وهو التبعية انما يعمل في
محل قابل للسقوط لان قابلية المحل شرط تأثير الموثر والقبض في البيع الفاسد
شرط لا يحتمل السقوط كما في الهبة قلنا ان البيع الفاسد بالنظر الى اصله مشروع
كالصحيح وان لم يكن بحسب الوصف مشروعا فاحتمل سقوط القبض نظر الى اصله
لا لحاقه بالبيع الجائر فان القبض ليس بشرط في البيع الجائر فضع اسقاطه بالان
كما في البيع الجائر فان القبض سقط فيه بالاقضاء بل كل من لا يجاب والقبول
يسقط منه بالاقضاء لاحتماله السقوط فيه كما في البيع بالتعاطي واذا قال بترك
هذا التوب فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صريح بناء على جواز بسقوط القبول وقد
وجد فيه السطر الاخر وهو الايجاب بخلاف الهبة فان القبض والقبول فيها
لا يحتمل السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضة فلا يقاس عليها
ما يحتمل السقوط كما نحن فيه وهذا حجة على ان يوقف والشاخي فيما ذهب اليه فيما
اذا قال اعتق عبدك عتي ولم يذكر المال من ان الامر يصح ويقع العقد عن الامر
بناء على الاصل المذكور من ان المقتضى يثبت بشرط المقتضى لا بشرط نفس المقتضى
ان يثبت الملك ههنا بطريق الهبة اقصاء فيصح العقد عن الامر لان شئ الملك
بطريق الهبة لما كان بالاقضاء سقط عنه القبض الواجب في الهبة مثل سقوط
القبول في البيع قلنا ان شروط المقتضى انما يسقط بعلة التبعية فيما يحتمل الشك
كما في البيع لا فيما لا يحتمل السقوط كما في الهبة على ما ذكرناه فيقع العقد في اعتق
عبدك عتي بغير ذكر المال عن المأمور لا عن الامر لعدم صحة الامر وما ذكرناه
من الجواب الموضح عن السؤال المذكور حصل الاستفتاء عما ذكره في العناية
نقلنا عن الامام الشريفي في الجواب عن السؤال المذكور من ان الامة تنفع بهذا
الامتاق فمن هذا الوجه نصيب قابضة لنفسها اذ في قبض ثم يجعل قبضها قبضا
للمولى اذ في القبض يكتفى في البيع الفاسد انتهى ولو تزوجت اى لو تزوجت الامة
نفسها منه فحققة المهر من الالفطما في الوجهين اى فيما اذا ضم اليه عتي فيما
اذا تركه وهذا لان حصته المهر مثلها وحصته للقيمة للمولى في الثاني اى فيما
ذكر فيه عتي وهذا في الاول اى فيما ترك فيه عتي لعدم صحة العتق ان فيه والعتق
امته على ان تزوجه نفسها فزوجته نفسها كانت لها مهر مثلها عند البيع ومحمد

لان العتق

لان العتق ليس بمال فلا يصلح للمهر وعند ابو يوسف يجوز لان النعم ماعتق بعتقة
وتكفها وجعل عتقها مهرها قلنا ذلك من خواص النعم م وان ابنت فعليه قيمتها
لمولاها بالاعتاق وكذا الواعتقت المرأة عبدها على ان يتزوجها فان فعل فلها
مهرها عليه وان ابنت فعليه قيمتها لها **باب** التدبيرات فرغ
من بيان العتق الواقع في حال الحيوة شرع في بيان العتق الواقع بعد الموت وهو
الترتيب فلا يهر وهو في اللغة النظرة الى عاقبة الامر وفي الشريعة ايجاب العتق الى الامة
بعد الموت بالقاطع تدل عليه صريحا اود لالة والمراد بالموت ههنا موت المولى
لان لعلق العتق بموت فلان او موت فلان مع موت المولى وموت العبد ليس
بتدبير بخلاف مات فلان فانت خراوان مت وفلان فانت خراوان مت بالخلاف
فانت خراوان من قبيل يعلق العتق بسائر الشروط من دخول الدار ونحو فان مات
فلان عتق من جميع ماله وكذا ان مات العبد عتق في جزء من قبيل موته وشرط الملك
فلا يصح التدبير من المكاتب لان ما يملك يد الاحقيقة والبلوغ والعقل فلا يصح
تدبير الصبي والمجنون واما الشكران والمكره فتدبيرهما صحيح عندنا كما عتقناهما ولو
قال العبد او المكاتب اذا عتقت فكل مملوك املاكه حر فعتق فذلك مملوكا عتق لانه
مخاطب وله قول معتبر وقداضافا لعتق الي ما بعد حقيقة الملك له فيصح ويكون
عند وجود الملك كالمخبر له بخلاف ما لو قال كل مملوك املاكه الى خمسين سنة
فهو حر فعتق قبل ذلك فذلك لا يعتق عندنا بحج وقال لا يعتق كذا في فتح القدير وفيه
ايضا ان ما ذكرناه من اشراط البلوغ والعقل انما هو في تدبير المالك واما في تدبير
الوكيل فلا وفي المبسوط لو قال لعتق لعتق او لعتق فعتق فعتق فعتق فعتق
وركته الا لفاظ الدالة على معناه وصفتها على نوعين ايضا مطلق ومقتد فاشا
الى الاول بقوله المدبر المطلق من قال له مولاه اذمت فانت خراوان مت
عن دبر مئى او يوم اموت او مع موتى او عند موتى او في موتى او انت مدبر
او قد دبرتك ولا حاجة فيها الى الاضافة الى الموت لانها صريحة وان مات
الى مائة سنة اى مات خراوان مت الى مائة سنة وغلب موته فيها بان كان ابن
ثمانين سنة قال في الهداية اذا قال ان مت الى مائة سنة ومثله لا يبيش اليها
في الغالب فانه كالكائن لاحالة فيكون تدبيره مطلقا فلا يجوز بيعه وقال في فتح
القدير والعناية وهذه رواية الحسن عن ابي جعفر في المقتضى وقال قاضيان على قول
اصحابنا مدبر مقيته وكذا اذ كره في البيايع وجوامع الفقه لانه لم يخرج عن اليقين
وعلى قول الحسن ذكر ما لا يعيشت اليه غاليا تايبه معنى وهذا كالحلاف في
الانكاح الوقت اذا سمي مرق لا يعيشت ان اليها غاليا صحت النكاح عند الحسن
لانه تايبه معنى والمذهب انه توقيت وكلام صاحب الهداية ههنا يناقض كلامه
في النكاح فانه اعتبر هذا في النكاح توقيتا وههنا اعتبره تايبا موجبا للتدبير
المطلق او وصيت لك بنفسك او برقبك او بثلث مالي واعلم ان كلفاظ
المذكورة ههنا كلها صريحة في التدبير لا يحتاج فيها الى النية فان التدبير اشارة
العتق عن دبر وهذه الالفاظ تقيد ذلك بالوضع فيكون صريحا على ما في فتح القدير

فان قيل قال في العناية ان قوله وترتك او انت مدبر صريح وقوله اذا مت فانت حر
او انت حر مع موتى او في موتى واوصيت لك بنفسك او برقبك او بعقلك او
بثلك ما لي ليس بصريح بل دلالة في التدبير فلا يصح القول بان كلها صريح قلنا المراد
بالصريح ما يقابل الكتابة لا ما يقابل الدلالة والدلالة غير الكتابة وانما كانت هذه
الافاظ مطلقة لعدم التقييد بصفة يفيد التقييد المعينة في المدبر المقيد على ما
سبق ذكره والاصل ان الفاظ المطلق على اربعة انواع الاول ما يكون بلفظ إضافة
نحو انت حر من دبر متى او يوم اموت او عند موتى او حر ترك او اعتقتك وانت حر
او معتق بعد موتى والآخر ما يكون مطلق الوقت لانه قرن بما لا يمتد من الفعل
ولو نوى به النهار فقط لا يكون مدبرا مطلقا لحواله لان يموت ليل او نهار فربما
فان لم يبعه حتى مات معتق المدبر والثاني بلا إضافة نحو انت مدبر او قد تركت
ومروى هشام عن محمد ان قال انت مدبر بعد موتى يصير مدبرا في الحال لان المدبر
اسم لمن يعتق عن دبر موته فكان هذا وانت حر بعد موتى سواء والثالث ما يكون
بلفظ التعليق كانه مت او اذا مت او متى مت او حدث في صرحت او طرقت فانت حر
لان الحدث والحادث معروف في الموت وكذا انت حر مع موتى او في موتى فانه تعليق
العتق بالموت بناء على ان مع وفي تستعار في معنى حرف الشرط كذا في فتح القدير فان قيل
منه انما لو حمله على معناها الحقيقي لكانا من النوع الاول ولا يصار الى الجواز عند
امكان الحقيقة والرابع ما يكون بلفظ الوصية نحو واوصيت لك بنفسك او برقبك
لان العبد لا يملك نفسه فكانت الوصية به وصية بالعتق وكذا الوصى له بثلث
ماله ان قال او وصيت لك ثلث مالي لان رقبته من ثلث ماله فكان موصى له
بثلث رقبته وهو يملك بعد الموت فيكون اعتاقه بعد الموت فكانه قال انت حر
بعد موتى بخلاف ما لو قال انت حر بعد موتى يوم او شهر حيث لا يكون مدبرا وله
ان يبيعه فانه ما علقه بمطلق الموت بل بمعنى بيع بعبه فيكون وصية بالاعتاق فلا
يعتق بعد موت المولى الا باعتاق الوارث او الوصى على ان يقتضيه في الذخير
وفتح القدير عن نوادر ابن سماعه وفي الاستيعاب ان لا يعتق الا باعتاق الوارث
او الوصى فلا وارث ان يعتقه نجيزا وتعليقا والوصى لا يملكه الا تقييضا ولو اعنته
عن كفارة عتق عن الميت دون الكفارة قالوا انه لو قال انت حر بعد موتى كنت
فان نوى بقوله ان شئت المشية الساعة فشاء العبد ساعة فهو حر بعد موته
من الثلث لوجود شرط التدبير فيصير مدبرا وان نوى المشية بعد الموت فاذا مات
المولى فشاء العبد عند موته فهو حر لوجود لا باعتبار التدبير وفي فتح القدير ان
الشيخ ابا بكر الرازي كان يقول الصحيح انه لا يعتق هنا الا باعتاق من الورثة
او الوصى لانه لما اعتق بنفس الموت صار ميراثا فلا يعتق بعبه الا باعتاق منهم
ويكون هذا وصية يحتاج الى تنفيذها كما لو قال اعتقه بعد موتى ان شاء وهو
نظير ما تقدم انه لو قال انت حر بعد موتى بالعتق فانه لا يعتق الا باعتاق منهم على ما
فقدناه فعلى ما ذكره الرازي لا فرق بين مشية المشية وبين قوله انت حر بعد موتى
يوم في انه لا يعتق الا باعتاق الوارث او الوصى ومن مشايخنا من فرق بينهما فقال

او انحر

اذا انحر العتق في قوله انت حر بعد موتى يوم عن موته بزمان محدد يوم وتقرر ملك
الوارث فيه في ذلك الزمان علمنا ان مراده الامر باعتاقه فلا يعتق ما لم يعتق
واما في مسألة المشية فمشية العبد تنقل بموت المولى لان المعتق وجود المشية
منه في مجلس موته او علمه بموته كما يتقيد مشيته في حياته يجلس التقويض اذا كان
بهذا اللفظ فاذا انقل بموته قبل تقرر الملك للوارث فيعتق باعتاق المولى ولا
حاجة الى اعتاق الوارث ومن هنا ظهر قوة قول بعض مشايخنا في قوله انت حر
بعد موتى بالغ من انه يعتق بقبوله بعد الموت ولا حاجة فيه الى اعتاق الوارث
على ما ذهب اليه اكثر مشايخنا كما تقدم وهذا هو ما وعدناه ثمه بذكر ما يؤيد
قول بعض مشايخنا وهذا لان زمان القبول كزمان المشية في انه يجب ان
يوصل بموت المولى او بعلمه بموته ثم اعلم انه ينبغي في التعليق ان يفصل فان علقه بشرط
من جهة نفسه ثم لم يفعل او يمضي زمان طويل او على فعل العبد وهو ما يقتضيه
او يقتصر عليه لا يلزم العبد توقفه عليه بل ان شاء رفع الامر الى القاضي فيخرج عتقه
كذا في فتح القدير ثم شرع في بيان احكام المدبر المطلق فقال فلا يجوز اخراجه
اي المدبر المطلق عن ملكه بالبيع او الهبة او الصدقة او المهر او الرهن حتى لو باعه
بطل بيعه الا باعتق كما في المكاتب والعتق هنا اعم من العتق بلا بدل او بكتابة
او عتق على مال لما مر جو ان التدبير لا ينافي وروى عقد الكتابة عليه فلو كانت مدبرة
فان ادعى بطلان الكتابة في حياة المولى عتق وان لم يؤد في حياته ومات المولى فان خرج
من الثلث عتق بالتدبير وسقط عنه بدل الكتابة وان لم يكن له مال غير يعتق ثلثه
بالتدبير ثم لا يسقط عنه شيء من بدل الكتابة عند ابي حنيفة والشافعية وقال محمد سقط عنه
ثلث بدل الكتابة ايضا قياسا على اوكايتيه او لا ثم دفع ثم مات ولا مال له سواء فانه
يسقط عنه ثلث بدل الكتابة لما عتق ثلثه بالتدبير وهذا ان بدل الكتابة بمقابلة ما
وراء المستحق بالتدبير اعني ثلثه لانه يستحق ثلثه بالتدبير كما لو طلق زوجته وادعى
ثم طلقها ثلثا بالغ كانت الاكف كلها بازاء الطلقتين واذا ثبت ان بدل الكتابة
بمقابلة ما وراء المستحق بالتدبير وشي من ذلك لم يسلم للعبد بموت المولى لا يسقط
شي عنه بخلاف ما لو كانت او لا لان بدل الكتابة هنا بمقابلة جميع الرقبة فاذا
عتق بعض الرقبة بعد ذلك بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة هذا
فان قيل انه لو قال كل مملوك امك فهو حر بعد موتى وله ما ليك واشترى مملوكك
اخرى ثم مات فانهم يعتقون فكان عتقهم معلقا بمطلق موت السيد ثم انه لو باع
الذين اشترىهم صح ولم يدخلوا تحت الوصية بالعتق الا عند الموت يجب بان الوصية
بالنسبة الى المعدم تعتبر يوم الموت وبالنسبة الى الموجود تعتبر عند الايجاب كما لو
اوصى لاولاد فلات وله ثلثة اولاد فمات واحد منهم بطل ثلث الوصية لانهما
تناولتهم بغيرهم فبطل بموت اقدم حصته ولو لم يكن له ولد فولد ثلثة اولاد ثم مات
احدهم ثم مات الموصى كانا لكل ولد ثلث لان الثالث لم يدخل في الوصية كقولهم
معد ومن عند الايجاب فماتت من يكون موجودا عند الموت هذا عندنا وقال
الشافعية يجوز بيع المدبر وهبته فقلد وعقد اما النقل في العتق فيجب ان يرد

اعتق غلاما له عن دبر منه ولم يكن له مال غيره فاحتاج فباعه النبي عليه السلام
 بثمانمائة درهم ثم ارسل ثمنه اليه وفي رواية النسي وكان عليه دين فاحتاج فباعه
 رسول الله عليه السلام فاعطاه ثمنه فقال اقصه نيك اما العقل فلان التدبير
 تعليق العتق بالشرط فلا يتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات من دخول الدار
 وبحجج راس الشهر وكما في المدبر المقيت ولان التدبير وصية حتى يعتبر من الثلث
 والوصية لا تمنع الموصى من التصرف بالبيع وغيره كما لو وصى بقرته لاسان ولنا
 نقل وعقل ايضا اما النقل لما رواه نافع عن ابن عمر اخرج به الطحاوي وغيره من
 الائمة ان المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث روى فرواد
 موقوفا على رفعه فالاحتجاج به ظاهر وعلى وقفه ان قلنا بوجوب التقليد بقول
 الصحابي قال لا احتجاج بظاهر ايضا وعلى تقدير عدم وجوب تقليد يجهل على
 الشارع من الشارع لان منع بيعه على خلاف القياس لان التدبير لم يوجب زوال
 الرق عنه فبيعه يستصحب رقة ثمنه مع عدم زوال الرق منه وعدم احتياط
 بجزء المولى كما في أم الولد خلاف القياس فيحمل على الشارع واما العقل فلان التدبير
 سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت فلا بد لها من سبب ولا سبب غيره
 فاما ان يكون سببا في الحال وبعد الموت لا جائز ان يكون بعد الموت لانه حال
 بطلان الاهلية فلا يمكن تأخير السببية اليه ولانه في الحال موجود وبعد الموت
 معدوم لانه عمر من لا يبقى فحين ان يكون سببا في الحال فاذا اتمت سببته في الحال
 لا يجوز ابطاله بالبيع والهبة وغيرها فان قيل لا نسلم انه سبب في الحال لانه
 تعليق العتق بالموت وليس في التعليقات شيء من السبب ثابتا في الحال قبل
 وجود الشرط واما يتعقد سببا عند وجود الشرط على ما هو المذهب عنده
 في سائر التعليقات قلنا القياس في سائر التعليقات ان يكون اسبابا في الحال
 ايضا لكن المانع عن السببية في الحال قائم في سائر التعليقات وهو كونها عينا
 لان اليقين مانع عن تحقق الشرط الا ان الحكم فان الحق من اليقين هو المنع عن
 تحقق الشرط وما كان مانعا عن تحقق الا ان الذي هو الشرط كان مانعا عن
 تحقق المنع الذي هو الحكم وما كان مانعا للحكم لا يمكن ان يكون سببا له وصفه
 كون التعليق عينا يمنع عن كونه سببا للحكم كالطلاق والعاق مثل بخلاف التدبير
 فانه ليس بيمين لتعليق عتقه بامر كائن لا محالة فان قيل انت كذا قال اذا جاد غدا
 تعليق الطلاق بامر كائن لا محالة وليس سبب في الحال اوجب بانه اضافة لا
 تعليق فان قيل ان اليقين قد تعقد للحمل كما في قوله ان لم تدخل الدار فانت طالق فكيف
 يصح القول بان الحق من اليقين هو المنع اوجب بانه لا يقصد باليمين الا منع الشرط
 والشرط فيما ذكرتم هو النقي والمق المنع منه ويلزمه الحمل فقام المانع في سائر
 التعليقات عن السببية في الحال والجواب عما رواه الشافعي انه لا شك ان بيع
 الحر كان يجوز في ابتداء الاسلام لما روته عليه السلام باع حر ايقاله سرقه فيه
 ثم نسخ ذلك بقوله نعم وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة فيحمل ان يكون بيعه
 عليه السلام فيما رواه وقت جواز بيع الحر بدينه فلا يقوم حجة مع هذا الاحوال

على انه حكاية حال فلا يعارضها رويناه وان كان ما رويناه موقوفا وانما يعارضه
 لوقال النبي ببيع المدبر ولم يثبت ذلك فاذا كان ذلك حكاية حال يحتمل ان يكون
 ما باعه مدبرا مقيتا ويحتمل انه باع منفعة بان اجره لا رقبته والاجارة قد يسمى
 بيعا وقوله التدبير تعليق كسائر التعليقات قلنا ان سائر التعليقات يثبت
 والتدبير ليس بيمين واليمين مانع عن انعقاد السببية في الحال على ما ذكرناه
 ولان تأخير السببية الى ما بعد الموت غير ممكن في التدبير لا نقاء اهلية الاجارة
 وفي سائر التعليقات تأخيرها الى زمان الشرط ممكن لقيام الاهلية عنده
 فاقترقا فان قيل قيام الاهلية ليس بشرط عند وجود الشرط كما على طوائفها
 حال صحته ثم جرت عند وجود الشرط فان الطلاق واقع اوجب بان قيام الاهلية
 ليس بشرط عند وجود الشرط ان لم يكن التعليق ابتداء وبما يبطلان الاهلية
 كما في صورة المجنون واما اذا كان فلا نسلم ان الاهلية اذ لا غير شرط
 وقوله ولانه وصية اه قلنا نعم انه وصية لكن الوصية سبب للخلافة في الحال
 كالورثة وابطاله السبب بالبيع ونحوه لا يجوز وجواز بيع الموصى الموصى به
 انما هو في وصية لم يكن على وجه التعليق اعني الوصية المطلقة والتدبير ليس
 كذلك ويجوز للمولى استخدامهم وتكاتبته واجارته والامة قوطا وتزوج ولو
 جبر ومهرها للمولى وفي التدبير المولى احمق بكسبه وارثه ومهر المدبرة انتهى
 وكذا المدبرة مدبرة ايضا بخلاف ولد المدبر لان ولده اما ان يكون من امة او
 غيرها فالاول رقيق للمولى لامة والثاني يبيع الام في التدبير والتكاتبه وغيرها
 دون الاب فيما وقع في بعض نسخ الهداية وولد المدبر مدبر مثله ليس بصحيح
 بل الصحيح ولد المدبرة مدبر ثم الاصل هنا ان ولاية هذه التصرفات بالملك
 وهو ثابت في المدبر لان التدبير لا يثبت الحرية في الحال وانما يثبت استحسان
 الحرية فكان الملك فيه ثابتا حتى لو قال كل مملوك لي فهو حر دخل فيه المدبر
 فان قيل قد تقدم ان التدبير سبب في الحال فلم يثبت الحرية في الحال وتختلف
 المسبب عن سببه التام لا يجوز قلنا معنى كونه سببا في الحالة انه سبب في الحال
 للحرية في المال اى بعد الموت لا في الحال فلا تختلف فان قيل ان كان المسبب
 في المال فليكن السبب في المال ايضا قلنا قد عرفت ان ما بعد الموت ليس زمان
 اهلية السببية فلو لم يكن سببا في الحال لزم بطلان السببية بالكلية واللازم
 باطل فكذا الملزوم فان قيل الملازمة ممنوعة لوجود السببية حكما بعد الموت
 وان لم يوجد حقيقة كما لو علق طلاق امراته بشرط وهو صحيح فوجد الشرط
 في حال جنونه فانه يقع الطلاق لوجود السببية حكما قلنا الشيء انما يعتبر بحكمه
 حكما اذا امكن وجوده حقيقة ولا امكان هنا لا محالة وجود الفعل من الميت
 بخلاف حالة الجنون لان المجنون اهل للتصرف في الجلالة الا ترى انه يعق عليه
 قريبه بالملك ويمكن وجود الشرط وهو اهل ايضا فامكن اعتباره حكما
 فلا يقاس عليه ما نحن فيه واذا مات سيده اى ولو حكما باننا قد اوجع
 بدار الحرب على ما في البحر عتق من تلك ماله ان خرج من الثلث لما رويناه

ولما ذكرناه من ان التدبير وصية فيعتبر من الثلث وان لم يخرج من الثلث فبجسابه يعني
لو كان ثلث ماله اربعون درهما وقيمة العبد ثمانون درهما يعق نصفه ويسعى
ونصفه ولو كانت مائة وعشرين يعق ثلثه ويسعى في ثلثه وان لم يترك غير يسعى
في ثلثه ويعتق ثلثه وان استغرق دين المولى يسعى في كل قيمة لان الدين مقدم
على الوصية والعق لا يمكن فسخه فيجب عليه رد قيمته واختلفوا في قيمة المدبر
المطلق قبل نصف قيمته قنا وقبل قيمته قنا وقبل قيمته قيمة الزدنة وقيل ثلثا
قيمتها قنا وعليه اكثر المشايخ وهو محتمل للمص في آخر باب يعق لبعض ولا يلزم
من كونه مقوما جواز بيعه ونحوه وقائمة يظهر في هذه المسئلة ولو دبر احد
الشريكين عبد مشتركا بينهما وضمن نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير
ويسعى العبد في نصفه عند ايج خلافا لها لان نصفه الذي ضمنه باق على ملكه عند
لا عندهما بناء على ان الاعناق والتدبير يعقل الجزى عنه لا عندهما ولو اعنق
احد الشريكين ودبره الاخر معا عتق العبد بلاك اتفاق والمعتق يدفع نصف قيمته
قنا عند ابي يوسف ومدبره عند محمد بن ابي نصر فها من الاعناق والتدبير نافذ
في نصيب نفسه الا ان ايقا شئ معا متعذر فيطلب العتق كونه اقوى فيضمنه
مدبرا ولا ييوسف ان العتق والتدبير لما لم يكن جميعا يبرح العتق من الابتداء
قبل نفوذ التدبير فيطلب به التدبير واتا فرغ من بيان التدبير المطلق شرع في
بيان المقيّد فقال والمقيّد من قال له سبعة ان مت من مرضى هذا او سقري
هذا او من مرضى كذا او الى عشر سنين او الى مائة سنة واحتمل عدم موته ههنا
بان كان ابن سبعة سنة مثله فوقع الالفاظ كلها مدبره مقيّد لا يكون العبد بها
مدبرا لعدم انعقاد السبب في الحال للتردد في تلك الصفات اذ ربما يرجع من ذلك
الشفر ويرأى من ذلك المرض بخلاف المدبر المطلق لانه علق عتقه بمطلق موه وهو
كائن لا محالة فلا يكون بمعنى ايهين على ما ذكرناه فينعقد سببا في الحال فيجوز بيعه
اي اذا كان مدبرا مقيّدا يجوز بيعه وما يضافه لعدم كونه مدبرا في الحال لعدم
انعقاد السبب في الحال وان وجد الشرط بان مات المولى من ذلك المرض في ذلك
الشرا وفي عشر سنين او في مائة سنة عتق عتق المدبر اي من الثلث لانه ثبت
حكم التدبير له في آخر جزء من اجزاء حياته لتحقق فيه في ذلك يصير مدبرا مطلقا
لا يجوز بيعه بل لا يمكن واما ما قبل اخر جزء من حياته فلم يكن مدبرا فجاز بيعه وان لم يرد
الشرط المذكور بان يرأى من ذلك المرض او رجع من ذلك الشفر ثم مات او مضى عشر
سنين او مائة سنة ثم مات لم يعق لان الشرط الذي علق به قد انعدم واعتق عليه
في فتح القدير بما اذا قال انت خرقيل موق بشهر ومضى شهر فانه بعد مضي الشهر
يعتق بمطلق موت المولى مع انه مدبر مقيّد حتى جاز للمولى بيعه والجواب عنه
على ما في البحر من الظهيرية انه مدبر مقيّد قبل مضي الشهر فان مات المولى قبل الشهر
يعتق كالمدبر وان لم يت ومضى شهر فانه اضلوف فذهب بعض مشايخنا الى
انه يصير مدبرا مطلقا لتعلق العتق بموت موه وذهب البعض الى انه بقي مدبرا
مقيّدا لتعلق العتق بموت موه ومضى شهر يتصل بموت موه وعليه اكثر المشايخ وهو الاصح

على ما في البحر

على ما في البحر وجعل في فتح القدير كونه مدبرا مطلقا من ذهب في حيث قال ان قال
انت خرقيل موق بشهر او يوم فانه مدبر مقيّد حتى ملك بيده لا مدبر مطلق على ما ذهب
اليه زفر لانه لم يوجد تعليقه بمطلق موه لاحتمال موته قبل شهر فلم يتعلق الحرية
بشرط كائن لا محالة ولو مات بعد شهر قبل يعق عن الثلث وقيل من جميع المال
لان على قولنا ايج يستند العتق الى اول الشهر وهو كان صحيحا فيه فيعق من كله
وعلى قولها يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موه انتهى وقالوا لو قال اذا مت
او قتلت فانت خرقيل موق مدبر على قول زفر لان عتقه تعلق بمطلق موه حتى يعق
اذا مات على اي وجه كان وعلى قول ابي يوسف ليس مدبرا لانه علقه باحد شئين
من الموت والقتل والقتل وان كان مونا لكن الموت ليس يقتل وتعليقه باحد
الامر ينفع كونه عزيمة في ادهما خاصة فلا يصير مدبرا حتى يجوز بيعه وفي فتح
القدير وقول زفر احسن لان التعليق في المعنى بمطلق موه لانه لا تردد في كون
الكائن احدا من الموت قتلا او غير قتلا فهو في المعنى مطلق الموت كيف
ما كان والحاصل ان التدبير المقيّد هو تعليق عتقه بموت موه لا مطلقا بل مقيّدا
بقيده وذلك على ثلثة اوجه احدها ان يقيده بكونه في سفر او مرضي مخصوص
والثاني ان يقيده بكونه في مخرج معينة كحمل ان يعيش ان الى مثلها والثالث ان يقيده
بزيادة شئ بعد موه كقوله انت خرقيل موق بشهر واذا مت او غسلت او
كقنت او دفنت فانت خرقيل موق اذا مات كالمدبر من اثلث استصفا لانه ينفذ
ويكفي ويد في بعد الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث وفي القياس لا يكون
مدبرا فلا يعق بموت لانه علق عتقه بموت وشئ اخر بعد وهو الفصل والدفن
فهو ينقل الى ملك الوارث بالموت قبل وجود شئ اخر فلا يعق الا يعق الوارث
كقوله ان مت ودخلت الدار فانت خرقيل موق بالعرف بينهما بان الفصل
والتكفين والدفن متصل بموت فلا يتقرر بملك الوارث فيه بالموت بخلاف
دخوله الدار لانه لا يتصل بموت فيتقرر بملك الوارث فيه بالموت ولو علق عتقه
بموت شخص اخر بخلاف خرقيل موق فلا يكون مدبرا بل يكون من قبيل
تعليق العتق بالشرط فيعق عند وجود الشرط قال في المبسوط لو قال انت خرقيل موق
فلا يكون مدبرا لان موت فلا يكون سبب للخلافة في حق هذا المولى وجب حتى
العتق باعتبار معنى الخلافة فلو مات فلا يكون المولى حتى عتق العبد وكذلك ان قال
انت خرقيل موق وموت فلا يكون ادق بعد موت فلا يكون موق لا يكون مدبرا فان
مات فلا يكون قبل المولى فصح يصير مدبرا انتهى فاذا كان من قبيل تعليق العتق بسائر
الشرط يجوز بيعه قبل وقوع الشرط والمدبر المقيّد في الدبر لو قال انت خرقيل
بعد موق بشهر فانت بعد لم يعق بالموت لعدم اهلية المولى الاعناق عند
وجود المعلق به بل يعتقه الوصي والوارث او القاضي لا انتقال الولاية بعده
اليهم انتهى قلت هذا من قبيل ان مت ودخلت الدار فانت خرقيل موق وقد عرفت انفا
انه جواب القياس ولو قال لجارية ان تخدمني على الا ستقامه فانت مدبرة
فظهرت خيانتها يجوز بيعها **باب الاستيلاء** ولما اشترك

كل من المدبر و أم الولد في استحقاق العتق وتعلقه بالموت وصل بينهما ولما كان التدبير
النسب بما قبله من حيث ان العتق به بايجاب اللفظ بخلاف الاستيلاء وقدمه عليه ولا يستلزم
مصدره استولد اي اطلب الولد وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولد امته اي كفا
لا يثبت نسب ولد امته من مولاهما اطلق الولد فمثل الحي والميت والشقط الذي
استبان بعض خلقه لان كلا من الميت والشقط المستبين الخلق ولد بدليل انه
يتعلق به احكام الولادة حتى تنقضي به العوق وتقصير المرأة نفسها ويشمل الحمل ايضا
لان الامه يصير ام ولد ايضا بثبوت نسب حمل الامه من مولاهما لما في المحيط والنفقة
انه لو قال لجاريته حملها متى صادت ام ولد له لان الاقرار بالحمل اقرار بالولد وكذا
لو قال هي حلي متى وما في بطنها من ولد فهي متى ولا يقبل منه بعدها انها لم تكن حلا
واما كان رجلا ولو صدقته الامه لان في الحرية حتى الله قتلا فلا يحمل الشقط
باسقاط العبد بخلاف ما اذا قال ما في بطنها متى ولم يقبل من حمل او ولد ثم قال بيه
كان رجلا وصدقته لم تصرام ولد لاحتماله الولد والرجح ولو قال لان كانت حلي
فهو متى واستقطبت مستبين الخلق كله او بعضه صادت ام ولد فان ولدت لاقول
من ستة اشهر صادت ام ولد للثقة بحملها وان ولدت اكثر لم تصرام ولدا متى
واطلق الامه فمثل القنة والمديرة لاستوائهما في ثبوت النسب الا ان المدبر
اذا صادت ام ولد بطلت التدبير لان امينة الولد انفع لها لانها لا تسمى عليها
في البحر عن البدائع ومراعاة بطلان التدبير انه لا يظهر حكم التدبير بعد ذلك كونها
معتقة من جميع المال لا انه يطل عن اصله لانها كانت بينهما كذا في النخبة والطلاق
في المولى فمثل ما اذا كان مولاه وقت الولادة وما لا يكون حتى لو تزوج جاريته بغير
فاستولدها ثم ملكها لم يثبت نسب منه وما اذا كان ما ككاهها او بعضها
لان الاستيلاء لا يجرى فانه فرع النسب فيعتبر باصله ويشمل المولى المسلم والكافر
ذميا او مرتدا او مستامنا على ما في البدائع واطلاق كون الولد من المولى فمثل
ما اذا كان بجاع منه او بغير جاع منه لما في المحيط عن الجح اذا عالج الرجل
جاريته فيما دون الفرج فانزل فافدت الجارية منه فاستدخلته فجهها في
صدنان ذلك فعلمت الجارية ولدت فالولد ولد والجارية ام ولد لان ابا يمينه
اي الولد او الحمل واتحاد عوم وطئها او ما في بطنها فلا يعتبر بها لان المقصود
من وطئ الاماء قضاء الشهوة لا الولد ولذا ضعفت فراشها والولد من ثمرات
الغرائش وما في بطنها فمثل الرجح فلا بد من دعوى الولد او الحمل حتى يتقوى الفراش
ثبت وقال في البحر نقل عن الحاشية وينبغي للمولى ان يشهد على الجارية ولدت منه
خوفا عن ان يسترق ولد بعد وفاة انتى فقل منه انه اذا مات المولى ولم يشهد
ان حمل الامه منه لم يثبت نسب تلك الحمل منه واذا ثبت صادت ام ولد له
بطريق الاقتضاء والذي يقتضيه هذه الشبهة امومة الولد لا يثبت بدون
ثبوت النسب ولذا قالوا لو ولدت امه لرجل يزن ثم ملكها لا تكون ام ولد له
فلا تفتق بموته لان النسب لا يثبت بالزنى ويرد عليه ما ذكر في عموم اصل
امه بين رجلين ولدت ولدا فقال كل واحد منهما لصاحبه هو ابنك لا يكون

ابن واحد منهما وهو حر و امه بمنزلة ام الولد موقوفة لا يملكها واحد منهما فقد
ثبت لامومة بل وثبوت نسب اجيب عنه بانه قد ثبت النسب في الجولة فانما انشأ
على ثبوت نسب ولذا كان حرا فلم يثبت دون نسب وقال في فتح القدير والمحقق ان
ثبوت الامومة يقتصر الامر لا يكون الا بانها لبثت بالنسب وانما ثبوت ظاهر في
القضاء فكل من ثبوت نسب الولد والاقرار به وان لم يثبت انتى ولما كان المراد بام
الولد ههنا هو المعنى الشرعي لا اللغوي شرع في بيان احكامه فقال لا يجوز اخراجها
من ملكه بشئ مما يملكك من البيع والهبة وغيرها الا بالعتق لقوله عليه السلام
لما ولدت مارية ابراهيم من النبي عليه السلام وقيل له لا تعتقها اعتقها ولدها
رواه ابن عباس ولما اخبر النبي عليه السلام فيه عن اعتاقها ثبت بعض مواجبه وهو
حرية البيع ونحوه لان وجود المزدوم لا يملك وجود لارمه فان قيل هذا الحديث يدل
على تجيز العتق وعتق ام الولد مؤجل بموت المولى قلنا نعم لكن عارضه قوله عليه السلام
ايما رجل ولدت امته منه فهي معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس ايضا فقلت
بهما جميعا فنحن البيع ونحوه بالحديث الاول والتجيز بالثاني لان الثاني يخرج في التحليل
ولان الجزئية قد حصلت بين الواطئ والموطئة بواسطة الولد فانه يضاف الى كل
منهما كذا وخلق من ما بينهما المختلفين بحيث لا يمكن التمييز بينهما على ما مر في حرمة
المصاهرة وهذه الجزئية تمنع بيعها وهبتها لان بيع اجزاء الحر وهبتها حرام فاقول
ان تلك الجزئية لو كانت معتبرة لتجز العتق لان الجزئية تقتضي تجزيه وكذا ليشتر
بل مؤجل الى الموت قلنا هذا انما يرد على من يثبت الجزئية حقيقة لكننا نشأ حكما
بواسطة نسبة الولد اليهما ومقتضى ثبوتها حكما حتى العتق في الحال حتى لا يجوز
بيعها وهبتها لاحقيقة العتق في الحال بل انما يثبت حقيقة العتق بعد الموت ليشتر
الحكم بقدر علة اعني الجزئية فانها ضعيفة لعدم ثبوتها حقيقة فان قيل لم يعتبر
الجزئية حقيقة قلنا ان الجزئية لا يعلم الا بالولد والولد لا يعلم الا بعد الانفصال
وبعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فان قيل لو كانت الجزئية الحكمة سببا
لثبوت عتق الام بعد الموت لكانت سببا ايضا لعتق الاب بعد موت الام لا كذا
نسبة الجزئية بينهما وذلك بان تزوج عبد حرة ثم ملكت الحرة زوجها العبد وقد
ولدت منه يلزم على ذلك التقدير ان يثبت لذلك الاب عتق مؤجل الى موت تلك
المرأة التي هي ام الولد وليس الامر كذلك قلنا ان ثبوت حرية الام بعد موت الاب
ليس حكم مطلق الجزئية بل حكم جزئية مؤكدة بثبات النسب وهذه الجزئية هي
الجزئية المنسوبة الى الاب لا الى الام لان الاصل في ثبات النسب هو الاء
فكذا الحرية المنسوبة على ثبات يثبت في حق الاء لا في حق الامهات فيعتق الام بموت
الاب لا الاب بموت امه التي ملك الاب وله وطئها واستخدامها واجارتها
وتزويجها وكتابتها لان الاستيلاء لا يثبت حقيقة العتق بمجرد بل انما يثبت
حقه فكان الخلافة ثابتا من وجه فصار كالمدر و هذه التفرقات تدور على
الملك وقد وجد ذلك ولا يلزم في هذا التزويج الاستبراء على ما في العناية وقالوا
انه مستحب فان قيل شغل الرعم بما به حمل واحتمال ذلك يمنع جواز الشكاح

كما في المتن أعجب بأن محليته جواز النكاح كانت ثابتة قبل الوطى وقد وقع النكاح
في زوالها فلا بد من رفعه بخلاف النكاح فإن المنكحة خرجت عن محليته نكاح الغير
فلا يعود اليها إلا بعد الفراغ حقيقة وذلك بعد العدة هذا ولو زوجها فولدت
لا قل من ستة أشهر فهو من المولى وثبت نسب منه والنكاح فاسد ولو ولد
لاكثر من ستة أشهر فهو ولد الزوج وإن ادعاه المولى كمن يعتق عليه لا قراره بحريته
ولم يثبت نسب منه كذا في البحر وتعتق بعد مائة من جميع ماله لما رواه محمد بن الحسن
من حديث سعيد بن المسيب أن النبي عليه السلام حكم بعتق أمتهات لا ولادوات
لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولأن الحاجة إلى الولد أصلية لأن الإنسان يحتاج
إلى إبقاء نسله كما أنه يحتاج إلى إبقاء نفسه وكل ما كان من الموانع الأصلية يقدم على
حق الورثة والمدين كالجهيز والتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بآهر من ذوات
الموانع فيعتبر من الثلث ثم الموت ههنا أهم من المقتضى والحكمي فمثل من ارتد وطبق
بدار الحرب والحرق المستأمن إذا اشترى جارية في دار الإسلام فاستولدها ثم رجع
إلى دار الحرب فاسترق الحرب عتقت الجارية على ما في البدع ولا تسقط له لاطلاق
مادونه وبنيته وبنيته ولا تها ليست بمال متقوم حتى لو غصبها رجل ومات عنه
لا يضمنها الغاصب عند أبي حنيفة وكذا لا يضمن عنه بالقبض في البيع الفاسد ولا
بالاعتاق بان كانت أم ولد بين اثنين فاعتقها أحدهما لا يضمن لشريكه شيئا ولا
تسعى في شيء أيضا وعندها يضمن في جميع ذلك فإذا لم يضمن عنه فلا يتعلق
بها حق الغناء كالقصاص فإن من له القصاص إذا مات وهو مدين ليس
لأولاد الدين أن يأخذوا من عليه القصاص بدنيهم ويستوفوا منه ديونهم بقالة
ما وجب عليه من القصاص لأن القصاص ليس بمال متقوم وكذا إذا قبل المدين
شخصا لا يقدر الغناء على منع وإلى القصاص من استيفاء القصاص وكذا إذا
قتل رجل مديونا والمديون قد عفى قبل موته صح عفو ولا يقدر الغناء على منع
المديون عن العفو ويثبت نسب ولدها بعد ذلك أي بعد ثبوت نسب الولد
الأول باعتقاده بدعوة لأنه بالاعتقاد بالولد الأول تعيين أن المقصود من وطئها
هو الولد فصارت فراشا له كالمكوة ولكن هذا ليس بطلاق بل عقيد بما كانت
دعوة الولد الأول قبل ولادة الثاني حتى لو كانت دعوة الأول بعد ولادة الثاني
لا يثبت نسب الثاني بدعوة الأول فإن الأمة لو ولدت ثلثة أولاد في بطون مختلفة
وسكت المولى ثم قال الأكبر مني فإنه نفى الآخرين فإن سكوت في موضع الحاجة نفى الولد
وبين الأول ليس ببيان الآخرين لاختلاف البطون كما صرح به في الأصول وبما إذا
لم يكن وطئها حراما عليه بعد ثبوت نسب الأول منه باعتقاده بان وطئها أبو
أولاده أو بوطئها أمها أو حرم عليه برضاع أو بجماعة أو شركة فإنها لو حرمت
عليه وطئها بأحد هذه الأمور بعد ثبوت نسب الأول باعتقاده ثم ولدت بعد ذلك
لستة أشهر أو أكثر لا يثبت نسبها منه إلا بالدعوة أيضا لأن فراشا انقطعت
منه وحرم عليها وطئها وأما لو ولدت لا قل من ستة أشهر بعد عروص الحرة
عليه فيثبت نسب منه بدعوة للثبوت بان الطلاق كان قبل عروص الحرة

ولو اعتقها

ولو اعتقها ثبت نسب ولدها إلى ستين من يوم الاعتاق وكذا إذا مات لأنها متعة
ولا يمكن نفيه لأن فراشا تأكد بالحرة حتى لا يملك نقله فالنكاح يؤول إلى المنكحة في العدة
بخلاف ما لو عرضت الحرة بغيرها ونفاس أو صوم أو حرام فإنه يثبت نسب منه
بالمسكوت بدعوة لأن الفعل لم يحرم عليه مطلقا ولا متعلقا باختيارها بل مع
ذلك العارضا الذي لا باختيارها المقتضى بمادة بل اختيارها كذا في فتح القدير
وعكله في البدع بان التحريم العارض بهذه الأمور أي الحيض والنفاس والصوم لا يغير
حكم الفراش هذا ولو قال كنت أطا لقصد الولد عند مجيئها بالولد هل يثبت به
النسب بدعوة بانه ولدى ففى الجرائد لا يثبت النسب بدعوة لأنه لم يعرف بالولد
وقد فتح القدير ينبغي أن يثبت النسب بدعوة لأن ثبوت بقوله هو ولدى بناء على
وطئه حلق قصد الولد وعلى هذا قال بعض فضلاء زماننا ينبغي أن إذا اقترانه كانت
لا يبرأ عنها وحصلها أن يثبت نسب من غير توقف على عواء وإن كانا زوج عليه
في هذه الحالة الاعتراف به فلا حاجة أن نوجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت عليه
نسبه بل يثبت نسب ابتداء واطن أن لا بعد في أن يحكم على المذهب بذلك انتهى
وتعقبه في البحر بأنه لا يصح أن يحكم على المذهب بغير تصريح أهله بخلافه ثم قال نقلا
عن البدائع الأمة القنة أو المدبرة لا يثبت نسب ولدها وإن حضنها المولى
وطئها الولد من وطئها بدون الدعوة عندنا لأنها لا تفسر فراشا بدون الدعوة
ثم قال فإن أراد الثبوت عند القاضي فقد صرحوا أنه لا بد من الدعوة مطلقا وإن
أراد فيما بينه وبين الله نعم فقد صرحوا بأن اشتراط الدعوة إنما هو في القضا
لا فيما بينه وبين الله نعم فإن كان وطئها وحضنها ولم يعرف عنها يلزمه أن
يعترف به ويدعيه لأن الظاهر أن الولد منه وإن عزر عنها ولم يحضنها جاز له أن
تتبعه وإن نفاه أي نفى نسب الولد الثاني بخلاف نفى نسب الولد الأول بعد ثبوت
بأنه قراره لا ينفى بنفيه بعد ثبوت به انتهى بخبره نفيه بغير علم لأن فراشا
ضعيف حتى يقدر على إبطاله بالتزويج والاعتقاد بخلاف النكاح فإن فراشه
قوى لا يملك إبطاله فلا ينفى ولده إلا بالعلمان ولكن هذا ليس على إطلاقه
لما في المبسوط أنه إنما يملك نفى نسب أم الولد إذا لم يقض القاضي به أو يطاقول
الزمان فاما بعد القضاء فقد لزمه بالقضاء فلا يملك إبطاله بعد القضاء
دليل إقراره لأنه توجد منه في هذه المدة ما يدل على إقراره من قول التهنيئة ونحو
فيكون كالنصر بقراره كذا في النهاية واختلفت في مدة المقاول قبل سبعة أيام
وقيل ثلثة أيام وقد مر في العلمان وفي البحر ينبغي أن يكون هذا القاضي غير الخفي
لأن الخفي ليس له الحكم من غير صريح الدعوى انتهى وهذا لما في الهداية وغيره أن
عدم ثبوت نسب ولد الأمة بدون الدعوة في حكم القاضي وأما في البداية فلا
يعنى لا يقضى عليه القاضي بثبوت نسب منه بدعوة وأما الديانة فيما بينه
وبين الله نعم فالمراد من أبي حنيفة أنه إن كان حين وطئها لم يعرف عنها وحضنها
مطمان رغبة الزنا يلزمه من قبل الله نعم أن يدعيه بالاجماع لأن الظاهر للمالة
هذه وكونه منه والعمل بالظاهر واجب وإن كان عزر عنها حضنها أو لا ولم يبرأ

ويكن لم يحسنها فتركها تذل وتخرج بلاد رقيب ما مودع جازله ان ينفيه لان هذا الظاهر
اعني كونه منه يعارضه ظاهرا وهو كونه من غير لوجود احد الدليلين على ذلك
وهو الغزل او عدم التحسين ولو استولدها بنكاح صحيح او فاسد متأكد بالدخول
لان الفاسد المتأكد بالدخول ملحق بالصحيح في ثبوت النسب وعدم جواز البيع والهبة
عليها في العنايه واحترق بالنكاح عن الاستيلاء بالزنا على ما سبق ذكره ثم ملكها
بشراء او هبة او ارث ملكها كلها او بعضها لما في المصطلح اذا ولدت لامة المنكحة
من الزوج ثم اشترها هو او اخر تصير ام ولد للزوج ويلزمه قيمه نصيب شريكه في ام ولد له
لان نسب ولده منه فكذلك امومية الولد اقضاء ولو ادعى المولى هذا الولد لا يثبت منه
لان في اشراق الزوج قوي ثبت منه النسب لكن الولد يفتق على المولى باقراره وان ثبت
نسبه منه وتصير ام ولد له لا قراره على ما في الهداية فان قيل ان امومية الولد
مبنية على ثبوت النسب بدعوة الولد فاذا لم يثبت النسب كيف يثبت اموميته
اجيب بان اقراره بالاستيلاء وكاف لثبوت امومية وان كان هذا الاقرار في ضمن
شيء لم يثبت بعد لمصادفة محله وهو الملك وهذا لاحتمال ان يكون الولد ثابت
النسب من المولى يعلوق سبق النكاح او بشبهة بعد النكاح الا ان هذا الاحتمال
غير معتبر في حق النسب لثبوت النسب من الزوج واستغنائه عن النسب فبقي مقار
في حق الام لاصحابها الى ان تصير ام ولد وهذا عندنا وقال الشافعي لا تصير ام ولد
للمولى وكذا لو استولدها بملك يمين ثم استجعت ثم ملكها وقال الشافعي في احد
قوليه انها لا تصير ام ولد له معطو بان امومية الولد باعتبار علوق الولد لا لانه جزء
الام في حالة العلوق والجزء لا يجزئ لكل فوجب حرية الام في الحال لكنها توصل الى ان
لضعف النسب على ما مر وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الام رقيقة لمولاه في تلك
الحالة فلو انعلق الولد حرا كان الجزء مخالفا للكل قلنا ان سبب الاستيلاء هو الجزئية
بينهما على ما ذكر من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الى كل واحد منهما كونه
وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية ايضا بهذه واسطة لان وجود المزدور دليل على
وجود الام واذا ثبت الجزئية ثبت امومية الولد ايضا بخلاف ما لو استولدها برتا
ثم ملكها اى ملكها الزاني يبي من الشراء والهبة والارث حيث لا تصير ام ولد له لان
امومية الولد انما يثبت بسبب الجزئية الحكيمة الثابتة بنسب الولد الى كل واحد
منهما ولا نسب للولد في الزنا الى الزاني فلا تثبت الجزئية المعتبرة في ثبوت النسب
فلا يثبت امومية الولد فان قيل اذ لم يثبت النسب من الزاني فكيف يفتق عليه الام
من الزنا اذا ملكه اجيب عنه بان انما يفتق على الزاني اذا ملكه لانه جزء
حقيقة بغير واسطة ثبوت النسب فلا يلزم من ثبوت العلوق اذا ملكه ثبوت
امومية الولد لعدم الجزئية المعتبرة في ثبوت امومية الولد اعني الجزئية الحكيمة
هذا فيما لو استولد امة الاجنبى برتا بخلاف ما لو استولد امة زوجته او
والد برتا ثم ملكها يثبت حيث نسب الولد منه على ما مر به في قاضيان فانه قال
ولو وطئ جارية امراته او جارية والده او غيره فولدت فاذا لم يثبت النسب منه
وبد راعته لانه لشبهة فان قال اطها الى المولى لا يثبت النسب الا ان يصدر المولى

في الاحوال

في الاحوال وفي ان الولد منه فان صدق في الامرين جميعا يثبت النسب وكذا لو وان كثر
المولى ثم ملك الجارية يوما من الدهر يثبت النسب انتهى وجه الفرق انه وطئ جارية زوجة
والد شبهة والوطئ شبهة مثل الوطئ بالنكاح بخلاف وطئ جارية الاجنبى اذ
لا شبهة فيه اصله ولو اسلمت ام ولد النصراني عرض عليه الاسلام فان اسلم فهو له
وان ابي سعت في قيمتها وهي ثلث قيمتها قنة عليها في العنايه وهي كالمكاتبه فان لا تفتق
حتى تؤدى السعاية كما ان المكاتبه لا تفتق حتى تؤدى بدل المكاتبه الا انها لا ترد الى الرق
بالعجز على ما سيجرح به بشرط في قاضيات كونها مكاتبه قضاء والقاضي حيث قال
اذ اقضى القاضي عليها بالسعاية كان حالها كحال المكاتب لا تفتق ما لم تؤد السعاية
ومعنى قضاء القاضي عليها بالسعاية انه يخرجها عن ولاية المولى عليها بان يقدر قيمتها
ويخرجها عليها فتصير كالمكاتبه كذا في فتح القدير وهو المراد بقوله في الاسلام ان القاضي
يقدر قيمتها ويخرجها عليها هذا وقال زفر تفتق في الحال والسعاية دين عليها لان اذالة
الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الهبة او قدر تعدا بيع كونها ام ولد
له فتعثر الامتاع وقال مالك تفتق تجانا وقال الشافعي واحمد يحال بينهما فلا يكون
من الخلقة بها فضلا عن انتفاع من الانتفاعات ويجبر على تفتقها الى ان يموت فتفتق
بموت او يسلم فتخل له قلنا ان التفتق من الجانبين في جعلها مكاتبه لانه يندفع الذل
عنها بصيرورتها حتى يد او يندفع الضرر عن المولى ايضا لا يباعها على الكسب فيقتصر
به الذمي ويبيد دفع قول مالك ايضا لان الضرر الذي في قوله فوق ما في قول زفر وكذا
يندفع به قول الشافعي ايضا لان فيه زيادة ضرر من حيث المنع عن الانتفاع بها ومن حيث
ايجاب النفقة عليها فان قيل ان ام الولد ليس بمالك انتفقه عندنا في حق والفقهاء بالبيعة
يقضى تقومها اذ السعاية بدل ما ذهب من مالها اجيب بان ماليتها ام الولد متفق
عندنا من مولاها فتركه على اعتقاده كما امرنا ولا ترق اى لا ترد الى الرق بعجزها
عن السعاية لانها لو ردت الى الرق اعيدت مكاتبه تكونها مسلمة مع كون مولاه في ذلك
لا قائم فيها وان مات مولاه اى انفق ان عتقت بلسعاية لانها ام ولد له ولو ادعى
ولد امة له فيها شركة ثبت نسبه منه لا قراره واحتياج الولد الى النسب وقد
ثبت في نصفه لمصادقته ملكه فيثبت في النصف الاخر ايضا ضرورة ان النسب
لا يتجزئ لان سببه وهو العلوق لا يتجزئ اذ الولد لا يتعلق من ماء وجنين والمرأة
وصارت امة ام ولد له لان الاستيلاء لا يتجزئ عندها وعند بصير نصيبه
ام ولد له ثم تملك نصيب صاحبه بالصفقات ولذا قال ومن نصف قيمتها لانه
تملك نصيب صاحبه لان القنة يقبل النقل في ملك الى ملك ونصف عقرها
لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكم الاستيلاء فيعقبه الملك في نصيب
صاحبه فيصير واحدا ملك غير مجزئ الا بال استولد جارية ابنه لان الملك
هناك يثبت بشرط الكسب وقد فسده فصار واطحا ملك نفسه فلا يضمن عقر
والمراد بالعقر مهر مثلها على ما ذكر في مبسوط الرضى وقد رما استاجر هذه
المرأة لو كان الاستيلاء للزنا طر لا على ما في مبسوط شيخ الاسلام لاقية ولرها
لان النسب يثبت بمسند الى وقت العلوق فلم يتعلق شيء منه على ملك الشريك لانه

كما علوا نعلق حق الامتلاك لان نصفه انقل على ملكه فيصير حرا فيثبت في النصف الآخر
ايضا ضرورة عدم التجزئ على ما ذكرناه فان عورضنا بقلب باثنا احد النصفين لما
لم يثبت فيه الحرية لمصادقة ملك غيره لا يثبت في النصف الاخر ايضا لعدم التجزئ
قلنا رخصنا جانب المثبت للنسب على جانب الاخر احتياطا ولهذا يسقط عنه
الحديث بهذا الطريق ويجب العقر فكذلك يثبت النسب منه بالدعوة وان اذيعا معا
وكان العمل على كليهما ولا بد من هذا القيد لانه اذا كان العمل على ملك احدهما تنكح حاش
اشترها هو مع الاخر ففي ام ولد له فقط لان نصيبه منها صار ام ولد له فيثبت
في نصيب شريكه ايضا لعدم تجزئ الامتلاك ثبتا لنسب منهما وقال الشافعي يرجع
فيه الى قول لقافة وهو الذي يتبع آثار الاباء في الازناء وذلك لان اثبات النسب
من شخصين متعذر لضرورة ان الولد لا يتخلق من ماء رجلين فلو انما بالشبه ابنا
اشبه فهو منه وقدرى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث انه عليه السلام
سرى بقول لقافة في سامة ولنا كتاب عن عيسى بن ابي عمير في هذا الحديث
كيسا فليكن عليهما ولو ثبتا كلبين لهما هو ابناهما يرثهما ويرثاه وهو لباقي منهما بعد
احدهما حتى يكون كل الميراث للباقي وكان ذلك لحضرة من الصحابة ولم ينكر احد وقدر
مثل ذلك عن علي بن ابي طالب عن ابي عبد الله عليه السلام في سامة في سامة
والدعوة فيستويان فيه ايضا فان قيل ان النسب لا يتجزئ فكيف يثبت منهما معا
قلنا نعم الا ان له احكاما تقبل التجزئة مثل النفقة وولاية العرق في ماله والنسبة
والميراث فما يقبل التجزئة منها كالميراث يثبت على التجزئة في حقهما ومالا يقبل التجزئة
كالنسب وولاية النكاح يثبت في حق كل واحد منهما كما كان ليس بغيره الا اذا
كانا ما لشريكين ابنا لغيره او كان مسلما والاخر ذميا او احدهما حرا والاخر عبدا او
احدهما ذميا والاخر حريرا او كذا يثبتا فانه يرجع الى كتاب علي بن ابي طالب والمسلم
على الذي والحق على العبد والذي على المرتد والكتاب على المجوسي فيثبت النسب عن الازواج
لا عن المرحوم فالمراد بالشريكين في قوله وان ادعيا هو المستويان في هذا الاوصاف وقت
الدعوة والكتاب عماراه الشافعي ان سرور النبي عليه السلام فيما روى لان الكفار
كانوا يطعنون في نسب سامة وكان قول لقافة مقطوعا لظنهم فسر النبي عم
هذا فيما اذا ادعاه الاثنان واما اذا ادعاه اكثر من اثنين ففيه خلاف بينهم
فقال ابو حنيفة انه يجوز ونفاه ابو يوسف وجوزوه محمد بن ابي ابراهيم قال ابو يوسف
ثبت ذلك على خلاف القياس بقضية عمر فلا يتعداه الى اكثر وقال محمد بن ابراهيم
من اثنين وقال ابو حنيفة سبب الجواز الملك والدعوة وقد وجد ذلك ثم على تقدير
جوازه في الاكثر لا بد ان يكون الشركاء متساويين في الصفات المذكورة ايضا لما
في فتح القدير عن الميسور امة بين مسلم وذوق مكاتب ومدبر وعبد ولدت ولدا فادعوا
فالحنابلة اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيه مع الملك فان لم يكن فيهم مسلم بل من يهود
فقط فالذي اولى لانه حر والمكاتب والعبد وان كانا مسلمين تكن بيد الولد التحصيل
الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملك والولد على شرط الحرية باذنه
المكاتب وان لم يكن مكاتب وادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب

لانه ليس له ملك ولا شبهة ولو كانت الدعوة بين ذوق ومترد فالولد للمترد لانه اقرب للمترد
وغرم كل صاحبه نصف العقر وفي العجز عن الظهيرة ولو كانت الجارية بين رجل وابنه
وحر فباعت بولد فادعوه كهم فالجدة اولى وهي ام ولد لها الصحة دعوى كل واحد
منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعاً لولدها ولا يصير واحد
منهما لشريكه شيئا لانه لا يتقبل اليه من نصيب شريكه شيء واذا كانت ام ولد لها
تخدم كل واحد منهما يوما كما كانت تفعله قبل هذا لانه لا تأثير للاستيلاء في ابطال
ملك الخدمة واذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للحق في تركه اليك لرضي كل منهما
بعقدها بعد الموت ولا يسعى للحق عند ابرح لعدم تقويمها عنده وتسعى في نصف قيمتها
عندها ولو اعتقها احدها عتقت ولا ضمان عليه للساكن ولا سعاية غرضه وبين
عندها ان كان موسرا ثم بثوث النسب وكوتها ام ولد الاثني او اكثر بعد اعيان
التسوية في الصفات المذكورة على قدر انصافهم ولا يلزم التسوية في قدر انصافهم
في المدايع وان كانت الاضياء مختلفة بان كان لاهدم المسدس والاخر اربع والاخر الثلث
والاخر ما بقي يثبت شبهة منهم على قدر نصيبهم ويصير نصيب كل واحد من الجارية ام ولد
له لا يتعدى الى نصيب صاحبه حتى يكون الخدمة والكسب والعلة بينهم على قدر انصافهم
لان كل واحد منهم يثبت لاستيلاء منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه استيلاء
غيره وجواب ما قيل ههنا ان النسب لا يتجزئ فكيف يثبت منهم على قدر انصافهم قد مر
آثافا على كل نصف عقرها لو طوى كل منهما جارية مشتركة ونقصا لعدم فائز الاختلاف
بالاستبقاء فان قيل فافترق ايجاب العقر مع المقام اوجب بان احدهما والآخر الاخر
عن صحة بحق الآخر ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن ويرثان منه اي من كل من ميراث
اب واحد اما كونه وارثا من كل منهما فكذلك فلا بد من كل منهما اقرب له ميراثا كمالا وقرار
كل حجة في حقه واما كونهما وارثين منه اذا مات هو وهما حيان فلا يستويان
في النسب وهو الملك والدعوة وان ادعى ولد امة مكاتبه فصدقه المكاتب ثبت
نسبه منه في ظاهر الرواية وعن ابو يوسف انه لا يعتبر بصدقه بل يثبت بمجرّد دعوى
المولى اعتبارا بالاب يدعى ولد جارية ابنه بجامع ان جارية المكاتب كسب كسب المولى
وجارية الابن كسب كسب الاب بل هو اولى من الاب لان المولى في المكاتب ملك مرقبة
وهو مقتضى حقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه حقيقة ملك كان له في حق الملك
وليس لارب ملك حقيقة في رقة ولرب بل له حق التملك في ماله عند الحاجة وحق
الملك اقوى من حق التملك فلا يثبت نسب ولد جارية الابن من الاب بمجرّد دعوى
من غير تقديم الابن بثبوت من المولى في المكاتب اولى ووجه الظاهر وهو الفرق
بين جارية الابن وجارية المكاتب ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه
لسبب حرم نفسه عن ذلك بعد التكملة حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك
تملكه حاجته فلا يعتبر بصدق الابن واعتراف عليه بانه لا معنى لاشتراط التصديق
لانه اذا اخطأ جحر المولى عن التصرف في مال المكاتب فصدقه لا يوجب لك الحجر
بل غاية انه اعترف له انه وطى الجارية فيقتضى ان لا يثبت النسب ان لم يرتفع به
المانع من ثبوت وهو الحجر الا برعان المولى لو اقام البينة على انه وطىها لا يثبت نسب

اذا كان المكاتب مكذبا له مع ان الثابت بالنسبة الى من تصدق به فظهر ضعف اشتراط
التصدق واجاب عنه في فتح القدير بان هذا الجرح لا يوجب كونه هو اوجب بالدعوى ^{الظنية}
حقه في الاستحقاق في مقابلة من هو احق به منه الا ان تصديقه لجواز ان يكذب
بان يدعيه هو فلا بد من استعلام تصديقه وكذبه بخلاف ما اذا قام المولى بنية على ان
فان تكذيب المكاتب قائم واعتبار تصديق ليس لاستعلام الوطى قطعا بل تقديره اوجب
على من يخالف هذا الشرطين ان استحقاقه لا يتوقف على تصديق الاخر لانه ليس احد
احق من الاخر انتهى وعليه قيمة لانه في معنى المهر حيث اعتمد دليله وهو انها كتبت
فلم يرص برق ولدها فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه الا ان قيمة الولد ههنا تقدر
يوم ولد وقيمة ولد المهر يوم الخصومة والفرقات العلوق هنا حصل في الملك المولى
وهو مقتضى ثبوت نسبه بحق ملكه لما كتبت الا انه محجور بجرحه على غيرها فظهر تصدق
فاذا جاز التصديق تحت الدعوى وثبت له حق التملك بالقيمة فوجب اعتبارها في القيمة
اوقات الامكان واما المهر فضعف قيمة الولد لانه امانة حبسها عن صاحبها فقصر
القيمة يوم الحبس وتحقق هذا الحبس والمنع ان يكون يوم الخصومة فقصر يومها وعقوبتها
لان الملك لا يتقدم الوطى بنا على ما له من الحق كاف لصحة تملكه متبدل لاحاقه له
الى تقديم الملك فكان الوطى واقعا في غير الملك وهو يستلزم الحد والعقد وقد
الاطل بالشبهة فتعين لثان بخلاف ما لو استولد جارية ابنه فانه يفر قيمتها لا غيرها
كما مر في استيلاء قاضيان بخلاف ما لو وطى جارية ابنه ولم يستولد فاثبت
على الاب عقربا لا قيمتها كذا في التاتارخانية ولا تسمية الجارية ام ولد لانه لا ملك
له فيها حقيقة كما لا تصير ام ولد للمهر وان لم يصدقه المكاتب لا يثبت النسب
لما مر انه لا بد من التصديق في هذا الرواية فلو ملك هذه الجارية في يوم من ايام
عجز المكاتب ادعيت ثبوت النسب ولزم منها منه وتصير الجارية ام ولد لقيام
الموجب وهو لا قرار بالاستيلاء وزوال المنع وهو حق المكاتب وفي الزيلعي ولو
ولدت منه جارية غيرهم وقال اهلها الى مولاها والولد ولدى فصدقه المولى في الاحلال
وكذب في الولد لم يثبت نسبه منه فان ملكها يوما ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له
ولو صدقه في الولد ثبت نسبه منه ولو استولد جارية احد ابويه او امراته وقال المثلث
انها تحمل لم يثبت نسبه منه ولا صدقه عليه وان ملكه يوما عتق عليه وان ملكا امة
لا تصير ام ولده لعدم ثبوت نسبه وفي التاتارخانية ولو وطى جارية لمرأة لوجوب
والهم اوجب ثم ولدت وادعاه لا يثبت النسب منه وفي الراعي الحد بالشبهة فان قال
احلها الى المولى لا يثبت النسب الا ان يصدقه المولى في الاحلال وفي ان الولد منه
فان صدقه في الامر يثبت النسب والافلا وان كذب المولى ثم ملك الجارية
يوما من الدهر يثبت النسب وقد ذكرناه من قبل ايضا **كتاب الامان**
لما اشترك كل من ابيي والعتاق والطلاق والنكاح في ان المهر ولا كراه لا يؤثر فيها
جعلها متعاقبة ولما كان النكاح اقرب الى العبادات فقدمه على الكل ولما كان الطلاق
رفعه بعد تحققه عقبه به ولما كان العتاق مناسبا للطلاق في كونهما اسفا
جعلهما عقبه وقدمه على ابيي وهو في اللغة القوة قال الله تعالى لاخذنا منه ابيي

ومعنى خلافه ليس ايضا وفي الشريعة ما ذكر في النكاح واما سمي القسم بينا لان المالك
يتقوى باليمين على الفعل او المنع ولانهم يتما سجون بايمانهم حالة التماثل على ما في المغرب
ونشرطها كونها الخالف مكلفا ومركبة اللفظ ينقصد به اليمين على ما سياتي ذكره ونشرطه
كون الخالف عاقلا بالغيا على ما صرح به في فتح القدير وزاد في البحر الاسود ايضا وليس
ما ينبغي لان يمين الكافر مفسدة ايضا وزاد بعضهم الحرية ايضا وليس على ما ينبغي ايضا
لان يمين العبد منعقد ويكفر بالصوم على ما صرح به وزاد في المحيط كون الخلف المضاف اليه
اليمين محلا للصدق والكذب وجعله في الخلاصة محلا لليمين حيث قال محل اليمين خبر
يحمل الصدق والكذب وحكمه البر فيما يجب فيه البر والكفارة عند فواته على ما في الفتا
والذي ظهر منه ان الكفارة حكم اليمين عند فوات البر يعني ان له صكنا البر فيجب
البر فيه والكفارة عند فواته وبه صرح في البحر بقلا عن المحيط وفيه بحث لان الكفارة
حكم الحث عندنا واليمين اتما ومنع البر ولهذا قال في الخلاصة وحكم اليمين وضاع
البر في العبد وحرمة الحث ثم الكثرة يجب عند الحث خلافا عن البر الواجب واما
قيد والبر الواجب لان من ايمان ما يجب الحث فيه على ما سياتي وسيبها الغائي
تارة ايضا صدقه في نفس السامع وتارة حل نفسه او غيرهم على العقل والترك
واما انعقاده في المعقود فقد يكون على نية المالك وقد يكون على نية المستحق
على ما سنذكر وهو نوعان احدهما القسم بالله او بصفته والثاني تعليق الجزاء
بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط وهذا النوع يثبت بالاصطلاح الشرعي
ولم ينقل عن اهل اللغة ولكن المعنى اللغوي لليمين موجود في هذا النوع ايضا لانهم
يقولون كلامهم بالعلق بالشرط كما يقولون بالقسم بالله لان الموقنهما اما الحل
او المنع هذا اليمين في اصطلاح الشرع تقوية احد طرفي الخبر والمراد بالجزء ههنا
هو لا فعل كذا في قوله والله لا فعل كذا مثله والمراد بطرفيه طرفي الصدق والكذب
او طرفي الفعل والترك بالقسم به من اسماء الله تعالى او صفاته دون غيرهم على ما يرد
عليه قوله عليه السلام من كان خالفا فليحلف بالله او ليصمت متفق عليه في مثل
النوع الثاني على ما ذكرناه وهي اى اليمين بالله تعالى او صفته اى النوع الثاني ثلاث
نحوس وفي المبسوط ان الغوس ليست بيمين حقيقة لانها كبيرة مخضنة واليمين عقد
مشروع والكبيرة ضد المشروع ولكن سميت يمينا مجازا كما سمي بيع الخمر بيعا مجازا
لوجود صورة البيع وهي طلقه على امرها من غايها نحو والله كان الامركذا او لم يكن
وهو يعلم خلافه او قال نحو والله انه لزيد وهو يعلم خلافه كذا باعدها واما سمي هذا
نحوسا لانها نفس صاحبها في الذنب ثم في النار وصحها الاثم لما في البخاري من قول
ابن عمر لا يشرى الله بعقوب الوالد بن وقيل النفس واليمين الغوس ولا كفارة
فيها الا التوبة وقال المشافعي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة
اسم الله تعالى وقد تحقق ذلك في الغوس ولنا قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمن فكفارتها اطعام عشرة مساكين رتب الكفارة على المعقودة والغوس ليس
بمعقودة ولقولنا عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيها وذكرتها الغوس
وذكر فيها الوعيد ومنهنا قول ابن مسعود وابن عباس الحسن البصري والثوري

والأوزاعي ولأن الكفارة عبادة فلا يناط بالكبر والنفور وهو طغى على امرأته وألبا
وقد يكون على امرأته أيضا نحو والله أن هذا الطير غراب فإذا هو حمام ولا يؤخذ باللفظ
صاحبه إلا في العتاق والطلاق والتذكير كذا في الخلاصة بطنه أنه كما قال وهو بخلافه
أي في كل من الأمر الماضي والحال وهذا التفسير في اللفظ هو المروي عن ابن عباس وعن
زراعة بن أبي وقفي وعن عاتشة رضوان الله تعالى عليهم حاصله أن اللفظ في اليمين
هي اليمين الكاذبة خطأ أو غلط في الماضي أو في الحال وهي أن يخرج عن الماضي والحال
على ظن أنه حق في الشيء أو الأثبات وليس بحق في نفس الأمر هكذا روى ابن رستم
عن محمد وقال الشافعي يمين اللفظ هي اليمين الذي لا يقصد بها الخلف وهو يخرج
على السنان في كل ما تم من غير قصد اليمين من قولهم لا والله وبلى والله سواء
كان في الماضي أو في الحال أو في المستقبل قلنا لا لفظ في المستقبل بل اليمين على امر
في المستقبل يمين معقودة وفيها الكفارة إذا حث قصد اليمين ولم يقصد وإنما
اللفظ في الماضي والحال فقط وما روى عن محمد في بعض الروايات أن اللفظ ما يخرج
بين الناس من قولهم لا والله وبلى والله كافتقار الشافعي فذلك محمول عندنا على أن
أو الحال وكلها رجاء العفو اعترض عليه بأنه ما معنى رجاء العفو ههنا مع أن
عدم المؤاخر باللفظ منصوص عليه بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللفظ بما كنتم
أجيب بأن المنصوص عليه عدم المؤاخر بما هو لفظ في نفس الأمر والعفو المحقق
بالرجاء هو العفو عما هو لفظ على التفسير المذكور ثم اللفظ إنما لا يؤاخذ به الخالف
في غير الطلاق والعتاق والتذكير وإثبات هذه الثلاثة فيؤاخذ به صاحبها على
ما صرح به في الخلاصة والبنائية ومنعقدة وهذا هو النوع الثالث وهل يعتقد
هي على نية الخالف أو على نية المستخلف في البنائية واليمين على نية الخالف لو كانت
الخالف مظلوما وعلى نية المستخلف في البنائية واليمين على نية الخالف لو كانت
ظالما وهذا في الماضي كما لو أكره على بيع عين خلفت بالله أنه دفعه إلى فلان يربيه
بأبيه ليقع عند المكروه أنه ملك غنيم فلا يجبر على بيعه وفي المستقبل على نية الخالف
ثم قال نقلا عن الفتاوى لو بالطلاق والعتاق أو ما شاكله ضل نية الخالف
ظالما أو مظلوما إذا لم ينو الخالف خلاف الظاهر وإن بالله تعالى فإن كان الخالف
مظلوما فالنية له وإن كان ظالما يريد يمينه بطلان حق الغير فالمستخلف وهو
قولها انتهى واعلم أنه ليس معنى قولنا أن اليمين يعتقد على نية الخالف أو على نية المستخلف
أنه يتوقف في الفقادة على النية لأنه لا يتوقف في انعقاده على ما سبق في كل
أن للنية تأثيرا إذا وجدت في انعقاده على نية الخالف أو على نية المستخلف وهي حلفه
على فعل أو ترك في المستقبل وكلها وجوب الكفارة إن حث وفي هذه العبارة بحث
بناء على ما في الأصول من أن سبب الكفارة عند ناهي الحث واليمين عند الشافعي
والحنث شرطه فقوله إن حث شرطنا سبب مذهبا لشافعي لكن الأمر فيه سهل
ثم الأصل ههنا ما تلوه من قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان ثم شرع
في بيان أقسام المفقرة فقال منها ما يجب فيه البر كفعل الغير أيضا وترك المعاصي
كقوله والله لا صوم رمضان أو أصلي الظهر أو والله لا أشرب الخمر ومنها ما يجب

فيه الحنث كفعل المعاصي وترك الواجبات نحو والله لا شرب الخمر أو ليقطن فلانا أو
لا أصوم رمضان فإنه يحث البتة ويكره عنها ومنها ما يفضل فيه الحنث كحجر المسلم
ونحوه فإنه يحث عن يمينه ويكره لقوله عليه السلام من حلف على عيب وراى غيره
خير منها فليأت الذي هو خير وليكره عن يمينه وما عدا ذلك حق والله لا أكلم زيدا
يفضل فيه البر حفظا لليمين لعقله تعالى وحفظوا إيمانكم ولا فرق في وجوب الكفارة
بين العامد والناسي هكذا وقع في أكثر نسخ الهداية واعترض عليه بأن النسيان لا يتصور
في الحلف وإن كان يتصور في الحنث وإنما المتصور في الحلف هو الخطأ واجب
بأن المراد بالنسيان في الحلف هو الخطأ على ما وقع في بعض نسخ الهداية بدل للنسيان
وذلك بأن يريد أن يقول سقني الماء فيقول والله لا أشرب الماء خطا وقال
أكثر العلماء المراد به حقيقة النسيان ذلك بأن تلفظ باليمين ذاهلة عنه ثم تذكر
أنه تلفظ باليمين فإذا حث لزمته الكفارة وأسندوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم
ثلاث جد حق جد وهن حق جد النكاح والطلاق واليمين وتعبه في فتح القدير
بأن ثبوت غير مسلم لأن الثابت العتاق بلفظ اليمين والمخفوف من حديث أبي
هريرة النكاح والطلاق والرجعة وعلى تقدير ثبوت لم يكن فيه دليل لأن المذكور
فيه جعل الهزل باليمين جدا والهازل قاصد لليمين غير راض بحكمه فلا يقدر
رضاه به شرعا بعد ما شرته السبب محذور والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد
شيئا أصلا ولم يبرر ما صنع وكذا الخطأ لم يقصد قط التلفظ باليمين بل قصد
شيء آخر وجري على لسانه اليمين بلا قصد فلا يكون الوارد في الهزل وإردا في
الناسي ولا في الخطأ فلا يثبت وجوب الكفارة في حق الناسي لأنشا ولا قياسا
وأيضا إذا كان اللفظ بتفسير ههنا المذكور أعني أن يقصد اليمين مع ظن البر ليس لها حكم
اليمين أي الكفارة فما لم يقصد أصلا بل هو كالنسيان يجرى على لسانه طلاقا وعتاقا لا حكم له
أول أن لا يكون لها حكم اليمين وأيضا فتفسير اللفظ المذكور في حديث عائشة مرفوعا
وهو أنه كلام الرجل في بيته كلاً والله وبلى والله وإن لم يكن هو نفس التفسير الذي
فسرناه الناسي فإن التكلم لذلك في بيته لا يقصد التكلم به بل يجرى على لسانه بحكم الله
غير مراد لفظه ولا معناه كالتناسي لا يقصد التكلم بما جرى على لسانه ولو لم يكن أباه
كان أقرب إليه من الهزل فيل أناسي على الذي بالتفسير المذكور وأولى من محذور الهزل
أنه واعترض عليه أيضا بأن اليمين من الأفعال الاختيارية لأنها من العقود الشرعية
تتقوى بها عزم الخالف على الفعل أو الترك فكيف يكون المناسي فيه كالعامة واجب
بأن ذلك هو القياس وقد ترك بالحنث الذي رويناه فإن قيل هذا النص
معارض بأجر مثله وهو قوله عليه السلام رغب عن أمتي الخطأ والنسيان
أجيب بأنه محتمل لرفع الحث ورفع الحكم وما رويناه من نص اليمين مفترقا فلا
يعارضه أقول فلي هذا الزم أن يكون تفرعهم المذكور لليمين أعني تقوية أحد
طرفي الحث تفرعها على خلافه نفس موافقا للقياس المترك والمكروه في الحلف
لما رويناه من قوله عليه السلام ثلاث جد حق جد الحديث وقال الشافعي ومالك
واحد لا قصد يميناً لناسي والمكروه والخطأ لقوله رغب عن أمتي الخطأ والنسيان

قلنا ان شرط الكفاية هو الفعل المسمى وقد وجد ذلك عند الخنث فيلزمه الكفاية
والفعل المسمى لا يصير معدوما بالنسيان والكره والخنث اي لو طعم احد الخنث ناسيا
او مكرها او غفلا لم يجز عليه الكفاية كما لو طعمت عامدا وكذا لو طعمت مجنون او منكر
لما ذكرناه ان شرط الكفاية هو الفعل المسمى وقد وجد ذلك فان قيل للخنث في الجاهل الكفاية
دفع الذنب ولا ذنب في الناسي والمكره والمخطئ والمجنون والمغفل عليه فكيف يجب الكفاية
قلنا لكم يدرك على دليله ودليل وجوب الكفاية هو الخنث وهو دليل الذنب وقد وجد
من هؤلاء ولا يلزم حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء وشرع وجوب دليل شغل الرحم وهو
استحسان الملك لانه حقيقة الشغل حتى ان يصب وان لم يوجد الشغل اصله بان تشرى بمارية
بكر او اشترىها من امرأة فان قيل ان اقامة الدليل مقام المدلول له وان الحكم عليه انما يكون
اذا كان المدلول امرا حقيقيا في الاصل فيدور عليه وان لم يتصور في بعض الصور كما ذكر في
شغل الرحم والمدلول وهو الذنب في هذه الصورة عند الخنث محقق ظاهر فلا ينعقد ان
الدليل مقام المدلول قلنا ان الخنث قد يكون ناسيا وقد يكون خطا وقد يكون مكرها وقد يكون
لرؤيته غيره خيرا وقد يكون في الجنون والاعماء ولا اثر في شيء من ذلك انما الاثر في الخنث
عمدا محتادا عما يكون شرا ولا يخفى كونه امرا حقيقيا ثم لما ذكر الموصي شرع في بيان الموصي
وهو الكفاية كمنها انما تكون موجبا لها عند الانقلا بسلامة البين لم يشرع الكفاية شرعا
للبزمان في الكفاية كمنها تنقلب وجوبها عند انتفاء منها بالخنث ولهذا قالوا ان البين
سبب مجاز في الكفاية تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه لانه يصير سببا لها في المال عند
الخنث بن والبر وان النسب الحقيقي لها هو الخنث فكل هذا فالاضافة في قوله كفاية البين
من قبيل الاضافة الى السبب المجازي ومن هنا قالوا لا يجوز تقديم الكفاية على الخنث وقال
المشايخ يجوز تقديمها على الخنث على ما سببته فقال وهي كفاية البين عقود في كفاية
اي اعانها لانفس العتق فانه لو ورث من يمتق عليه فزوى عن الكفاية لا يجوز ولو ملكه
يشراء او هبة او قبول صدقة ونوى عن كفارتها حين ملكه يجوز ثم لا بد من اليقظة
لصحة التكفير في انواع الثلاثة وان صرفها صرفا الزكاة فلا يطهرها لا يبرئ وان
علا ولو لم وان سفل لا لزوجه كذا في البحر نقلا عن المانية ثم تعقبه بان الكفاية
يجوز دفعها الى الزوجه وقد دفع الزكاة او اطعم عشرة مساكين لقوله تعالى فكفارة
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تقطعون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة كما في عتق
الظهار واطعامه يعني يجوز فيها عتق الكافر والمسلم والصغير والكبير والذكور والانثى
والخنث والاعور والاصم الذي اذا صبح يسمع ومقطوع احدى اليدين واحد من الرجلين
من خلاف والمكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة ولا يجوز الاعصم الذي
لا يسمع اصلا والاخرى ومقطوع اليدين او ابهاميها او الرجلين او يد رجل من جانب
واحد وغيرهم مما فات جنس المنفعة فيهم على ما ترى في الظاهر فادرجع اليه ويقيم العشرة
كالقطرة في قدر الواجب حتى يجب عليه نصف صاع من براصاع من تمر او شعير ويصح
اطعام واحد في عشرة ايام عشرة مساكين ويصح التملك والاباحة ايضا كما في الظاهر
بدلالة ما تلوناه لان معنى اطعام جعل الغير طاعما وليس فيه شيء من التملك والتلك
لان معنى الطعم هو الاكل لا التملك ولحق به التملك اي جعل الغير طاعما لانه فكان

لفظ الاطعام والاعلى كفاية بعبارة وعلى التملك بدلالته فاذا اباح الطعام غيره
وعشاء بلا تملك تادى به الكفاية عندنا وهو من هبة على محمد بن كعب والقاسم
والسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الشافعي لا تادى
الا بالتملك لان الاطعام يذكر للتملك عرفا فان من قال لا خرا طعمتك هذا الطعام
كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى لو سلم صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال الطيرك
هذه الارض لان عيها لا تطعم فينصر الى مناضها معنى بالزراعة مجازا ولان الحق
سدقة الفقير وغناؤه وذلك يحصل بالتملك لا التمكن فلا يتاقي الواجب به كما
في الزكوة وصدقة الفطر والكسوة التي هي احد انواع هذه الكفاية والجواب عن الاول
انا لا نمنع استعماله في التملك مجازا وانما الكلام في ان العمل بحقيقة يمكن اولا
وقد امكن ذلك ههنا بدلالة الكتاب فلو بصار الى المجاز بدلالة ضرورة وعن الثاني
ان قوله الحق سدقة الفقير مسلم وقوله وذلك يحصل بالتملك لا التمكن منوع لان
باباحة الطعام يحصل سدقة الجوع وعن الثالث قياسه على الاشياء الثلاثة
فاسد لانها لم تات بنسخ الاطعام فلم يترك ما نص عليه وايضا ان من شرط العتق
ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنسخ بعينه الى فرع هو نظيره الذي لا يفرقه ولا يتم
وجود هذا المعنى فيما نحن فيه فان الكسوة ليست بحكم شرعي بل هو اسم لغوي ولو سلم
ذلك لكان لا يتم كونه بعينه لان المنصوص عليه في الاصل هو العين وهو الثوب لان
الكسوة بالكسر اسم للثوب لا الفعل الذي هو التملك بل يثبت التملك ضرورة عدم
كون العين كفاية ولو سلم ذلك فلا يتم التعدية الى فرع هو نظيره لكونها اباحة دون
التملك ولو سلم ذلك ولكن الفرع منصوص عليه ههنا لما تلوناه فكان قياس اطعام
على الكسوة قياسا في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النقص في ذلك المحل وهو
باطل او كسوتهم وانما ذكر بعد التشبيه المذكور اذ لا كسوة في كفارة الظهار ثم اكل
ههنا ما تلوناه من قوله تعالى فكفارة اطعام الامة اي كفارة ما عتدم من الايمان
اذا ضمت احد هذه الثلاثة على سبيل التخيير لان اوجب التخيير في موضع الانشاء
واعلم انهم اختلفوا في فضل الكفاية فذهب الجمهور واخاره في الاسود والبرق
على البذل فاذا اقل مداهما سقط الباقي وذهب الجمهور واخاره في الاسود والبرق
الى ان الواجب واحد من هذه الثلاثة يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا فمنا لا يقر
ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد
وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلفوا في ما بينهم فقال ابو الحسين البصري المراد
بوجوب الجميع عدم جواز الاختلاف بينهما ولا يجب الا ببيان به والمكلف اختيار واحد
سما وهو من هبة الجمهور بعينه فكان الخلف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب
على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف عنونا واستدل
الراقيون ان احد الاشياء غير عين اتا ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين
او في واحد معين او في الجميع على سبيل الجميع او على سبيل ابدل لا سبيل الى اثنان
واثنان لانه خلافة الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالجمهور وذلك
تكليف بما ليس في الوسع فتعين الرابع اي وجوب الجميع على سبيل ابدل وهذا طريق

موافق الاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البديل حتى لو قام به البعض سقط
عن الباقي قلنا ان كلمة اودكرت في موضع الانشاء فوجب التحيز بين الثلاثة على
احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز ايضا فالجمل على وجوب الكل على البديل الفاعل للنقض
عن مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فيكون الواجب احوالها لا على مقتضاه
والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان البعض
عن الباقي بخلاف ما نحن فيه وقولهم التكليف بالجهول تكليف باليس في الوهم فهو
لان التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقة كنهه على سبب القدرة لا على حقيقته وهو
حاصل لان باختيار المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما وانما قلنا على احتمال الاباحة
لان التحيز الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ان يتناول واحدا ولا يجوز ارادة الجمع
بين الكل نحو طلق من نسائي فلانة او فودنة او اعتق من عبيدي فلانا او فلانا فانه
يثبت التحيز ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مخطورة على المأمور قبل الاخر ثبت
الاباحة بالامر وانما يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت التحيز ويجوز الجمع
بين الكل لقولك جالس الحسن وابن سيرين وكما فينا نحن فيه من خصا الكفارة فيجوز الجمع
لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فثبت على الاباحة بعد كل واحد من الشرع
قربا واحدا وهو ادناه فان قيل النقص ورد بصيغة الجمع فكيف يكون لكل واحد قربة قلنا
بناء على قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد يستتبعه بانه وهو
الصحيح اصرنا به تارة اخرى محمد ان ادنى التوبة الذي يجزي عن كفارة هو ثوب يجوز فيه
الصلوة فلا يجزى عن الشراويل اي على الصحيح لان لا يس الشراويل يستعمل في اعرافه فلهذا
لا بد ان يعطيه قيمتها او جبة او رداء او ثوب او زارا سا بلا بحيث يتوشح به وعلى ما رو
عن محمد يجوز ان يعطيه الشراويل وروى عنه تقييد بالرطل حتى لو اعطى الشراويل لامة
لا يجوز لانه لا يصح صلاحها فيه وجبه الصحيح ان المعتبر ما ثبت به اسم المكنتى واستحقاقه
اسم المبران لا صحة الصلوة وعدمها فانه لا دخل له في الامر بالكسوة اذ ليس معناه
الاجل الفقير ككتسيا والمرارة اذا كانت لامة فبها سايلا وازادوا على راسها
واذ ينهدون عنقها لا شك في ثبوت اسم انها مكنتية لا عراية ومع هذا لا يصح لانها
فالعبرة بثبوت ذلك الاسم تحت الصلوة او لا فاذا لم يجزى عن الشراويل عن الكسوة على الصحيح
فهو لا يجزى عن الطعام اذا كان قيمة الشراويل يساوى نصف صاع من براصاع من غير
او شعيرة قالوا انه يجزى عن الطعام وكذا لو اعطى كل مسكين نصف ثوب يساوى قيمة ذلك
النصف نصف صاع من براوا اعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم وهو ثوب كثير القيمة يصيب
كل واحد منهم اكثر من قيمة ثوب لم يجزى عن الكسوة يجزى عن الطعام اذا كان قيمة ما يصيب
كل واحد منهم نصف صاع من براوا صاع من شعيرة وهل يشترط ائنة او لا ذكر شيخ الاسلام
انه يجزى في ظاهر الرواية نويان يكون بدلا عن الطعام او ليس ونعم ان يوسف اذا نوى
ان يكون بدلا يجزى من الطعام والا لا يجزى وقال لا يجزى نوى ولم ينو في الكفاية
وفي ثوب يعتبر حال القابض ان كان يصلح للقابض يجوز ولا فلا وقال بعض مشايخنا
ان كان يصلح لوسائل الناس يجوز قال شمس لامة وهذا المشبه بالصواب ولو اعطى
قربا خفيقا عن كفارة العيين ان امكن الانتفاع به اكثر من نصف مرة الجديد اعنى اكثر من ثوبه

اشهر بان انتهى فان عجز عن احوالها اى ما تلتزمه المذكورة عند الاداء مما قيد العجز
بوقت الاداء لان العجز قبل وقت الاداء غير معتبر عندنا حتى لو حث وهو معسر ثم انشأ
له الصور وفي عكسه يجوز له الصور وقالنا لاشي العجز واليسار معتبر بوقت الحث
لا بوقت الاداء حتى عكس الامر فيما ذكرناه قلنا ان الصوم بدلا عن التكفير بالمال فيعتبر فيه
وقت الاداء كالتيتم بدلا عن الماء فيصا رايه عند عدم الماء وقت الاستعمال عند عدم الأصل
ثم يشترط استمرار العجز الى الفراغ من الصوم فلو صام يومين ثم انشأ لا يجوز له الصوم على
ما في الثانية صام ثلاثة ايام متتابعات وقالنا لاشي عجز لا يخلو ولا يخلو النص وهو قوله
فصيام ثلاثة ايام قلنا يقيت قرأة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات وهي كالجهر المشهور
يصح ان يقيت به المطلق فتقيت به فان الحادثة متحيز والنسقين المطلق والمقيد وردا
في الحكم بخلاف ما ورد في صدقة الفطر من قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم
ادوا عن حر وعبد مسلم حيث لم يحل المطلق على المقيد بل يحل لكل من المطلق والمقيد لان
النسقين هنا وردا في كل سبب اعنى الراس ولا متافات في اسباب حتى يجب الحل على المقيد
دضا للتا في كما فينا نحن فيه فتوقفه ان الفعل الواحد كالصوم فينا نحن فيه يستعمل في كل
مطلوبا بيقيد المتتابع وبالفرد لان الاطلاق يوجب جوازه من قرا ومتابعا والقيت
اذا وجب يلزم التا في بالضرورة فيجب الحل على المقيد وهذه المتافات منتفية فصدقة
الفطر اذ لا متافات في الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سببا وتحققه انا قلنا
بفهوم المخالفة في يكون الحاصل من المطلق ان ملكه العبد مطلقا سبب لوجوب الاداء
عنه مسلم او كافرا والحاصل من المقيد ان ملكه العبد المسلم سبب لوجوب الاداء ونحو
المسلم ليس سببا فيتمادى المطلق والمقيد في غير المسلم يقتضى مفهوم المخالفة فان اخبر
تقديم المفهوم على الاطلاق لزم انتفاء سببية غير المسلم ولزم ان المراد ان المسلم هو
لا غير وهو الحل على المقيد ضرورة كمال نقل بفهوم المخالفة فبقي مقتضى المطلق لا
معارضه فصار المسلم وغير المسلم سببا ولا يجوز التكفير قبل الحث لا بالمال ولا بالصوم
وقالنا لاشي يجوز بالمال قبله واصل الخلاف ان سبب الكفارة هو الحث عندنا
وعند المشافى هو البين والحث شرطه به ليل انها تنافى الى البين كما في قوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم وكما في قوله اهل اللغة والعرب كفارة البين ولا يقولون كفارة
الحث والاصناف دليل سببية المضاف اليه المضاف الواضح حكم شرعي او متعلقه
كما فينا نحن فيه فان الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب واذا ثبت سببية جاز تقديم
الكفارة على الحث لانه شرط لوجوب ادائها على ما دل عليه التعليق في قوله تعالى ذلك
كفارة ايمانكم اذا علمتم وحتمه والتقديم على شرط وجوب الاداء بعد وجود السبب
جاز عقلا وثابت شرعا كتقديم الزكاة على الحل بعد وجود السبب الذي هو ملك المضاف
وتقديم الدين المؤجل وتقديم التكفير بعد الجرح على الموت بالسراية ومقتضى هذا
الأصل ان لا يفرق بين المال والصوم وهو قوله القديم وفي الجديد لا يقدم الصوم
لان تقديم الواجب بعد وجود السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعا الا في المالة كالزكاة
فيقتصر عليه ولان اصل الوجوب حاصل بالسبب ووجوب الاداء متراخ الى وجوب
الشرط والحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل

يتعارفان فجازان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل
كالتمتع المؤجل يجب في الذمة ولا يجب ادائه واما البدن فلا يحتمل الفصل لان الصور
عبارة عن الفعل المخصوص ولا يتصور وجوب الفعل بدون وجوب ادائه فلا تأخر
الاداء بالاجماع استغنى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصور
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قلنا ان السبب هو الحث لان ادن درجات
السبب هو الاقضاء الى المسبب واليمين غير مفضلية بل ما منع له لانه انما شرع للبر
المالي لزوم الكفارة فاينما لا قضاء اليها فلا يكون سببا لكنه يمتنع سببا بانه
ما يؤل اليه لانه يصير سببا في المال ومقتضاها اليها ولهذا اضيف اليه لانه سبب
حقيقيا على ما ذكره الخصم واذ كان السبب الحقيقي هو الحث لم يجوز تقديمها على الحث
لان تقديم المسبب على السبب لا يجوز وما ذكر من تقديم الزكاة وتقديم التكفير
بعد الحج وتقديم صدقة الفطر ثابت بالنص على خلاف القياس فيقتصر على مورد
ولا يقاس عليه غيره ثم اذا لم يجوز تقديمها على الحث فهل له ان يستتر من الفقير على
تقديم دفعه لها اليه قبل الحث قالوا لا يستتر لوصول الثواب اليه وان لم يجز يمكن كفاة
والكفارة في حلف كافر وان حث مسلما وقال الشافعي عليه الكفارة بالمال لان اليمين
تقد للبر والكا فاهله لا اعتقاده تعظيم اسم الله تعالى وتعالى قوله تعالى فقاتلوا حتى
ال كفر انهم لا ايمان لهم والكا فليس باهل للبر لانه انما يكون ممن يعظم اسم الله تعالى والكا
ليس كذلك بل هو هاتك الحرمته وفي فتح القدير وكذا اذا حلف مسلما ثم ارتد ثم اسلم
فحث لا يلزمه شيء وكذا ايضا اذا نذر لكا فزما هو قرية من صدقة او صوم لا يلزمه
شيء عندنا بعد الاسلام ولا قبله انتهى ولا يصح بين الصبي والمجنون والناثم لعدم
الاهلية في الصبي والمجنون ولعدم الاختيار في النائم والمغنى عليه والمعصية مثل النائم
قال في الاشباه ولا ينعقد بين الصبي ولو كان نذرا فاجاع فوجد المشتري به عيبا لا يخلفه
حتى يدرك في العدم ولو ادعى على صبي مجبور ولا يثبته له لا يصح القاضي لانه لو ادعى
فشكل لا يقضى عليه وقال في النوع السابع من كتاب القاضي من البرازية والصبي المأذون
يحلف كالبالغ قال نصير لا يحلف الصبي المأذون لانه لا يثبت ولا يلزمه الدين
الا باقرار او بينة وعلمنا ونا على انه يحلف به تاخذ ويجوز ان يكون على اختلاف في الذي
ان انكول بدلا واقرار وكذا المكاتب والعبد المتاجر وفي القضية ادعى على صبي
مجبور ما لا وله بينة يحضر مجلس الحكم ويشير اليه في الدعوى ويدعى على ابيه ويقيم
البينة وهكذا ذكره في باب اليمين من دعوى قاضيان فقال ان الصبي المأذون انما
ادعى عليه مال وانكره قال بعضهم لا يحلف وقال ابو الليث يحلف في قول علماءنا
ناخذ وقال بعضهم انه لا يحلف على قولنا لا فائدة التحليف عنه النكول والنكول
عنه بزل والصبي لا يملك البذل وعندهما يحلف لان النكول عندهما اقرار والصبي
من اهل الاقرار وذكر شمس الائمة السرخسي انه يحلف عند الكل **فصل**
وحروف القسم وهو جملة انشائية غير مستقلة تؤكد بها جملة اخرى الواو
والباء والتاء لان كل ذلك معهود في الكلام ومذكور في القرآن ومستعمل في القسم
وان لم يوضع له في اصل الوضع واما الموصوع له هو لفظة ايم الله وما يؤدى معنى القسم

من نحو ايم الله على ما ساقى بينهما امنا الباء في موضوعه والواو في مستعمله في القسم
بهذا المعنى ايضا لانهم لما احتاجوا الى الصاق الحلف بما يعقوبون به استعملوا هاء في
استعمالهم في نحو كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل كثره القسم في كلامهم اكتفاء ببلادة
الباء كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لا فعلن كذا يريدون به احلف بالله او قسم
بالله واما الواو فانها استعملت في القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى
امنا الصورة فلا منهما حرف في شفة واما المعنى فان العطف بين الشيتين نظير الصاق
بينهما واما التاء فلا نها ليست من حروف المعاني واكتفها استعملت لمعنى الواو
توسعة في القسم لشدة الحاجة الى القسم لكثرة والمناسبة بينهما كونهما من حروف
الزيادة ثم الباء اصل في هذا الباب تدخل على الظاهر والمضمر نحو بالله وبك
لا فعلت ويجوز اظها والفعل معها واضارده حتى احلف بالله وبالله لا فعلت
والواو تدخل على الظاهر والمضمر ولا يقال وك لا يجوز اظها والفعل معها
ولا يقال احلف والله لا فعلن كذا والتاء تدخل على لفظة الله خاصة ولا يجوز
اظهاره والفعل معها ولا يقال احلف تالله لا فعلن ومن حروف القسم ايضا الهمزة
وحرف التنبيه نحو الله وهما الله وقد تضرع حروف القسم للاختصاص لانه متعارف
واما قدور باضار حروف القسم لما في المحيط ان حروف التاكيد في القسم عليه وهو الهمزة
والنون لا يضر اصل بل لا بد من ذكرهما ولذا قالوا الحلف بالعربية ان يقول في اليمين
والله لا فعلن كذا او والله لقد فعلت كذا بكلمة التوكيد وفي اتقوا يقول والله
لا افعل كذا والله ما فعلت كذا حتى لو قال والله اضل كذا اليوم فلم يفعل لا يلزمه
الكفارة ويكون بمعنى قوله لا افعل كذا فيكون كلمة لا مضمرة فيه لان الحلف في الاوقات
عند العرب لا يكون الا بحرف التاكيد وهو الهمزة والنون نحو والله لا فعلن كذا قال الله
وتالله لا كيد ن اصنامكم كذا في البحر كما لا اضله واختلفوا في نصبه فقال بعضهم
انه منصوب على نزع الخافض الا اذا عوض بهنزة الاستفهام او هاء التنبيه نحو كاله
ما فعلت كذا وهما الله ما فعلت كذا قال الكوفيون يجوز الحلف سواء كان بعوض
او بعوض ثم على جواز حذف حرف القسم لو قال والله الله لا اكلم ذيبا فكلمه
ضحية كفارة واحدة لان الثاني بدل من الاول لا نفث لانه غير مشتق عند الجمهور
فكان سكت واستأنف الحلف بقوله الله وكذا الوجه لفتا الاول على تقدير جواز
الاشتقاق على ما ذهب اليه البعض فكان قال والله المعبود الحق لا اكلم ذيبا وكذلك
قوله والله الرحمن لا اكلم ذيبا ولو قال والله والرحمن يلزمه كفارة وان وعنه
ابو يوسف وزفر كفارة واحدة لا اتحاد المقسم عليه لان قوام اليمين بالمقسم به عليه
قلما يتحد اليمين باتحاد المقسم به مع تقدير المقسم عليه فكذا يتحد باتحاد المقسم
مع تقدير المقسم به قلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان
غير في تسمية الحالف فقد كاد استشهدا فقد اهتك فتعدت الكفارة لانها
جزاء اهتك فصار في حق المقسم به بمنزلة اليمين وان كان البر واحد الا ان يرد
بالواو في الرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدا لا نقطاع الا ولح بخلاف قوله والله
والله لا اكلمه حيث يحل الثاني على واو القسم بلو حاجة الى نية حتى يلزمه كفارة وان

في ظاهرها رواية لأن عطف الشيء على نفسه فيجعل القسم وعن محمد أنه يمينان كذا
في الكشف والتقرير وقد وقع في أكثر نسخ الكتاب هكذا الله أفعله في صورة الأثبات
وهو في معنى الله لا أضله لما ذكرناه قيل هذا ثم لما ذكر حروف القسم شرع في بيان
الالتفاظ التي يعتقد بها اليمين فقال واليمين بالله أي يعتقد بهذا اللفظ بلانية
وكذا لو قال لله باللام بدل اليمين وهو المختار وعلى ما في الهداية وعن أوج أنه لو قال
لله على أن لا أكلم زيدا لا يكون يميناً لأن الصيغة صيغة نذر ويحتمل معنى اليمين ولو
قال والله لغيرها يميناً وكذا بالله لغيرها يكون يميناً كذا في البحر المحذوف نحو بسم الله
ولا الله إلا الله أو سبحان الله أفضل كذا فإنها لا تكون يميناً ما لم ينوبها اليمين على ما
في الخلاصة لكنه ذكر في المنتقى رواية ابن رستم عن محمد أن اسم الله يمين مطلقاً والمختار
هو الأول ولو قال وبسم الله بالواو ففي الخلاصة أنه يمين وقيل لا يكون يميناً وفي
فتح القدير وهو المختار وفي البحر مثل الحلف بالله والذي لا اله إلا هو ورب السموات
والأرض ورب العرش العظيم ومالك يوم الدين والاولى الذي ليس قبله شيء والاخر الذي
ليس بعده شيء انتهى والذي ظهر منه أنه لا يحتاج فيه إلى اليقظة أو اسم من أسماء المولد
بالاسم ههنا ما يكون إلا على ذات موصوفة بصفة كالرحمن والرحيم والحق استرزه
عن حق متكر وعن حق الله بالاضافة لأنها لا يكونان ذاتاً على ذات موصوفة يميناً
لأن ما يكون من أسماء الله تعالى هو الحق المعروف بالاسم بخلاف المنكر والمضاف على ما يميناً
ولا يقتصر إلى الحالف بالله وباسم من أسماء الله تعالى كونه لوقوعه على ما نرى
ولهذا قال في البرزانية لو قال الله ليفعلن كذا أو مع الواو فقال لاخر نعم إن أراد المتبني
الحلف والمحجب أيضاً فهم حالفون لأنهم يقتضون إعادة ما في السؤال وإن قصد المستبد
الاستخلاف والمحجب الحلف فالحالف هو المحجب وإن لم ينو كل منهما شيئاً فالجيب هو
الحالف وقوله الله والمستبد وقوله والله وإن قصد المستبد الاستخلاف والمحجب
أن لا يكون عليه يمين ويكون قوله نعم على معناه بل يمين فهو لما نوى ولا يمين على واحد
منها انتهى انتهى اليمين سمي به غير كالحكيم والعليم وأعلم أن الحلف بالله والرحمن والرحيم
والحق وغيرهما من أسماء الله تعالى كلها سواء كانت مما يستعمل به غير أو لا يصح منه
سواء تقارفت الناس الحلف به أو لم يتعارف ولا يحتاج فيه إلى اليقظة وظاهر الرواية
لأنه يعتقد تعظيم الله تعالى فيصيح ذكره حاملاً أو مانعاً ولأن اليمين بالله تعالى
ثبتت لقوله عليه السلام من حلف فليحلف بالله أو ليصمت متفق عليه
والحلف بأسماء الله تعالى كلها حلف بالله تعالى وما ثبت بالنقل أو بدلالة لا يرمى
فيه العرف وقال بعض مشايخنا كل اسم لا يستعمل به غير الله تعالى كالله والرحمن والرحيم
فهو يمين لا حاجة فيه إلى اليقظة وما سمي به غير الله تعالى كالحكيم والعليم والحليم
والعادر فإن أراد به الله تعالى يكون يميناً والاقلاء وفي الخلاصة والبرزانية
والشيبين الصحيح هو ظاهر الرواية لاما اختاره بعض المشايخ لأن الحلف بغير الله تعالى
حرام والظاهر من حاله أنه لا يباح الحرام فيجعل على اليمين بالله تعالى ما لم ينو خلافاً
ذلك فإن نوى خلافاً لا يكون يميناً لأنه نوى محتمل كلامه فيكون صحيحاً في هذا
استثناء المصير ما سمي به غير عما قبله انتهى انتهى على قول بعض المشايخ ثم إن النص

جعل الرحيم فما لا يستعمل به غير الله تعالى وجعله في البرزانية مما يستعمل به غير كالحكيم ولعل
الضوابط ما ذكر المصير لا يستعمل به غير إلا باضافة العبد إليه نحو عبد الرحيم
وقال في قاضيان ولو قال بالله لا أفعل كذا وسكن الهاء أو نصبها أو رفعها لا يكون
يميناً لأنه ذكر اسم الله تعالى بحرف القسم والمخالف في الأعراب لا يمنع صحة اليمين
ولو قال الله لا أفعل كذا وسكن الهاء أو نصبها أو رفعها لا يكون يميناً لانعدام
حرف القسم إلا أن يعرفها بالكسر فيكون يميناً لأن الكسر لا يقتضي سبق المقاضى وهو
حرف القسم وقيل لا يكون يميناً بدون الكسر أيضاً ولو قال بالله كسر اللام لا أفعل كذا
قالوا لا يكون يميناً لأنه لم يذكر اسم الله تعالى إلا إذا أعربها بالكسر وقصد اليمين انتهى
كذا في البحر عن الظهيرية ثم قال ويبقى أنه إذا نصب الهاء يكون يميناً كما نقول لأن
أهل اللغة لم يختلفوا في جواز كل من الوجهين ولكن النصب أكثر كذا في غاية البيان
وبه يتدفع ما في المبسوط من أن النصب من ههنا هل البصر والتخفيف من ههنا
أهل الكوفة إلا أن يكون مراده أن الخلاف في الأرجحية لا في أصل الجواز أو
بصفة عطف على بالله والمراد بالصفة ههنا ما يكون قائماً بالذات لا المشتق
ما كان متعارفاً ولا مطلقاً ولهذا قال يحلف بها عرفاً وفي الخلاصة أن اليمين
ما يكون باسم من أسماء الله تعالى أو بصفاته ثم كان متعارفاً ثم الحلف باسم يمين
على حروف القسم وهي الباء والواو والتاء انتهى فظهر منه أن الحلف بصفة لا يمين
على حروف القسم من صفاته يحلف بها عرفاً بصفة ذات أو صفة فعل كقوله الله
وجلاله وكبريائه وعظمته وقدرته هذا عند مشايخنا فإنهم قالوا من حلف
بصفة من صفات الله تعالى بصفة ذات أو صفة فعل فيظن أن تقارفت الناس الحلف
بها يكون يميناً والاقلاء لأن صفات الله تعالى في الحرمة كذات الله تعالى فإنها ليست
بجاذبة في ذاته خلافاً لما يقوله الكرامية والمعتزلية على ما تبين في محله وقال مشايخنا
العراقيون أن حلف بصفة من صفات الذات يكون يميناً إلا العلم وأن حلف بصفة
من صفات الفعل لا يكون يميناً وفرقوا بينهما بأن كل وصف جاز أن يوصف به الله تعالى
وبصرف فهو من صفات الفعل كالرضا والغضب والسخط والرحمة والراحة والنعيم
والاعطاء وكل وصف جاز أن يوصف به الله تعالى لا يصدق فهو من صفات الذات
كالقدرة والعزة والعظمة والكبرياء والجلال وغيرها الحقوا صفات الذات بكلم
ولم يلحقوا صفات الفعل به وعليه خرجوا المسائل وفي التبيين والصحيح ما اختاره
العامية من عدم الفرق بينهما بعد تحقق العرف بالحلف بها لأن صفات الله تعالى
كأهلها قديمة فلا يستقيم الفرق بينهما واليمينان مثبتة على العرف فتعارفت
بالحلف يكون يميناً بصفة ذات أو فعل وما اقلاء وأعلم أن مشايخنا الحنفية
الماتريدية ومشايخنا الأشعرية اختلفوا في صفات الأفعال أي التي تدل على التثنية
وطا أسماء مجمع اسم التوكيد ومحل بيان هذا الاختلاف علم آخر يشاهد أنه
فادرجع إليه لا بغير الله تعالى لما روي عن ابن مسعود أن أبا جلف بالله كان ذا باص
من أن أطف بغيره تعالى صادقاً ولما روي عنه وقوعاً من قوله عليه السلام من كان
حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت كالقرآن لأن الحلف به غير متعارف ولا يصدق

به الحروف والنقوش فيكون طلقا بغير الله تعالى كذا علوه وقال في فتح القدير لا يخفى
عليه ان الحلف بالقران متعارف الان فيكون يمينا كما هو قول الاثمة الثلاثة وتلك
عدم كونه يمينا بانه غير متعلق لانه مخلوق لانه حروف ونقوش وغير الخلق انما
هو الكلام النفس منع بان القران كلام الله تعالى منزلا غير مخلوق ولا يخفى ان المنزل
في الحقيقة ليس الا الحروف والمنقوشة المنعدمة وما ثبت قومه امتنع عن غيرهم
او جواز ذلك لان العوام اذا قيل منهم القران مخلوق فقد والى الكلام مطلقا وانما الحلف
بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف وانما الحلف بخان شريف او مثله الخلف حجة
راسك وحياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فيه كغيره انما قال
لقد علمت ان الله تعالى صاف على من قال بحياتي وصيانتك انه يفر ولولا ان العامة
يقولونه ولا يعلمونه لقلت ان شرك والشي لما رويناه وذكرناه وفي فتح القدير هذا
اذا قال والقران والنبى افضل كذا واما اذا حلف بان قال نأبرئ من القران والنبى
كان يمينا لان التبرئ منهما كفر فيكون في كل منهما كفارة يمينا وكذا اذا قال هو بريء
من الصلوة والصوم يكون يمينا عندنا وكذا هو بريء من الاسلام ان فعل كذا ولو فتح
كتاب فقه او كتاب حساب فيه البسطة فقال هو بريء مما فيه ان فعل فعل
لزمته الكفارة انما قال قيل سلمنا ان التبرئ من القران والنبى ومن سائر الكتب
السموية والاسلام والاحكام الشرعية كفر لكن كونه كفرا ليس يمين ولا يستلزم
الاذن ان لو قال بحياتي كذا لا فعلت كذا واعتقد ان التبرئ واجب فهو كفر وليس
يمين احيب بانه لما قال ان فعلت كذا انما برئ من النبي مثلا فقد جعل الفعل لذلك
على اكثر الحاصل بالبراه منه فاعتقد واجب الامتناع وقام على القول بجوب
لغير يجعله يمينا فكان يمينا والكعبة لما رويناه وذكرناه ولا يصفه ايمان
صفات الله تعالى لا يحلف بها عرفا كرحمته وعلمه ورضائه وغضبه وسخطه وعذابه
لعدم العرف فيها ولان الرحمة يراى بها غايتها واثرها اعنى المحبة والمطر وغيرهما
لان معناها الحقيقي اعنى رقة القلب غير مقصور في حقه تعالى والعلم يراى بالعلوم
والغضب والسخط يراى بهما العقوبة فلا يكون يمينا وقوله لعمر الله يمين لان العمر
بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح في القسم غلب حتى لم يجوز فيه الضم والبقاء
من صفات الذات فيكون لعمر الله مبتداء والخير محذوف تقديره بقاء الله تعالى
اي هو الذي قسم به وفي فتح القدير المضموم لا يستعمل في القسم ولا يلحق المنقولة لاد
في الخط بخلاف عمر والعلم فاتها الحقت به للفوق بينه وبين عمر هذا اذا دخل عليه
اللام وان لم يدخل عليه اللام نصب نصب المصادره فيقول عمر الله ما فعلت كذا
على حذف حرف القسم كما في الله لا فعلن واما قولهم عمر الله ما فعلت فمعناه
يا قارئك له بالبقاء وينبغي ان لا ينعقد يمينا لانه حلف بفعل المتخاطب هو اقرا
واعتقاده وكذا وايم الله لان معناه ايم الله حذف النون للتخفيف وهو جمع
يمين على قول اكثرين والاصل في هذه ايم للقطع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال
وبقيت فتحها ولو كانت للوصل لكانت مكسورة وعند البصريين هي كلمة بنفسها
مفردة ليس بجمع توصل بها القسم كالباء في بالله وهن ثلث الوصل كانت مكسورة

وعند البصريين هي كلمة بنفسها مفردة ليس بجمع توصل بها القسم كالباء في بالله
وهن ثلث الوصل ثم الاصل في كونها يمينا العرف وسوكتد مخروم بخداي العرف
ولانه الحال بخلاف ما لو قال سوكتد مخروم بطلاق زعم لا يكون يمينا لعدم
التعارف على ما في الخلاصة وكذا قال سوكتد مخروم بخداي قيل يمين وقيل لا يكون
يمينا لانه وعد وكذا قوله وعهد الله وميثاقه اي عندنا وعند مالك واحد ولو
برونية وقال الشافعي لا يكون يمينا برونية لان العهد والميثاق يحتمل العبادات
فلا يكون يمينا الا بالنية وقوله تعالى واوفوا بعهد الله انما هدمه ولا تنقضوا
الايمان لا يفيد ان العهد يمين لجواز كونها شئيين الامر بالبقاء بالعهد والنبى
عن نقض الايمان المؤكدة بآي معنى فرض المنقض قلنا ان اهل التفسير لما جعلوا
المراد بالايمان هي اليهود المتقدم ذكرها او ما هو في ضميتها وجب الحكم باعتبار
الشرع اياها يمينا وان لم يكن طفا بصفة الله كما حكم بان الشاهد يمين وان لم يكن
فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لهما في معنى اليمين فيصرفان اليه ولا يصرفهما
عنه الاية عديمة فالحالات ثلاثة نية اليمين ونية عزمه وعدم النية شئ من اليمين
وعزمه ففي الاول والثالث يكون يمينا وفي الثاني لا يكون يمينا لان نية عزمه يكون
صارف عنه وكذا الزمة والامانة كان يقول وذمة الله لا فعلن والميثاق
بمعنى العهد وكذا الزمة ولهذا يسمى الذم معاهدا والامانة على هذا الخلاف
بيننا وبين الشافعي ولو قال على عهد الله وامانته وميثاقه ولا نية له فهو
يمين واحد عندنا ولو حث لزمته كفارة واحدة واذا كرر مع الواو نحو والله
والرحمن والرحيم يجب عليه بكل فعل كفارة لان كل لفظ يمين بنفسه وهو
القياس ودوى الحسن عن ابي حنيفة انه يمين واحد لزمته كفارة واحدة عند
الحنف كما اذا كرر بدون الواو كذا في فتح القدير واقسم واحلف واشهد فكل
لم يقل بالله واعلم انه اذا حلف بفعل القسم او الحلف والشهادة فاما باللفظ
الماضي والمضارع وكل منهما اما موصول باسم الله تعالى او بصفة من صفاته
او لا يكون كذلك فاذا كان ماصيا موصولا باسم الله تعالى مثل اقسم بالله
او حلفت بالله او شهدت بالله لا فعلن كذا فهو يمين مطلقا بلا خلاف
وكذا لو قال عزمتم بالله على ما في فتح القدير واذا كان مضارعا موصولا
بالاسم مثل اقسم بالله او اخطف بالله او اشهد بالله او اعزم بالله فكذلك
عندنا ولو برونية وقال الشافعي لا يكون يمينا الا بالنية لا جهلان ان يريد
المستقبل وعد الا انشاء الحال قلنا ان هذه الصيغ حقيقة في الحال
مجاز في الاستقبال على المذهب المنصور ولهذا لا ينصرف اليه الا بقرينة النبي
وتحريم فوجب صرفه الى حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال على المذهب المنصور
وقد يستدل بان الفرق في هذه اللفاظ هو انشاء الحال لا الوعد وان لم يكن
موصولا باسم الله تعالى في الماضي المضارع نحو اقسمت او حلفت او عزمتم واقسم
او اخطف على ما ذكره المحقق عندنا هو يمين ايضا ولم ينو على ما اشار اليه المحقق
بطلانه وقال زفر ان نوى يكون يمينا والا فلا قال الشافعي ليس يمين نوى ولا

واستدلوا عليه بان اقسام واحلف وغيرهما يحتمل ان يكون بالله وبغيره وكذا يحتمل ان
يكون وعدا استقباليا وانشاء صائلا فلا يتعين ان يكون يمينا ولا يخفى عليك ان هذا
انما يكون وجهها لقوله ذق لا لقوله اشافق قلنا ان هذه الصيغة حقيقة في اللفظ
فينصرف اليه ولان الحلف بالله هو المعهود المشرع وبغيره مخطو فيصرف الى الحلف
بالله ولهذا قالوا لا يحتاج الى النية على ما اشعر اطلاق المصدر وقيل لا يؤمن النية
لاصحة الادعاء استقبالي واليمين بغير الله تعالى هكذا ذكر هذا الخلاف في الهداية
وغيرها ونتم من صرح ان هذه الالفاظ ولو بدو موصول باسم الله تعالى يمين نوى
او لم يغور مرادهم ان النوى اليمين او لم ينو شيئا اما اذا نوى غير الله او عدم كونه يمينا
فلا شك انه لا يكون يمينا فيما بينه وبين الله تعالى لان يكون مائلا لمن يستحق اليمين
عليه شرعا فان اليمين على نية المستحلف لا الحالف كذا في فتح القدير وقد ذكرنا في
اول الباب ان النية الى الحالف او الى المستحلف فارجع اليه ثم اعلم انه اعترض بعض
مشايخنا على قولهم ان اقسام واحلف يمين بان اليمين ما كان عاملا على فعل شيء او
تركه موجبا للبر وعند فوات البر يكون موجبا للكفارة على وجه الخلافة عن البر
وقوله اقسام واحلف لا يكون موجبا من البر شيئا بمجرد انه لم يعتقد يمينه على فعل
شيء او تركه فكيف يكون يمينا ولان الكفارة انما يكون لستر الذنوب التي وقع فيه
سبب هتك حرمة اسم الله وليس في اقسام مجرد هتك اسم الله تعالى فكيف يكون
هذه موجبا للكفارة ولانه صيغة مضارع فكيف يكون لما لا يكون للاستقبال فلو
وجب الكفارة من حيث انها لما لم تجب من حيث انها لا استقبالي ولم تكن واجبة
قبل هذا فلا تجب بالشك لا سيما في حق الكفارة فانها ملقاة بالحدود حتى انها
اذا اجتمعت قد اختلفت كالحجود ثم اجاب عنه بان قولهم اقسام واحلف الحق
بقولهم على يمين وهو موجبا لكفارة على ما صرح به في الزخيرة لان على الاحباب و
اليمين لا يوصف بالوجوب وانما الموصوف بالوجوب موجبه اعني البر وهو غير
ممكن ههنا او ظاهره اعني الكفارة وهو ممكن ههنا بان يجعل كلامه اقرارا بالكفارة
صدقا لكلامه عن الالفاظ فاذا امكن يحمل عليه وكذلك قوله اقسام اخبار عن القسم
في الحال وما منه قسم لانه عبادة عن جملة النشائية يؤكد بها جملة اخرى على ما تقدم
ولم يوجد منه شيء فيجعل اقرارا بوجوب يمين بطريق الخلافة وهو الكفارة
وان كان اقرارا بها لم يحتاج الى وجوب البر ابتداء ولا الى تصور هتك اسم الله تعالى
ولا الى جعل تلك الصيغة للاستقبال هذا ولا يخفى عليك ان جنس هذا الاقرار من
الجواب ان مجرد قولهم اقسام واحلف يمين وموجب الكفارة من غير ذكر مخلوف
عليه ولا حث وليس الامر كذلك لانه لا بد من ذكر المخلوف عليه في اليمين والا فلا
ينعقد يمينا وكرادهم بقولهم اقسام واحلف واشهد يمين ان هذه الالفاظ يعلم
ان يكون يمينا فان ذكر القسم عليه ينعقد اليمين وجب الكفارة عند الحث وال
فلا كذا في البحر ثم قال تايد له وقد ذكر محمد في الاصل هذه الالفاظ كلها ثم قال
اي محمد فانه الالفاظ ايمان فاذا حلفت شيئا منها ليعلم ان كذا وحث وجب عليه
الكفارة انتهى وقال في فتح القدير تشييعا على ما ذكرناه من بعض المشايخ ان اليمين

لا يكون الا بذكر القسم عليه وما ذكر في الزخيرة وغيرها من قوله على يمين موجب للكفارة
بدون ذكر مخلوف عليه معناه اذا وجد ذكر القسم عليه ونقضت اليمين يجب الكفارة
ولا شك في ذلك وانما ترك في ذلك العلم به ثم قال ان قول محمد في الاصل واحلف
شيء من هذه الالفاظ ليعلم ان كذا حث وجب الكفارة صريح في اشتراط الحث
في وجوب الكفارة ثم قال رد على الجواب المذكور ان من الظاهر ان مجرد الاقرار بوجوب
الكفارة لا يوجب الكفارة الا ان كان في القضاء لانه يؤخذ باقراره وليس كذلك
في ان يقول اقسم عند القاضي بل لو اقر به كان سبيله ان يفديه بقوله ان كنت صادقا
فعليك الكفارة وانما الكلام في الحث واليمين وهو الاشارة واليمين على قوله على
يمين اذا لم يرد عليه شيء على وجه الاشارة لا الاخبار بوجوب الكفارة بناء على انه
الترام الكفارة بهذه العبارة ابتداء كما في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فان مثله
من صيغة النذر فلا يثبت به الا التزام ابتداء انتهى وكذا على نذر او يمين او عهد وان
لم يصف الى الله وهذا ليس على اطلاقه لانه انما يكون يمينا اذا ذكر المخلوف عليه بان قال
على نذر لافعلن كذا او لافعلن كذا او على نذر بالله لافعلن كذا ولا افضل كذا حتى اذا
لم يصف بما حلف عليه لزمته كفارة يمين وهذا اذا لم ينو بهذا النذر المطلق شيئا
من القرب كج اوصوم فان نوى بقوله على نذر ان فعلت كذا قرينة مقصودة تصح النذر
بها ففعل لزمته تلك القرينة قال لما كان وان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج او
عمرة فعليه ما نوى وان لم يكن له نية فعليه كفارة يمين وقوله عليه السلام نذر
نذر لا يمينه كفارة كفارة يمين وان كان يوجب فيه الكفارة مطلقا الا انه
لما نوى بالمطلق في اللفظ قرينة معينة كانت كالمستلزمات لانها مستلزمات بالكلام المعنى
فينصرف هذا الحديث الى ما لا نية معه من لفظ النذر وانما اذا قال على نذر او على
نذر بالله ولم يرد على ذلك فلم يكن يمينا لان اليمين انما يتحقق بذكر القسم عليه فالحكم
ان تترام الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة هذا
في لفظ النذر بدون تسمية المندور وانما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول الله
على صلوة ركعتين او صوم يوم مطلق عن الشرط او معلقا به بخلافه فلا نفي
صوم يوم او ذكر لفظ النذر مستمعي معه المندور ومثل الله على نذر صوم يوم معلقا
او منجزا فسياق بيانه عن قريب فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر وجوب
قوله على يمين سبق انفا والعهد بمعناه وكذا قوله ان فعل كذا فهو كذا فانه يمين
او نذر في اوبرئ من الله يمين لانه لما جعل الشرط المذكور على الكفر ومعنونه
حرمة الكفر فقد اعتقد الشرط واجب الامتناع فكانه قال حرمت على نفسي فعل كذا
كذلك الدار مثله ولو قال دخول الدار على حرام كان يمينا فكان تعليق الكفر بخي
على فعل مباح يمينا فان قيل فهل يمكن القول بوجوب امتناعه حتى يعتبر اعتقاده
ذلك قلت قد امكن وجوبه لغيره بجعله يمينا فيعتبر اعتقاده ذلك ولا يصير كافرا
بالحث فيها سواء علمه بما صار ومستقبل ان كان يعلم انه يمين وان كان يمين
انه يكفر اي بالحلف في الغفوس او بيمين الشرط في المستقبل يصير به اي بالحلف او
بالمباشرة كما في اعلى الصحيح على ما في الهداية والنهاية واليمين لانه لما اقيم عليه

وعنده ان يكفر فقد رضى بالكفر والرضا بالكفر كفو وفي تبين انه ان كان جاهلا بانه
يمين وبان الحالف يصير به كافرا او لا يصير ايضا كافرا وذلك لان الجهل في الامر
الديني ليس بعذر وقال محمد بن مقاتل انه ان قال ذلك شيء قد فعله في الماضي
فان كان صادقا فلا شيء عليه اصلا وكذا اذا كان يعلم انه صادق عنده وان كان
يعلم انه كاذب بكفر لانه علق الكفر بما هو موجود والتعلق بالموجود تجيز فصار كما
قال هو كما قد عمن اليه وسفاهه لا يكفر اعتبارا بالمستقبل وعن محمد بن ابي ابي
يهودى ان فعل كذا هو نصر فان فعل كذا اخفها يمينان وان قال هو يهودى هو نصران
ان فعل كذا فهو يمين واحدة لان في الاول كل واحد من اللفظين كلام تام بذكر الشرط
والجزاء وفي الثاني كلام واحد من ذكر الشرط مرة واحدة وفي لسان الحكم بن فتاوى
الولول الحى قال ان فعلت كذا فانابى من الله او من هذه القبلة او من صوم رمضان او
من الصلوة فهذا كله يمين لان البراءة من هذه الاشياء كفر ولو قال ان فعلت كذا
فانابى من الله لادبعة ففعل عليه كفارة واحدة ولو قال انابى من التوراة
وبرى من الانجيل وبرى من الزبور وبرى من القرآن فعليه اربع كفارات لانها
اربعة ايمان ولو قال انابى من الله ورسوله فعليه كفارة واحدة ان بحث لانها
يمين واحدة ولو قال انابى من الله وبرى من رسوله فعليه كفارتان ولو قال انابى
تعالى في المصحف او من كل اية في المصحف فعليه كفارة واحدة لانه يمين واحد وقوله
ان فعله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته او هو زان او سارق او شارب خمر
او اكل دبر او ليس يمين لعدم التعارف فيها كلها ولان الثلاثة الاول دعاء على نفسه
ولا يتعلق ذلك بالشرط والباقية يحتمل النسخ والتبديل لان العقل المقصود بالزنا
والعنق بالسرقه يحتمل ان يكون صلا على وجه التكاح او ملكا ليمين والجزا والربا
يحتمل النسخ في الحقيقة وان لم يرد فيها النسخ فاذا احتمل ذلك لم تكن حرمه هذه الاشياء
في معنى حرمه اسم الله لانها لا يحتمل السقوط اصلا فلا يكون يمينيا وكذا قوله حقا
او وحقا لانه ان التكرار يادبه التحقيق فكانه قال فعل كذا تحقيقا لا محالة واللفظ
يراد به طاعة الله تعالى ما ورد فيها روى عن النبي عليه السلام مرفوعا فيكون الحلف
بها حلفا بغير الله تعالى فلا يكون يمينيا بخلاف الحق معرفا بالام على ما سبق وحرمه الله
مثل حق الله على ما في البرازانى خلافا لابي يوسف في المضاف في احد الروايتين عنه
ولقد ان الحق من صفات الله تعالى فكانه قال والله الحق والحلف بهذا اللفظ متعاضدا
فوجب كونه يمينيا وهو قول مالك واحمد والشافعي والجزا بغيره ما ذكرناه من انه
يمين بغير الله تعالى فلا يعتبر ولو قال وجه الله لا يكون يمينيا خلافا لابي يوسف
ولو قال امانة الله يكون يمينيا في رواية عن محمد خلافا لابي يوسف ايضا على ما في
الزيلي وفي البرازانى لو قال حقا لا يكون يمينيا وقبل ان يكون يمينيا انتهى وكذا
قوله سوكت خرم بخداى باطلاق ذلك ان لا يكون يمينيا لعدم التعارف فيه
ومن حرم ملكه بان قال على حرام او نوى بهذا او جازى فلا تة على حرام او
حرمت على نفسه في هذا او طعامى هذا لا يجر لانه قلب المشرع ولا قدرة له
على ذلك والمرد الحرم لنفسه والا لا يصح قوله وان استباحه امر فعل شيئا

علا حرم

ثم حرمه على نفسه قليلا وكثيرا على ما صرح به في الهداية فعلى هذا لا حاجة الى حلف
قوله او شيئا منه للاستغناء منه بالتفسير المذكور عليه الكفاية اى كفاية يمين
لان اللفظ يبنى عن اثبات الحرمة ولا يجوز ان يكون حرمه ليعينها لانه قلب المشرع
فتكون حرمه لغيرها باثبات موجب اليقين وهو البراءة والبراءة فلو قدرة
ان بحث وفيه اعمال اللفظ ما امكن وهو واجب عنه الامكان فيصار اليه
وقال اشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا يتعقد به اليمين
فبلغوا لا في النساء والجوارى لانه ورد الشرع في الجوارى والنساء في غيرها
فيقتصر على مورد ولا يتجاوز غيره وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك
الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فبين سببانه وقعت انه عليه الصلوة والسنة
حرم شيئا مما هو طوله لانه فرض له تحلته فغير عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فلم
انه سببانه وقعت جعل تحريم ما احل الله له يمينيا يجب فيها الكفاية وهي نزلت في تحريم
ما رية قلنا انه كما ورد انها نزلت في تحريم ما رية ورد ايضا انها نزلت في تحريم
العسل على ما في الصحيحين عن عائشة انه عليه السلام شرب عند زينب عسلا
فيوم على نفسه فنزلت فلا تكون حجة لغيره ولو سلم انها نزلت في تحريم ما رية كفى
العبرة عندنا لعموم اللفظ لخصوص المورد وقوله ما احل الله لك عام لكل
ثم اعلم ان تقييد الحرمة بملكه في قوله ومن حرم ملكه ليس على ما ينبغي ولو قال
ومن حرم شيئا كان اولى ليشمل الاعيان والافعال وملكه وملك غيره وما كان
صلا وما كان حراما فيدخل فيه مثل كلام زيد على حرام وكلامك على حرام ومثل
دخول هذا المنزل على حرام ونحوه ويدخل ايضا نحو هذا الطعام على حرام لا يملكه لان
ما لا يملكه وان حرم عليه التقرب فيه لكنه يصير به حالفا حتى لو اكله حلا ولا اوجرا
لزمته كفارة لان حرمة لا تمنع تحريمه حلفا الا بربى الى قوله فمما هو حرم الحر
على نفسه فقال الحر على حرام ان المختار للفتوى انه ان اراد به التحريم يمينيا كاشاء يجب
الكفارة اذا شربها كان حلف لا شرب الخمر وان اراد الاضار او لم يرد شيئا لا يجب
الكفارة لانه امكن تصحيحه اخبارا ولو قال المختار على حرام ففي فتح القدير انه ليس
بيمين الا ان يقول ان اكلته وقيل هو على قياس الخمر وهو الوجه واعلم ان الظاهر من
تحريم هذه الاعيان انصراف اليقين الى الفعل المقصود منها كما في تحريم الشرع لها
في نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر والخنزير ان ينصرفا الى التكاح والشراب والاكل
ولذا اقال في الخلاصة والبرازانى لو قال هذا الثوب على حرام فلبس حث الا ان يؤخذ
غيره ولو قال ان اكلت هذا الطعام فهو على حرام فاكله لا يثبت وكذا لو قال ان هو
ان اكلت عند كرم طعاما فهو حرام لا يثبت بالاكل وفي المشتق اذا قال اخبر كل طعام
اكله في منزلك فهو على حرام ففي القياس لا يثبت اذا اكله هكذا روى ابن سبابة
عن ابي يوسف وفي الاستحسان يثبت وانما سبب يربى وبهذا ان اكله حرام
انتهى وعلى هذا فيجب في التي قبلها وهو قوله ان اكلت هذا الطعام فهو على حرام
ان يثبت اذا اكله في الاستحسان وكذا اما في الخلاصة عن الجبل ان اكلت طعاما
عندك ابدا فهو حرام فاكله لم يثبت يميني ان يكون جواب القياس في الاستحسان

وأما قلنا لا بد من تسمية المذور لانه لو لم يسم المذور وفعل ان فعلت كذا فعلت
تقر فيه تفصيل ان نوع قربته من القرب التي يصح النذر بها كالحج والعمرة فليكن
لانه يحتمل لفظه وان لم يكن له نية بقربته من القرب فعليه كفارة اليمين بخلافه
اذا سمي المذور وفعله يكون نذرا قطعيا او معلقا بشرط يريه ولا بد من تسمية المذور
ايضا كما ذكرناه كان ضم غايته على كذا او ان شق الله مريضه هذا فله على كذا
ووجد الشرط الذي يريه لزومه الوفاء بالنذر المستحق في الصورتين ولا ينعكس كفارة
اليمين وكذا في المعلق بشرط لا يريه في ظاهر الرواية وبما في القاضي الامام على التسليم
والمراد بلزوم الوفاء لزومه من حيث انه لا يكل وصف التزمه به او عين حتى لو
ان يتصدق بهذا الدرهم فتصدق بغيره عن نذره او نذر التصديق في هذا اليوم
فتصدق في غدا او نذر ان يتصدق على هذا الفقير فتصدق على غيره عن نذره اجراه
في كل ذلك او قال الله على ان ادفع جزوا واتصدق لوجه فذبح مكان سبع شياء
جاز على ما صح به في الخلاصة او نذر لفقراء مكة او مدينة وصرفها الى فقراء غيرها
جاز لان المقصود القرب الى الله ولا مدخل لخصوص المكان خلافا لما زعمه انه ان
يغير ما نذر وتما ان نذر ما التزمه باعتباره ما هو قربة لا باعتبار ان آخر لا يخلها
في صيرورة قربة وقد اتى بالقربة الملتزمة كذا في فتح القدير وكذا اذا نذر ركعتين في
المسجد الحرام فاذاها في اقل شرفا منه او فيها لا شرف له اجراه خلافا لما زعمه انه
نذر بزيادة قربة فلزومه قلنا عرف من الشرع ان التزمه ما هو قربة موجب ولم
من الشرع اعتبار تخصيص العبد بالعبادة بمكان بل انما عرف ذلك الله تعالى فلا
يتعدى لزوم اصل القربة بالتزامه الى لزوم تخصيصه بمكان فكان ملغى وبقي لا نذر
بما هو قربة وانما قلنا لا دخل لها في صيرورة قربة لانه ما له دخل في صيرورة قربة
معتبر في التزامه حتى لو نذر ركعتين بلا وضوء يصح نذره عند ابو يوسف وعليه
الوفاء بالوضوء لانه حين نذر ركعتين لزمناه بوضوء لان التزام المشروط التزام
الشرط ففعله بعد ذلك بغير وضوء لغو ونظيره ما اذا نذر بها بلا قراءة لزمه
ركعتان بقراءة او نذر ان يصلي ركعة واحدة لزمه ركعتان او نذر ثلثا لزمه
اربع وقال محمد لا يصح النذر بالصلوة بلا وضوء لانه من باب نذر المحصة
قلنا ممنوع انما يكون معصية ان لو التزمناه كذلك وليس كذلك بل التزمناه مع الضيق
كما ترى فان قيل ما الفرق لمحمد بين نذر الصلوة بلا وضوء ونذرها بلا قراءة
حيث البطل الاول واجبا لثاني اجيب بان الصلوة بلا طهارة ليست بعبادة
والصلوة بلا قراءة قد يكون عبادة كصلوة الاثم ثم المراد بالوفاء هو الوفاء
بما لزمه من المعنى لا الوفاء بالمعنى مطلقا حتى لو قال ان فعلت كذا فالف درهم
صدقة ففعله وهو لا يملك الامانة لا يلزمه الامانة لانه فيما لم يملك لم يوجد في الملك
ولا مضافا الى سببه فلا يصح فيه كقوله ما لي في المساكين صدقة ولا مال له
فانه لا يصح فكذا هذا كذا في البحر ومن هذا قال في الخلاصة والمحيط لوان لم
بالنذر اكثر مما يملكه لزمه ما يملكه فقط وهو المختار ثم اعلم ان مجرد التعليق
بشرط يريه لا يكون نذرا وان وجد الشرط بل لا بد من ذكر لفظه الله او التصديق

وأما قول المصنف كذا مكر على حرمانهم منهم حث ولو قال والله اكلمهم لا يحث
حتى اكلمهم وفي مجموع النوازل وكذا الوفاء كذا فلا وفاء على حرام فكلم امرها
حث وكذا اكلام اهل بغداد وكذا الوفاء كذا الوفاء كذا الوفاء كذا الوفاء كذا
كذا في الخلاصة وقال في قاضيان قال مشايخنا الصحيح انه لا يكون حائلا لان قوله
هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل هذا الرغيف ولو قال هكذا لا يحث
باكل البعض فكذا هذا الرغيف على حرام وقوله كل جلال على حرام يحمل على الطعام
والشراب الا ان ينوي غيره ذلك والقياس ان يعام الاضغان كلها ويحث كما فرغ
منه لانه باشره مباحا وهو بنفسه وفتح العيين وتحريرا الجفنين وهو قول
زفر بناء على انعقاده على العموم ووجه الاستحسان ان المقصود وهو التبر لا يحصل
مع اعتبار العموم لعدم امكان ان لا يتنفس وان لا يتحرك العينان واللفظان ولا ظاهر
انه ليس الغرض منه الحث فلا بد ان يصرفه من العموم لصنوع سقوط اعتبار العموم
فاذا وجب صرفه منه ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فان هذا اللفظ يستعمل
فيما يتناول عادة وهو الطعام والشراب فلا يتناول المرأة ايضا لعدم العرف
فيها الا بالنية فاذا تناولها صح دخولها فيه لا تصال النية بلفظ صالح لها بخلاف
نحو اسقني اذا اراد به الطلاق حيث لا يصح عدم الصلاحية ثم اذا تناولها كان
ايلاء لان الحلف على قربانها ايلاء ومع هذا لا ينصرف عن الطعام والشراب فايها
فصل بحيث اذا كان ايلاء فهو ايلاء مؤبد فان تركها اربعة اشهر بانها الى اخر
ما من احكام الايلاء المؤبد وهذا كله جواب ظاهر الرواية وقال مشايخ بلح
كاتب بكر الاسكاف واتي بكونه كى حيد واتي بغير يقع به الطلاق بمنزلة ابلانية
لغلبة الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبما اخذ ابو الميث وعلمه الفتوى
على ما في الهداية وهكذا قال المحقق والفتوى على انه تطلق امراته بلانية لما ذكرناه
من غلبة الاستعمال فيه ولكنه قال الامام البرزوي ولم يتضح لعرف الناس في هذا لان
من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستقيضا في ذلك لما
استعمل الا ذو الحليلة فالصحيح ان يقيده الجواب في هذا ويقول ان نوى الطلاق يكون
طلاقا وانما من غير لالة فالاحتمال ان يعقل الانسان فيه ولا يخالف المتقدمين
ومثله طلال بروي حرام للعرف فيه ايضا وقوله هرجه بدست لاستكبرم بروي
حرام قيل بشرط في هذا اللفظ النية والاطهر انها لا تشترط للعرف فيه في الطلاق
ومن نذر نذرا مطلقا اي غير معلق بشرط لا المطلق عن تسمية المذور اذ لا بد
من التسمية به كان يقول الله على صوم شهر او حجة او صدقة او صلوة ركعتين
ونحو مما هو طاعة مقصودة لنفسها ومن جنسها واجب فعليه الوفاء به وهذا شرط
للزوم النذر فخرج بالاول نذر المعصية سواء كانت المعصية حرما لعينها مثل
الله على ان اقتل فلانا فانه يمنع انعقاد النذر او حرما لغيرها كتنذر صوم
يوم العيد فانه نذر ولا يلزمه الوفاء به بل يفطر ويصوم في يوم آخر ومع هذا
لو صاحبه يوم العيد خرج عن العهود وخرج بالشرط الثاني النذر بالوضوء بكل
صلوة وخرج بالشرط الثالث النذر بعبادة المريض وقد ذكرناه في آخر كتابنا

وانما قلنا

لما قال في الخلاصة والبرازية وفتح القدير والبحر ان لو قال ان برئت من معنى هذا اذبح
شاة او على شاة اذبحها فبرأ لا يلزمه شيء ولو قال على شاة اذبحها واقصد
بلحمها لزمه وقال في قاضيان لو قال ان برئت من معنى هذا اذبح شاة فبرأ لا يلزم
شيء الا ان يقول ان برأت فلكه على ان اذبح شاة فظهر منه انه لا يكون نذرا
بحمد التعليق بشرط يريه ما لم يذكر لفظة الله او ما يدل على القرية مثل لفظة الصدق
وهذا لما عرفت ان من شرط النذر ان يكون المنذور قربة مقصودة والذبح ليس بقربة
ولو علقه بشرط لا يريه كان ذبيحة وان دخلت لدار ضلعت صوم شهر خير بين الوفاء
بالمسئور والتكفير كفارة يمين هو الصحيح اي التفصيل بين شرط يريه وبين شرط لا يريه
هو الصحيح على ما في الهداية والاصل ههنا ان اذبح او لا ان من نذر مطلقا او مطلقا
بشرط يريه كونه او لم يرد كونه وسمى المنذور فعليه الوفاء بما سمي لكن في المطلق في الحال
وفي المقيّد عند وجود الشرط ولا ينفعه كفارة اليمين لقوله عليه الصلوة والسلام
من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمي حيث اطلق ولم يفصل بين المطلق والمقيّد ولان
المعلق بالشرط كاليمين عتق ولو نجز النذر عند وجود الشرط لم يكن كفارة فكذا
هذا ثم رجع عن هذا الى القول بالتمييز بين كفارة اليمين وبين الوفاء بالنذر المسمى
في المعلق بالشرط حيث قال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجّة او صوم شهر اجزاه عن ذلك
كفارة يمين ويخرج عن العهد بالوفاء بما سمي ايضا روى عن عبد العزيز بن خالد عن
الوليد بن ابان انه رجع اليه قبل موته بسبعة ايام وهو قول محمد وبه كان يفتي اسمعيل
الزاهد والاصل فيه ما روى في السنن مرفوعا ان النبي عليه السلام قال كفارة
النذر كفارة اليمين وقال مشايخنا هذا اذا كان شرطا لا يريد كونه دفعا للعارف
لمدعيته فحملوا الحديث الاول على النذر المرسل وعلى المقيّد بشرط يريد كونه والحدوث
الثاني على النذر المقيّد بشرط لا يريد كونه جمعا بين الدليلين فاختره الحق والفتنة
في ذلك ان في الشرط الذي لا يريد كونه كلامه يشتمل على معنى النذر واليمين جميعا
اما النذر فظاهرا واما اليمين فلا تارة قصد به المنع عن ايجاد الشرط فيتميم ويميل
الى اتمام الجهتين شاء بخلاف ما اذا كان شرطا يريه لانعدام معنى اليمين في كذا
قالوا وفيه بحث لانهم ان ارادوا احصاء الصحة في هذا المعنى القول المرجوع اليه من
حيث الرواية فليس يصحح لانه ليس على ظاهر الرواية بل على رواية السواد لان على
ظاهر الرواية يلزمه الوفاء بالنذر المسمى وان ارادوا احصاء الصحة من حيث الدلالة
لرفع التعارض فالدفع ممكن من حيث حمل احدهما على المرسل والاخر على المعلق
من غير تفرقة بين ما يريه وما لا يريه من شرط الملهم الا ان يحتاج الى الثاني
ويقال ارادوا احصاء الصحة من حيث الدلالة لكن لا يدفع التعارض فقط بل له والمعنى
الفقهي الذي هو وجود معنى اليمين وعدمه واعلم ان لفظة النذر واليمين لا نذر
الا ان ينويه كما في البرازية ان فعلت كذا فلي نذر فهو يمين عند عدم النية وفي
قاضيان لو قال عليه نذر الله او عليه نذر ان لا افعل كذا يكون يميناً وفي
النذر ان نذر بان قال الله على ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يفي
به ولو لم ينف يا ثم ولكن لا يجبر القامى انتهى ومن وصل بجلفه اي بحيث لا يبعد

450
في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتفقد او سعال ان شاء الله فلا حث عليه
لما رواه ابن مسعود وابن عباس مرفوعا من طلق على يمين وقال ان شاء الله فلا حث
عليه وقوله على يمين اي على محكوف عليه **باب اليمين في الدخول والخروج**
والايتان والسكنى وغيره لك لما كان انعقاد اليمين على فعل شيء او تركه لم يكن بد من
ذكر انواع الافعال التي ترد فيها اليمين ولا سبيل الى احصائها لكثرةها فذكر القدر الذي
ذكره اصحاب في كتبهم في الباب خمسة على ما ترى واعلم ان الايمان مبنيّة على العرف
الذي وقع به الخطاب عندنا لا على الحقيقة العنصرية مجردة عن كونها عرفا كما هو عند
الشافعي ولا على الاستعمال القرآني كما هو عند مالك ولا على النية مطلقا كما هو عند
احمد ومالك لان المتكلم انما يتكلم بالفاظ يقع بها الخطاب ويراد بها معانيها التي
وصفت لها في العرف سواء كان العرف لغويا او عرفيا وعلى هذا يمتنع القروع الآية
فلو طلق لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة بكسر الباء معبد الشاري
او الكنيسة معبد اليهود لا يحنث لما ذكرناه من ان الايمان مبنيّة على العرف وبيت
في العرف ما اعتد للبيوتة وهذا البقاع ما اعتدت لها بل للعبادة فسقط ما قيل
ان الله فتح سمي الكعبة وبيت العنكبوت في القرآن بيتا فيجب ان يحنث بها لانها
ليست مبنيّة على الاستعمال القرآني عندنا بل على العرف واعتبر في كونهما في النفي
والظهورية انه اذا طلق لا يهدم بيتا فهدم بيت العنكبوت حث واجاب عنه
بعض المشايخ بالرجوع الى الخطا عمدا بالعرف على اطلاقه واجاب بعضهم بان حمل الكلام
على العرف مقتد بما اذا لم يمكن العمل بحقيقته واما اذا امكن العمل بحقيقته فيعمل
بحقيقته والحمل عليها ممكن فيما ذكر ورده في فتح القدير وقال لا يخفى ان هذا يصيب
المعتبر للحقيقة العنصرية لا ما ليس له وضع لغوي من الفاظ بل احدهم اهل العرف
وان ماله وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من اهل العرف
وهذا يهدم قاعه حل اعيان على العرف فانه لم يصير المعتبر اللفظ الا ما اعتد
وهذا بعيدا لانك انما لا يتكلم الا بالعرف الذي وقع به الخطاب ولا تكلم
عرف اللفظ ان كان من اهل اللغة او غيرها ان كان من غيرهما نعم ما وقع استعماله
مشتركا بين اهل اللغة واهل العرف فعتبر اللفظ على انهما العرف واما المسألة المذكورة
في الزخيرة والظهورية فالوجه فيه انه ان كان نواه في عموم بيتا حث وان لم يخط
وجبان لا يحنث لانصراف الكلام الى المقارن عند اطلاقه لا يظن وتظهر ان
مرادنا بانصراف الكلام الى العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجبا لكلام ما يكون
معنى عرفيا له وان كان له نية شيء واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره انتهى
قوله واللفظ يحتمله احراز نعم لا يحتمله اللفظ فانه لو نوى ما لا يحتمله اللفظ
لا ينعقد اليمين باعتباره وما لا ينعقد باعتباره الغرض في البراءة ان كان في اليمين
ملفوظ يبيح تعيين احد محتمليه بالغرض واما الزيادة على الملفوظ فلا يجوز
بالغرض فلو طلق لا ابيعه بعشرة فباعه بتسعة لا يحنث وان كان غرضه المنع
عن التفتت لان التفتت عن العشرة ليس من كوار في لفظه ولا يحتمله لفظه وفي
الخلاصة ولو طلق لا ابيع فقال يبيع حران بيعت هذا منك بعشرة فباعه بعشرة

٤٥١

دراهم ودينارا وباصد عشر درهما بحيث ولو باعه بتسعة بحيث استحسننا انتهى
 وفي الحادي والخميس والمعتبر في الايمان الالتقاط دون الاعتراض فراد صاحب البيت
 بقوله فباعه بتسعة لا بحيث جواب القياس وكذا مراد المصير وكذا الودع ههنا
 هو كسر الدال المدخل الى الدار اي ما بين الباب والدار على ما في الصحاح والمراد ههنا هو
 دهليز البيت وبيان دهليز الدار شيئا من بعد قيل اذا كان الدهليز بحيث لو انق
 الباب يكون داخلا وهو مسقف بحيث لانه بيات فيه عادة وقيل اذا كان الدهليز
 كبيرا بحيث بيات فيه بحيث بدخوله لان مثله يعتاد بيوتة للضيوف في بعض القرى
 وفي المصير بيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات وظلة باب الدار ان كان لو انق
 الباب يبقى خارجا قال في المغرب قول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها السقف التي فوق
 الباب وذكر صاحب الحضرة الظلة هي التي اصدر طرفي جدرانها على هذه الدار وطرفها
 الاخر على صائط الجدار المقابل انتهى وفي الهداية الظلة يكون على البسكة وقال في الهداية
 اراد بها السباط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء وانما لم يسمه فيها
 مطلقا لانه لا يطلق عليها اسم البيت لعدم البيوتة فيها ولو كان فوقها بناء او
 ان مفتح الى الطريق لا بحيث ايضا اذا كان عقد بيته على بيت شخص بعينه لانه
 ليس من جملة بيته واذا لم يبق خارجا صحت لانها بيات فيها كالودع لصفة
 وقيل لا بحيث في الصفة ايضا فكل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في معنى الصفة
 فقيل الصفة ذات حوائط اربعة تبنى للبيوتة فيها في الصيف وهكذا اصناف اهل
 الكوفة ولهذا لم يحد في الجامع الصغير ان يثبت بدخول الصفة وقيل الصفة هي
 التي ذات حوائط ثلاثة ولا تبنى على هيئة البيت ولا يكون للبيوتة فلا يثبت فيها
 والصحيح ان يثبت مطلقا سواء كانت ذات حوائط اربعة او ثلاثة على ما في الهداية
 وعلمه في النهاية والنهاية بان البيت اسم لمبنى مسقف مدخله من جانب واحد
 تبنى للبيوتة فيه وهذا المعنى موجود في الصفة ايضا الا ان مدخلها اوسع من مدخل
 البيوت المعروفة فكان اسم البيت متنا ولانها في حيث بسكنها الا ان يوي
 غيرها من البيوت فيكون بينه وبين الله تعالى لانه فضل العلم بنية كذا قالوا وقب
 في فتح القدير ان السقف ليس شرطا في سمي البيت في حيث وان لم يكن الدهليز مسقفا
 وفي لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لا يثبت ولو قال هذا الدار فدخل خربة صح او
 بعد ما بنيت دارا اخرى حيث لان الدار اسم للمعدة عند العرب والجمع يقال دار
 عامرة ودار غامرة وقد شهدت بذلك كلام البلغاء وانما البناء وصف فيها الا
 ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر للتعرف والمخوف عليه لا بد وان
 يكون معلوما فان كان مشارا اليه كما في الصورة الثانية كان معلوما فلا حاجة
 الى وصف معرف بخلاف المتكررا في الاولى فانه لا يعرف له سوى الوصف فيكون
 معتبرا فان قيل لو كان الوصف معتبرا فيه لما وقع الدار المستراة للموكل فيها اذا
 وكل رجلا بشراء دار فاشترى دارا خربة لغوات الوصف اجيب بان الدار
 في الوكالة تعرف بوجه اخر لان التوكيل بشرائها انما يصح عند بيان الثمن والمحل
 وليست في البين كذلك فلا يلزم من صحة انعقاد الوكالة صحة انعقاد البيع

لا وصف

بلا وصف فيكون معتبرا فيها فان قيل فلا يخلو اما ان يكون داخلا في المسمى او لا
 فعلى الاول يجب ان يختلف الحال بالقبية والمصنوع في الدخول كالعدة وعلى الثاني يجب
 ان لا يختلف الحال ايضا في عدم الدخول اجيب بانه غير داخل في المسمى وقيل يجب
 ان لا يختلف الحال اه قلنا ممنوع لان التكرار يحتاج الى التعريف بخلاف المعرفة بهما
 يختلف الحال في عرف الشارع حلف لا يدخل دار فلان فخرج الدار عن ملك فلان بالبيع
 ونحوه ثم دخل الحالف تلك الدار فهل يثبت ام لا يثبت فسياق بيانه في اخر الباب
 الذي يوليهما الباب وكذا لو وقف على سطحها اي لو طف لا يدخل هذه الدار
 من خارجها الى سطحها حيث لان السطح من الدار لانها عبارة عما احاط به
 الدائر علوا وسفلا ولهذا ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد
 ولا يجوز للجيب والمخاض الوقوف عليه وقيل لا يثبت به في عرفنا قال في التوازي
 ان كان الحالف من بلاد النعم لا يثبت ما لم يدخل الدار لان الناس لا يفرقون ذلك
 دخولا في الدار وهو المختار على ما في البيتين ولو دخل طاقا بها اي باب الدار
 القبة او ما عطف من الابنية على ما في القاموس ودهليزها ان كان كل من الطاق
 والدهليز بحيث لو انق باب الدار ينجى كل منهما خارجا عن الدار لا يثبت لان باب
 لاهراز الدار وما فيها فم يكن الخارج من الدار والفرق بين دهليز البيت ودهليز
 الدار ان كونه مسقفا شرط في دهليز البيت وليس بشرط في دهليز الدار لان اسم
 الدار يتناول به دون البناء بخلاف البيت كذا في التبيين واذا لم يبق خارجا
 حيث لان ما كان داخلا في الدار يكون من جملة دارها ولو جعلت الدار بعد طرفة لا يدخل
 هذه الدار مسجد او حماما او بيتا بعد ما خرجت فزطها لا يثبت لانه
 اسم آخر عليه وهو هذه الاسماء ومن ضرر حديث اسم اخر والاسم الاول واليمين
 فقد انعقدت لمعنى الاسم الاول وهو الدار بخلاف ما لو جعلت ذلك الدار دار اخرى
 بعد ما خرجت ودخل بها حيث ليها الاسم والمسمى معا وكذا اي لا يثبت لو دخل بعد
 الهدام الحمام واشباهه من الخان والمسجد يعني لو طف لا يدخل هذه الدار فخرجت
 وبيت مسجد او حماما او بيتا فانهدم المسجد والحمام والبيتان فدخل بها لا يثبت
 لان بناء الهدام لم يعد اسم الدار لبقاء اسم الحمام والمسجد بعد وانما بناء الاسم
 بيتا دارا لكنه بصفة جديدة فكان غير المخلوق عليه على ما في التبيين وفي لا يدخل
 هذا البيت فدخله بعد ما تهدم وصار محروا او بعد ما بنى بيتا اخر لا يثبت لان
 اسم البيت عنها وانما صار بيتا بسبب طارئة فلا يكون داخلا في المخلوق عليه
 لان اختلاف السبب يوجب اختلاف العين بخلاف ما لو سقط السقف وبقي
 الجدران فانه يثبت بدخوله لبقاء اسم البيت فيه لقوله تعالى فلك بيوتهم خاوية
 في بيوت تهدمة السقوف ولان العرف يجازيه ايضا لانه قد يات فيه
 وفي لا يدخل هذه الدار وهو فيها لا يثبت بالملك فيها ايا ما لم يخرج ثم يدخل
 والقياس ان لا يثبت لان الدوام له حكم الاستاء حتى صحت ارادة بالدخول كالمو
 طف لا يدخل هذه الدار ونوى الملك والدوام صح حتى لو دخل ابتداء لا يثبت
 فيما بينه وبين الله تعالى قلنا سلمنا ذلك لكنه فيما له دوام والدخول ليس له

دوام لانه عبارة عن انتقال الجسم من خارج الى داخل وليس له دوام وكونه متتابع
ان يراد باللفظ مجازا لا يقتضي الحث به لان اليقين لا يتوقف على المعنى المجازي
بل الحقيقي قلنا سلمنا ذلك فان قيل ان الانتقال من اثنى الى اثنى قد يتعد من مبدأ الى
منتهى فله دوام قلنا ذلك لا متناه من حيث لا وجود له في الخارج وانما المراد في الشرع
هو الموجود في الخارج والموجود في الخارج هو لا انتقال بمعنى الحركة النسبية وهي
كيفية يكون الجسم بها متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر واحد لا دوام له
وقال ليس هذا التوب وهو لا يسه او لا يركب هذه الدابة وهو انكها اولايكن
هذه الدار وهو انكها ان احد اى شرع في النزول والنزول والنقلة من غير لبث
لا يحث وقال في حث لوجود الشرط وان قل ولنا ان اليقين لا يتوقف على شرط فيستثنى
منه زمان تحقق البر والآى وان لم يأت في النزول والنزول بل لبث على جالس ساعة
حتث لان هذه الافاعيل لها دوام يتجدد امثالها ولهذا تضرب لها مرة يقال ركبت
يوما ولبثت يوما وسكنت يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال دخلت يوما بمعنى المخرج
والساقية بل بمعنى المدين فلو حلف لا يخرج وهو خارج لا يتزوج وهو متزوج
لا يتطهر وهو متطهر فاستدام على الخروج والنكاح والطهارة لا يحث مالم يدخل
ثم يخرج ويتزوج ويتطهر اخرى فاذا كان الافاعيل المذكورة لها دوام فالكسوة
على امر متجدد بمنزلة الانشاء ولهذا قالوا اذا قال لها كذا دكت فانت طالق قلت ساعة
يملكها النزول فيها طلقت وان دكت مثلها طلقت اخرى لان الدوام حكم الابتداء
وكلمة كل ما يعبر بالافعال فيكثر الجزاء بتكرار الشرط ولو تولى في هذه الافاعيل الابتداء
الى الصريح صدق لانه محتمل كلامه فيما اذا كان لا يسا او ركبا او ساكنا فلا يحث
باستمراره عليها وقال في فتح القدير انما يحث في الافاعيل المذكورة بلبث ساعة
اذا امكنه النقل فيها من ساعته وانما اذا لم يقدر بان كان بعد الزيل وخوف اللقي
او منع ذي سلطان او عدم موضع ينتقل اليه ح او انقل عليه الباب فلم يستطع فتحه
او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على حمل المتاع بنفسه ولم يجد من ينقلها لا يحث
ولم يحر ذلك الوقت بالعدم للعذر انتهى وقضى عليه حال النزول والنزول جعل كونه اغلا
الباب مانعا اتفاقا وفيه خلاف فانه قال في الخلاصة لو حلف لا يسكن هذه الدار
فوجد باب الدار مغلقا بحيث لا يمكنه الفتح ولم يمكنه الخروج يحث في رواية النزول
وقد قيل بخلافه ولو قيد الحالف فلم يمكنه الخروج لا يحث قولا واحدا فان قيل لو قال
ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فمطلق فقيه او منع من الخروج حث على الاصح
على ما في الفتاوى وكذا اذا قال لامرأة وهي في منزل ابوها ان لم تحضري الليلة منزل
فطلق فتعها ابوها حث ولم يعتبر هذا عذرا اجيب بالعرف بين كون الحلف
عليه عذرا فيحث بتحقيقه كيف ما كان لان العدم لا يتوقف على الاختيار وبين كونه
فعلا فيتوقف عليه كالسكن لان المعقود عليه الاختيار بعدم باعذار الاختيار
فيصير مسكنا بتسكين الغير لا ساكنا باختياره فلم يتحقق شرط الحث والحاصل
ان الشرع قد جعل الموجود معدوما بعد ما ذكرناه ولا يجعل المعدوم موجودا
وان وجد العذر ثم لم يخرج الواحد قد يجعل عذرا في حق شخص ولا يجعل عذرا في حق

شخص

شخص آخر لما في الخلاصة لو قال لامرأة ان سكنت هذه الدار فانت طالق وكان ليلا
فهي معدومة حتى تصبح ولو قال ذلك لرجل لم يكن معدوما على الصحيح الا لو قلنا غير انتهى
ثم اعلم انه اذا خرج من ساعة قوله في طلب المنزل وبقي اياما في طلب منزل يسكن فيه
وترك الامتعة والاهل في هذه الايام لا يحث في الصحيح لان طلب المنزل من عمل
النقل فصار منة الطلب مستثنى اذا لم يفرط في الطلب ثم اذا وجد المنزل واخذ
في النقلة شيئا فشيئا فان كانت النقلات لا تقدر لا يحث ولو امكنه ان يستاجر
من ينقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل باسرع الوجوه بل يقدر ما
يسمى قالا في العرف واعلم ان اليقين في المسكنة اما مطلق او مقيد بالوقت فنذكر
بعض ما يتعلق بها من الفروع لو قال ان ساكنته في رمضان او سنة في هذه الدار فحلفت
خر ساكنة ساعة يحث ولو قال عينت به كل احدى صدق ديانته لا قضاء ويكون
اكثر الوقت والسنة لبيان ما قسم اليقين فلا يتحقق اليقين بعد مضي السنة كذا في الجامع
وذكر في الخلاصة والبرازية نقلا عن الفتاوى انه شرط الحث فيها استيفاء المدة
حتى لا يحث مالم يسكنه جميع الشهر والسنة ولو حلفت لا يسكن بعد او لا يسكن
فلانا لا يحث مالم يسكن خمسة عشر يوما قبل ما ذكر في الجامع جواب الرواية وما
ذكره عن الفتاوى جواب المشايخ قال لا يثبت على سطح هذا البيت ولهذا البيت غرة
فارضى الغرة سطح هذا البيت فبات فيها لا يحث لانه يقال بات في الغرة قال
لا يقيم بالكوفة شهرا لا يحث حتى يقيم شهرا تاما بخلاف ما لو قال لا ينزل بالكوفة
شهرا او لا يسكن بها شهرا فسكن يوما يحث كذا في الخلاصة والبرازية قلت والذي
يقضيه ما ذكره عن الفتاوى في المسئلة الاولى التي نقلناها ان شرط الاستيفاء
الحث لو قال وان ده بناشم فذهب بنية ان لا يعود ثم عاد يحث اذا عاد للسكنى
اما اذا عاد زائرا او لنقل المتاع لا يحث ثم اذا عاد للسكنى يحث سكتي ساعة بوط
الدوام لو قال لا اسكن هذه الدار الا ثلثين يوما او قال لا اسكن هذه الدار
ثلاثين يوما له ان يفرق لو قال لا يسكن بيتا ولا يبيت له فسكن بيتا من شهر او قسما
او ضمة لا يحث ان كان الحالف من اهل المصر وان كان من اهل البادية يحث ولو قال
لا يصوم رمضان بالكوفة فهو محمول على صوم جميع رمضان بالكوفة ولو قال ان اظرت
بالكوفة فكذا ان هذا على المقام هناك يوم الغفر لا على الاكل والشرب ولو حلفت لا يرى
هلالا شهر الداخل بالكوفة فاهل الهلال وهو فيها حث والمراد كونه فيها وقت
الهلال ولو قال عينت به الرؤية صدق ولو قال ان ضحيت العام بالكوفة فكذا
فهذا على حقيقة الضحية ولو قال عينت به اكون يوم الاضحية صدق ولو حلفت لا يمتل
فلانا بالكوفة ففرضه ببغداد ومات بالكوفة يحث لو قال لا يسكن هذه الدار
فاشترى ما جهها في جنبها بيتا من دار اخرى وفتح بابا لبيت الى جنب هذه الدار
وجعل طريقه فيها وسد بابا لبيت الذي كان في الدار الاخرى فسكن الحالف هذا
البيت وجعل يدخل من غير ان يدخل الدار شيئا فاشترى هذا البيت لم يحث والاشارة
مخالفة للسكنى ولو حلفت لا يسكن فلانا ولا يبيت له فساكنته في دار كل واحد منهما
في مقصود على حث لم يحث قال الامام الشيخ في الاصل هذا ان كانت الدار كبيرة

٤٥٣

أما إذا كانت صغيرة بحيث وإن كانت مشتملة على البيوت والمقاصير هكذا روي عن أبي
يوسف ولو كان في الدار مقصورة فمكن أحدهما في الدار والآخر في المقصورة بحيث ولو
أن لا يسكنه في بيت واحد أو حجرة أو منزل واحد يكونان فيه جميعا لم يثبت حتى يسكنه فيناوي
ولو نوى بيتا بعينه لا يعمل نيته ولو نوى أن لا يسكنه في مدينة أو قرية وتسمى ذلك فان
سكنه في شيء من ذلك لم يثبت ولا يكون المسكنة في ذلك إلا أن يسكن بيتا واحدا أو دارا
واحدة في تلك البلدة وفائدة تخصيص البلدة إخراج ساكنها من موضع من بيته ولو سكنه في
خافت يعملان فيه لم يثبت واليمين على المنازل التي فيها المأوى وفيها أهل واليالي
إلا أن يكون هناك دلالة على أن المسكنة في السوق حيث أيضا لأنه شدة على نفسه
ولو طفت لا يسكن فلا نفاذ فلا بد من داره غصبا إن لم يأخذ هو في النقلة حيث ولو
دخل عليه ذائرا أو ضيفا فقام فيه يوما أو يومين لا يثبت والمسكنة بالاستقرار والدار
وذلك بأهله ومناعه ولو سافر إلى الف وسكن المحلوف عليه مع أهل المال لم يثبت
عند أبي حنيفة بناء على أن السكنى يقوم بالأهل والمناخ وعند أبي يوسف لا يثبت وعنده
الكل في الخواصة والبناتية والفتاوى ثم في لا يسكن هذا البيت وهذه الدار لا بد
من خروجه بجميع أهله ومناعه أي أن كان متاهلا حتى لو لم يكن متاهلا بل هو من يعمه
غير خرج بنفسه لم يثبت على ما صرح به في العناية حتى لو بقي وتدحت عند أبي حنيفة لأن السكنى
وهذا يكون في مكان على سبيل الاستقرار مبيتا بأهله قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء
من ذلك الكل فإن قيل الكل ينتفي جزؤه الحقيقي وما ذكرتم ليس كذلك بل جزء اعتباري
وذكر في فتح القدير نقلا عن المبسوط أن هذا الأصل لا يوجب حتى جعل بقاء مسلم واحد
أمناء في بلدة ارتداد أهلها ما نفا من أن يصير دار حرب إلا أن مشايخنا قالوا هذا إذا
كان الباقي يباقي به السكنى وأما بقاء مكنة أو تد أو قطعة حصير فلا يوجب بها ساكنها
فلا يثبت وصيغة وجه دفعه أن قوله السكنى قد ثبت بالكل إن أراد أن مجموع الكل
هو العلة في سكنائه مع انقطاع نفسه إلى العزاد في المكان منعه والآخر أنه لو سرت
بعض تلك الأسرة انتقلت السكنى فعمل أن السكنى تثبت مع الكل باتفاق الحال فأنها هي
منوطة في العرف بقراره على وجه الانقطاع إليه مع ما يتا في دفع حاجاته الكائنة في
السكنى فكانت السكنى ثابتة مع الكل وبدون الكل على أن الكلام هنا باعتبار العرف
والعرف بعد من خرج لا يريد العود ونقل أهله وبعض ما له يريد أن ينقله بعد ذلك
أو تركه لتفاهته وعدم الالتفات إليه فأدركا السكنى في ذلك المكان انتهى وعند أبي
يوسف يعتبر نقل الأكثر لأن نقل الكل قد يتعذر ولا أكثر حكم الكل وعند محمد بن نفل ما نقل
به كذا ثبت أي كونه عليه لأن ما وراء ذلك ليس من السكنى إذ ليس من حاجاتها
وهو الأحسن والأرفق أي الناس لعدم الخرج فيه كذا في الهداية ومنهم من خرج
بأن الفتوى عليه وفي فتح القدير أن كثيرا من المشايخ كصاحب المحيط والفرائد
الظهيرية والكا في قالوا أن الفتوى على قول أبي يوسف ثم تعقبه نضر لقول محمد وقال
لا شك أن المدار هنا ليس على نقل الكل ليعقد أكثر مقامه بل على العرف في أنه
ساكن أولا والحق أن من خرج على نية ترك المكان وعدم العود إليه ونقل من
فيه ما يقوم به امرئ بكماله ويظهر عليه سلطانه وهو على نية نقل الباقي قالوا ليس

سكن

ساكن في هذا المكان بل انتقل عنه وسكن في المكان الفلاني ثم هذا الخلاف بينهما ونقل
الامتعة وأما أهل فلهذا في كونه بارة في بيته من نقلهم كلهم اتفاقا ثم لا بد من نقل
إلى منزل آخر أي من ساعته قالوا هذا إذا أمكنه النقلة من ساعته وإن لم يكن ذلك
بعد من اعتقاده التي ذكرناه آتيا من عذر القليل أو منع ذي سلطان أو عدم وجدان
منزل آخر أو غلق الباب عليه أو كونه شريفا أو ضعيفا لا يقدر بنفسه ولم يجد أحدا
ينقلها لم يثبت بعدم نقله حتى يرتفع المانع ويجد المنزل وأورد عليه بما ذكره محمد بن
الفضل أن من قال إن لم يخرج من هذا المنزل اليوم فامرته طلاق فقيده ومنع من الخروج
يثبت وإن من قال لا امرأة وهي في منزل أبيها إن لم يحضر الليلة منزلي فانت طالق ففيها
الوالد عن الحضور يثبت وأجيب بما ذكرناه آتيا من الفرق بين كون المحلوف عليه مع
كما في هاتين المسئلتين وبين كونه فعلا اختياريا كما في ما نحن فيه حتى لا يثبت بنقله إلى السكنى
أو المسجد وقيل بغيره لأنه لا يوجب ساكنة كذا في العناية ووجه ما ذكره المصنف ما ذكر في
الزيادات أن من خرج بغيره من مصر فالتخذ وطنا آخر يبقو وطنه الأول في حق
الفتوة كذا هو صورة كوفي فنقل عياله إلى مكة ليستوطن بها فقلت دخلها وتوطن بها
بداله أن يخرج إلى خراسان فربا كوفته فأنه يصلي بها ركعتين لأن وطنه بالكوفة تنقضي
بوطنه بمكة وإن بداله في الطريق قبل أن يدخل مكة أن لا يستوطن مكة ويرجع إلى وطنه
فربا كوفته فأنه يصلي بالكوفة أربعة لأن وطنه بالكوفة قائم ما لم يتخذ وطنا آخر فكذا
هنا يبقو وطنه الأول ما لم يتخذ وطنا آخر والسكنى والمسكنة لا يصلح أن يتخذ وطنا
وكذا في لا يسكن هذه المحلة يعني لا بد من نقله مع أهله ومناعه كما في الدار والبيت
وفي لا يسكن هذه البلدة أو القرية يبرز وجه بنفسه وترك أهله ومناعه فيها
وفي الخلاصة وههنا ثلاث مسائل المصرو القرية والدار في الدار يشترط نقل الكوفة
وفي المصلا بشرط وفي القرية اختلف المشايخ قال بعضهم القرية بمنزلة الدار وقال
بعضهم بمنزلة المصرو وهو الصحيح ذكر الكوفي في محقره والسكنة والمحلة بمنزلة
الدار انتهى في كتاب جملها بمنزلة المصرو اختيار القول الصحيح والحاكم ههنا هو العرف
وقال في الخلاصة أيضا حلف لا يسكن هذه القرية فنزلت على ما هو المشرط ثم عاد
وسكن يثبت على ما في الفتاوى والصغرى وأقوى القاضى الإمام أنه لا يوجب الفوق ولا يثبت
إذا عاد وسكن وكذا أن كان هناك مقدمة القود قلت وجه ما في الفتاوى والصغرى
أن كل ما له امتداد إذا لم يوقت محل على العرف ما في البناتية وغيرها فيعمل اليمين على العرف
فيثبت بالمسكنة في العروا أما إذا وقته فهل يشترط استيعاب ذلك الوقت أولا
فيه اختلاف ففي البناتية أنه لو قال إن ساكنته في رمضان كوفته فكذا يثبت بمسكنة
ساعة وإن نوى كل الحق دين لا قضاء وفي الفتاوى بشرط الحلف استيعاب تلك المدة
كذا في الخلاصة وفي لا يخرج فامر من محله وأخرجه حيث كما لو ركب دابة فخرج معها
لأن فعل الدابة مضاف إليه فكذا فعل المأمور مضاف إلى أكثر لكنه ليس على الهدى
بل أيضا يملك الأمران يأمره ولا لا يصح امر فلا يثبت لما في المحيط وغيره خلافا لغيره
عنه فامر غيره بغيره فثبت الحلف بخلاف ما لو طفت على حمار لا يثبت لا يثبت
بالامر لأنه يملك ضرب عبده فصاح امر لغيره بخلاف الحرف فأنه لا يملك ضرب فلا يصح

مطلوب
فيما يحث بالامر
وما لا يحث

امره بضربه حتى لو ملك ضربه بان كان سلطانا او قاضيا يحث بالامر ولو طلق لا يضر
ولن اكبر فامر غيره بضربه لا يحث والزوجة نظير العبد وقيل نظير الولد وعن
القاضي ابي يعلى انها ان جنت فظم العبد وان لم تجن فظم الحر وقيل لو فصل في
الولد تفصيل الزوجة فحسن وفي الخلاصة والبرازية في ثلاث وعشرين موضعاً
يحث بالامر النكاح والطلاق والخلع والعق ببالا وبغيره من المكاتب والهة
والصدقة وضرب العبد وضرب الحر ان كان سلطانا او قاضيا والكسوة في الخلف
على ان لا يكسوه او لا يحمله على ابنته والحيطة وذبح المشاة وبناء الدار وقضاء الدين
وقبض الدين والصلح عن دم العبد والقرض والاستقراض والايداع والاستيداع
والاعارة والاستعارة وقسمة مواضع لا يحث الابا بالباشرة فقط البيع والشراء
والاجارة والاستيجار والقسمة والصلح على مال ومن المشايخ من الحق الخصومة بهن
الستة وبغيره ولا يثبت ان لم يزوج بهن الستة ايضا فربما بينه وبين الزوج لما
في الخلاصة والبرازية نقلا عن المنازل لوقال والله لا ازوج فلانة فامر بطلاقها
لا يحث بخلاف الزوج فانه يحث بالامر والفرق بينهما ان الزوج يامر بالحق
حكم الزوج بامر يثبت وهو الحل وسباق تفصيله في اول بابا يمين والبيع والشراء
ثم اعلم ان الحالف انما لا يحث بالامر في هذه الستة اذا كان الحالف من يباشر هذه
بنفسه وانما اذا كان شريفا لا يباشرها بنفسه فيحث بالامر على امره به في المحيط
ولهذا قال في الخلاصة وفي البيع لا يحث بالامر اذا كان ممن يتولى بنفسه انما اذا كان
يعوض الى غيره كالسلطان يحث ولو كان محال يتولى بنفسه مرة ويعوض الى غيره مرة
يعتبر العتبة وقالوا لو طلق لا يزوج امرأة فزوجها فقول واجازه بالقول يحث
لان الاجازة بمعنى الامر ولو حل واخرج بلا امر مكرها او راضيا لا يحث لان الفعل
لم ينتقل اليه لعدم الامر منه وبجود الرضاء لا ينتقل بدون الامر على الصحيح وقيل يحث
في الرضاء لانه لما رضى فصار كالاكره بالاجازة قلنا الاحكام مبنية على الظاهر دون
البواطن والقبليات وانما اذا هده غيره فخرج هو بنفسه خوفا من المكر فيحث
الفعل منه بالاختيار لان الاكره لا يبطل الاختيار بل يفسد على ما في الاصول ثم هل يخل
اليمن اذا حمل مكرها قيل بغيره كما لو طلق لا يزوج فزوجها فقول واجازه بالقول يحث
لم يحث واغل اليمن وقيل لا يخل وهو الصحيح على ما في النهاية ومثله لا يرضى لعدم الفارق
بينهما وفي لا يخرج الا الى جناية فخرج اليها ثم الى جناية اخرى لا يحث لان المخرج
خروج مستثنى والمضى بعد ذلك ليس بخروج لان الخروج عبارة عن الانتقال من الداخل
الى الخارج وهو في لازماني والذهب ليس كذلك بل هو زمان وفي لا يخرج الى
مكة فخرج بردها ثم رجع حث وكذا لا يخرج الى دار فلان فخرج بردها ثم رجع قبل
ان يصل اليها حث وهذا لان الخروج هو الا تفصال من الداخل الى الخارج وقد
ذلك بقصد مكة ودار فلان وهو المحلوف على عدمه فيحث به رجع ولم يرجع وفي
فتح القدير ومقتضى هذا الوجه ان يحث بالخروج اذا رجع وان لم يجز وان رجع مصر
وقد قالوا انما يحث اذا جاوز عرانه على قصد ما كانه فممن لفظة اخرج معنى اسافر ولم
بان المضى اليها سفر بكن على هذا ولو لم يكن بينه وبين مكة من سفر ينبغي ان يحث بخروج

انفصاله

انفصاله من الداخل انتهى وعلى ما يقتضيه الوجه المذكور المراد من الخروج والانفصال
من الداخل ههنا هو الخروج والانفصال من باب داره حتى لو كان في منزل من داره
فخرج ثم رجع قبل ان يخرج لا يحث ما لم يخرج من باب داره كذا في الخلاصة وقال
في البحر ثم الخروج كما يكون من البلدان والدور والمنازل والبيوت يكون ايضا من
الاخوية والنساطيط والخيم والشغف لوجوده وهو الا تفصال من الداخل الى الخارج
والخروج من الدور المسكونة ان يخرج الحالف بنفسه ومناعه وعياله كما اذا طلق
يسكن والخروج من بلدان والقرى ان يخرج الحالف ببذنه خاصة انتهى وفي قاضي
ولو طلق لا يزوج فزوجها فقول واجازه بالقول يحث ويكون ايمين على امرها
وكذا لو طلق لا يشرب الخمر في قرية كذا وشرب في كرومها ورضيا عنها لا يحث
الا ان يكون الكرم والضياع في القرية وكذا لو طلق لا يزوج فزوجها فقول واجازه بالقول يحث
على العرائل لان البلدة اسم لما هو داخل الرضخ ولو قال والله لا ادخل كورة كذا
او رستا كذا فدخل كرا راضيا حث انتهى وفي لا ياتيها لا يحث ما لم يوطئ لان
الايتان عبارة عن الوصول الى المقصد قال الله تع فاتيها فقول انما رسول ربك
والذهب كالحروج في الاصح اي لو طلق لا يزوج فزوجها فقول واجازه بالقول يحث
فيل هو كالايتان فلا يحث حتى يوطئها كما في الايتان وهو قول نصير وفي الخلاصة
وهو الصحيح وقيل هو كالحروج وهو قول محمد بن سلمة واختاره فخر الاسلام وفي
الهداية وهو الاصح واختاره المصنف ولا يخفى عليك ان هذا الاختلاف فيما اذا لم يوطئ
به شيئا من الايتان والخروج وانما اذا نوى به الايتان او الخروج فهو محمول على ما هو
بلا خلاف كذا في الخلاصة والبرازية وفي لا ياتيها فقول واجازه بالقول يحث
عليه وليس فاعل الضمير ايضا الى الحالف فقط على ما هو الظاهر من سوق كلامه
بل الى امرها ولهذا قال في فتح القدير لا فرق في ذلك بين موت الحالف وموت المحلوف
عليه وقال في غاية البيان واصل هذا ان الحالف في اليمين المطلقة لا يحث ما دام
الحالف والمحلوف عليه قاثين لتصور الترافعات احدى فانه يحث انتمى
حث في اخر اجزاء حياته اي حيات من مات من الحالف او المحلوف عليه وهذا لان البر
قبل ذلك الجزء مرجو الحصول وكذا الحال في اللع على ما ذكرنا في الاصل المستقبل مثل يفرق
زيدا وليعطين فلانا او يطلق زوجته فانه لم يحث حتى يقع الياسمين البرلات
اليمن يعني ما امكن البر هذا فيما اذا لم يوقت بوقت واذا اذوقته وقال لا طلق
عندك او فيما بيني وبين يوم الجمعة فالحث يتعلق باخره الى الوقت حتى لو مات قبل
مضي ذلك الوقت ولم يفعل لم يحث لعدم الياسمين عن البر فلو قال ان لم اخل عندك
كذا فبعدى خرافات قبل الغروب ولم يفعل لا يعتق عيده والاصل ان اليمين
على الفعل المستقبل لا ينعقد على الفور الا بالقرينة حتى لو طلق ان راي فلانا يفرق
فالروية يحل على القريب والبعيد والضرب يحل على الضرب متى شاء الا ان يبقى الفود
على ما في البحر عن الظهيرة وفيه ايضا عن فتاوى ابي ابيث رجل اراد ان يواقع امرأته
وكانت امرأته على باب الدار فقال لها ان لم تره فلي موع في الدار فانت كذا فدخلت
بعد ما سكنت شهوة وقع الطلاق عليها وان دخلت قبل ذلك لم تطلق ولو قال

ان لم اذهب غذا عن هذه القرية فامرت طالق فذهب في الغد ثم جاء الى تلك القرية بعد ايام
فهل يطلق امرته فاقى مشايخ الاسلام ان ان نوى مجرد الذهاب عن تلك القرية لا يحنث
بالعود اليها بعد الذهاب عنها وان نوى الا يحنث فكذا لو قال ان لم اخرج من هذه القرية
فكذا اخرج منها الى رب القرية ثم رجع الى القرية برلان الخروج هو الانفصال عن الدار الى
الخارج وقد وجد ذلك ولهذا قال في القنية من باب اليقين على الدخول والخروج قال النجاشي
اخرجني من البيت كذا فيه فابت الى الجمعة فقال ان له تخرجني معي فكذا فان كان الزوج
قد تاهب للخروج فهو على الفور والا فلا وان خرجت الزوجة معه في الحال الى رب القرية ثم رجع
بر في بيته وان اراد الخروج منها اصلا الى حيث كان فيه انتهى وفي قاضيخان رجل قال لا يخرج
مع فلان العالم المكة اذا خرج معه في اذن البيوت ووجب عليه ضمان الصلح فقد بر
وان بدله ان يرجع رجع انتهى وان قيد الايمان غذا قيد لا ياتيك بالاستطاعة متعلق بغيره
وذلك بان يقول ليايته غذا ان استطاع فهو على سلامة الآلات وعدم الموانع واعلم
ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما سلامة الآلات والاسباب وعدم الموانع ويسمى
بالقدرة الممكنة يتمكن بها المأمور على اداء المأمور به بلا حرج غالبا وهي شرط لا لاكل
واجب كالزاد والراحلة للبعث والنصاب للزكوات وهو توجد قبل الفعل ومعه وقوله
وثانيهما القدرة الحقيقية المستجبة لجميع الشرائط ويسمى القدرة الميسرة يتيسر بها
للمأمور اداء المأمور به وهو مع الفعل عند اهل السنة والجماعة زمانا لا قبله ولا
لزم تخلف المعلوم عن علة التامة وذلك باطل وليس لها تاثير اصلا عند الاشاعة
سوى انها تقاد مع الفعل وهو المستحب بالكسب عندهم ولها تاثير ما عند مشايخنا
الماتريدية على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذ اعرفت هذا ففهمنا نحن فيه
يحمل على المعنى الاول كونه متعارفا ان لم يكن له نيته ولا فعل ما نوى فلو ريات ولا يلزم
من مرضى وسلطان حيث لوجود الشرط وهو سلامة الآلات وعدم الموانع في الغد
ولو نوى الحقيقة اي القدرة الحقيقية وهو المعنى الثاني على ما ذكرناه صدق ديانة
لانه نوى حقيقة كلامه فان قيل الحقيقة لا تحتاج الى اليقينة قلنا نعم الا ان اليقينة
هي من ادفع التزام وتعيين المحتمل لالفهم الحقيقة من اللفظ لا قضا لانه خلاف
الظن هل ان الظاهر هو المعنى الاول للتعارف في المختار احترز به عما اضار به بعض
المشايخ انه يصدق قضاء ايضا لانه نوى حقيقة كلامه وفي قوله بعد والامر
لا يخرج الا باذنه شرط الاذن لكل خروج حتى لو اذن مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى
بغير اذنه حث ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى في قوله الا باذنه خروج مقرون
بالاذن في اداء الخروج الملتصق بالاذن داخل في الخطر العام وهو التكرار المتأولة
من الفعل في سياق النفي فان المعنى لا يخرج الا باذنه مطلقا باذنه وطريقا استقاط
هذا الاذن ان يقول كلما اردت الخروج فقد اذنت لك فان قال ذلك ثم ففهمنا نحن فيه
لم يعمل نهيه عند اذنه حث فلا فالحمد وسياق وجه في لفظها ولو اذن لها اذنا
غير مسموع بان كانت نائمة مثلا لم يكن اذنا في قول ابو جرح ومحمد وقال ابو يوسف
هو اذن لانه لم يفصل بين المسموع وغيره ولها ان الاذن انما يستثنى اذنا لكونه معلما
اولو وقوعه في الاذن ولم يوجد ثم انعقاد اليقين على الاذن في قوله ان خرجت الا باذنه

فانت طالق او والله لا تخرجين الا باذني مقيد ببقاء النكاح لان الاذن انما يصح لمن
له المتع وهو مثل السلطان اذا اطلق انسانا ليرفعن اليه خبر كل دأعه في المدينة كان
على امر ولايته فلو اباها ثم تزوجها فخرجت بلا اذن لا تطلق وان كان ذوال الملك
لا يبطل اليقين عندنا لانها لم تفقد الا على مرة بقاء النكاح ولو نوى الاذن مرة واحدة
باللفظ المذكور يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر فلا يصدق
القاضي اما انه خلاف الظاهر فلما مر من انه لا بد من اذنه في كل مرة الى اخره وامانه
محتمل كلامه فلان الاذن مرة موجبا لثباته في قوله لا يخرج حتى اذن لك وبين القاية
والاستثناء مناسبة من حيث ان حكم كل واحد منهما بعد الاستثناء والفاية مخالفة
لما قبلهما فيستعاض الا باذني المعنى حتى اذن وفي حتى اذن تخل مرة واحدة وفي الا
ان اذن لك يكفي الاذن مرة وعن احمد بن زكريا الاذن فيه ايضا مثل الا باذنه
لان المعنى الاخر وجا بان لان مع الفعل في تاويل المصدر ولا يصح الاخر بما
اذن فلزم ارادة الباء فصا باذنه والجواب انه لا بد من اذن واحد الا ما ذكر
من ارادة الباء محذوفة او جعلها بمعنى حتى مجازا المعنى حتى اذن لك وعلى الاول يكون
كالمسئلة الاولى وعلى الثاني ينعقد على اذن واحد واذ الزم في الا ان اذن الواحد
المجازين وجب المراجع منهما ومجان غير الخلف اول من مجاز الخلف عندهم لانه تصرف
في وصفا المفظ ومجان الخلف تصرف في ذاته بالاعتماد مع الارادة وقوله لا يخرج الى
ان اذن لك مثل قوله حتى ان اذن لك وقوله بغير اذني مثل قوله الا باذنه وكذلك
ان خرجت الا بقضاء او بملحفة مثل الا باذنه وانما قيدنا بعبارة وامرته لانه لو قال
لا اكلم فلانا الا باذن فلان او حتى اذن او الا ان ياذن او الا ان يقدم فلانا او
حتى يقدم او قال لرجل في داره والله لا يخرج الا باذني فانه لا يتكرر الاذن في هذا
كلمه لان قدم فلان لا يتكرر عادة والاذن في الكلام يتناول كل ما يوجد من تكرار
بعد الاذن وكذا خروج الرجل مما لا يتكرر عادة بخلاف الاذن للزوجة فانه لا يتناول
الاذن الخروج الماذون فيه عادة لاكل خروج الا بغير صريح فيه مثل اذنت لك
ان تخرجي كلما اردت الخروج ونحو كذا في فتح القدير وفي لا يخرج الا باذنه لو اذن لها
اي لزوجته فيه اي في الخروج متى شاءت هذا بيان لطريقا استقاط شرط الاذن
لكل خروج في الحلق المذكور وذلك بان يقول كلما شئت الخروج فقد اذنت لك
فيه فاذا قال هذا ثم ففهمنا نحن فيه لا يحنث عند اذنه حث فلا فالحمد لا يحنث
ان نهيه بعد اذنه العام بقوله كلما اردت الخروج فقد اذنت لك لا يفيد
لارتفاع اليقين بالاذن العام ولحمده انه لو اذن لها بالخروج مرة ثم ففهمنا نحن فيه
نهيه اتفاقا فكذا بعد الاذن العام ولو اذنت الخروج فقال لزوج ان خرجت
فانت طالق او اذنت ضرب العبد فقال رجل اخر ان ضربت عبدك فبدي حرج
يقيد الحث بالفعل في اذنه حث لو فعلت المرأة الخروج او الضرب طلقت وعقوبت
الرجل فلو ثبتت سامة بان جلت مثلا ثم فعلت الخروج او الضرب لا يحنث وهذا
نتمى بين قوم تفرقوا بوجع وكان الناس في القرن السابق يعلمون اليقين
نوعين مؤثرة وهما ان يحلف مطلقا وموقفة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل

كذا اليوم الى زمن ابي حنيفة ثم استنبط اربع هذا النوع الثالث وهو المؤبد لفظا والمقتضى
معنى وقفاً من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة رجل فلفوا ان لا ينصر
ثم نصره ولم يفتوا بالمعتبر في ذلك هو العرف فان الخلف في العادة يقصد بهما
اللفظ منعها عن الخرجة التي تهتات لها لامن الخرج على التابيد فاذا عادت
فقد تركت تلك الخرجة واستهت اليمن فلا يحنث بعد ذلك وان خرجت اضربت
العبد واعلم ان يمين العقود اما تقيد بالحال او تكون بناء على امر حال في زمان ما في ذلك
من المستلزم ومن الاول ما ذكره بقوله قال الاخرى لو اراد رجل الخروج فقال الاخر
اجلس فتعقد مو فقال ذلك الرجل ان تعديت فكذا اى عبيد يحنث بالنعقد
لامعه ولو في ذلك اليوم لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فيخرج
الى الغد المدعو اليه فكانه قال ان تعديت معك فلم يوجد شرط الحنث الا ان قال
ان تعديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل كلامه مبتدأ ولا جوابا عن
السؤال محذوف للزيادة على الافادة فيحنث بالتعدي في ذلك اليوم الفذ والنعقد
اليه او غير معه او يدونه ولو قال غيبت الجواب صدق ديانة لانه محتمل كذا
لا قضاء لكنه خلاف الظاهر وعند المشافعي يحل على الجواب لا الا ابتداء وفي
لا يركب دابة فلان يركب دابة عبيده اى لفه من ماديون مديون كان او غير
مديون لا يحنث عند ابي حنيفة مالم يركب دابة الماذون واما اذا نواه فاليه
اشاء ويقول الا ان نواه اى نوى ركوب دابة العبد الماذون وهو غير مستغرق
بالدين فانه يحنث والحاصل ان العبد اما ان لا يكون له دين اصلا او يكون
له دين مستغرق او غير مستغرق فان لم يحنث مطلقا عنده لان ملك الماذون
وان كان للمولى عنه الا انه مضاف الى العبد عرفا يقال دابة عبيد فلان ولا
يقال دابة فلان وبه ورد الشرع ايضا فلا يركب من النية وان نواه فعلى الاول
والثاني يحنث لان الملك للمولى وخصه بالنية وعلى الثاني لا يحنث لانه لم يركب
للمولى حتى يملك الماذون المديون المستغرق عنده فلا فائدة في النية له
وعند ابي يوسف يحنث مطلقا اى في الوجه المذكور في كليهما ان نواه اما النية
فلان الملك للمولى في الحقيقة والدين لا يمنع وقوعه له عنده واما النية فلا يحنث
الاضافة الى المولى الاضافة الى العبد على ما ذكرناه وعند محمد يحنث مطلقا وان
لم ينوه اعتبار الحقيقة الملاك اذا الدين لا يمنع وقوعه للمولى عنه ايضا واعلم
ان مسألة الركوب على العرف فاذا اطلق لا يركب دابة فلان انفق على حماره
وبغله وقرسه فلو ركب جملة او قبلة لم يحنث وان كان اسم الدابة لما سب على
الارض لان العرف خصه بالركوب المعتاد والمعتاد هو ركوب هذه الانواع
الثلاث فيقتد به وان كان الحمل مما يركب ايضا في الاسفار وبعض الاوقات
فلا يحنث بالحمل الا اذا نواه وكذا القيل والبقر اذا نواه حنث وكذا لا وينبغي
ان كان الخلف من البدن ان ينعقد على الحمل ايضا بلانية لان ركوبها معتاد لهم
وكذا اذا كان حضرا بجمالا والخلف على ابنته جمالا فلان في يمينه بلانية واذا كان
مقتضى اللفظ انعقادها على كل انواع الثلاثة فلو نوى بعضها دون بعض بانوى

الحمار دون الغنم مثلا لا يصدق ديانة ولا قضاء لانه المخصوص لا يقع في
غير اللفظ ولو حمل على ابنته مكرها لا يحنث على وزان ما تقدم ولو طفت لا يركب
مركبا ولا نية له حنث بكل مركب سفينة او حمل او دابة ولو ركب ظهر انسان
ليعبر النهر مثلا ينبغي ان لا يحنث كذا في البحر باب اليمين في الاكل
والشرب والتبس والكلام واعلم ان ما يصل الى الجوف الانسان لا يخلو عن دابة
اوجه ما كول ومشروب ومصوم وملعوق فالما كول ما يتاقي فيه المصنع والهم
سواء مضغه ثم ابتلعه او ابتلعه بلا مضغ حتى لو ابتلع ما يتاقي فيه المصنع
كالخبز واللحم والفاكهة ونحوها من غير مضغ سمي اكلا لان معناه اصال ما يتاقي
فيه المصنع الى الجوف وان ابتلعه بلا مضغ على ما صرح به في كتب هذا الفن
واما ما في المصباح من ان الاكل حقيقة بلع الطعام بعد مضغه فبلع الحصة
ليس باكل حقيقة انتهى فعناه بلع الطعام بعد ان كان مما يضع ويشتر هذا
المعنى تزييه بقوله فبلع الحصة اه والمشروب ما لا يتاقي فيه ذلك كالماء
والنبيذ واللبن فلو طلف لا ياكل لبنا فشربه لم يحنث ولو طلف لا يشربه فشر
فيه واكل لم يحنث والمصوم هو ما يحصل بعلاج اللهاته فلو طلف لا ياكل عينا
او رمانا فحسته ورمى ثقله وابتلع ما لم يحنث لافي الاكل ولا في الشرب واللعوق
هو ما يتناول باللسان بالاصبع والشفاه كذا في العناية فالوصول الى الجوف
معتبر في مفهوم كل من هذه الاربعة فبقى المذوق وهو من مسائل هذا الباب
فان قيل يجوز ان يكون المراد بالملعوق هو المذوق قلنا قد عرفت ان الوصول
الى الجوف معتبر في مفهوم الملعوق وليس معتبر في مفهوم المذوق لان الذوق
اما عبارة عن عمل الشفاه او عن عمل الغم لمجرد معرفة الطعم وصل الى الجوف
او لم يصل على الاختلاف في تفسيره على ما في فتح القدير وعلى التفسير ان الوصول
الى الجوف غير معتبر في مفهومه ولهذا لم يكن الذوق مطلقا بل قيل ان المعتبر في
مفهومه عدم الوصول الى الجوف حتى لا يحنث بالاكل في الحلف على الذوق ثم
هذا اصل يتفرع عليه مسائل الباب وههنا اصل اخر وهو انه اذا عقد يمينه
على كل ما هو مأكل يمينه ينصرف الى كل عينه واذا عقد على ما ليس بما كول يمينه
او على اكل ما هو مأكل يمينه الا انه لا يؤكل كذا لك عادة ينصرف يمينه الى ما يتخذ
منه مجازا كذا في الخلاصة اذا عرفت هذا فلو طلف لا ياكل من هذه النحلة فان نوى
ما يحتمله كله فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل عيشها كالرياس على الحقيقة
والا فان لم تكن مثمرة فعلى ثمرها كشجرة الخراف وان كانت مثمرة فهو على ثمرها
ودبها غير المطبوخ لما اصلناه من ان يمين من اضيف الى ما لا يؤكل ينصرف الى
ما يتخذ منه مجازا وههنا اضيف الى ما لا يؤكل ومثله لا يختلف على عدم اكله
لانه ممتنع الاكل قبل اليمن فيلغوا الحلف فوجب تصحيح كلامه على بصريتها
الى ما يخرج منها بخلافه من كذا السبب وارادة المسبب لكن بشرط ان لا يتغير بصفة
جمدية لان ما يتغير بها ويتوقف عليها ليس مما يخرج من النحلة مطلقا ولذا
عطف عليه في قوله تعالى لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم فكان في معنى لا اكل

تخرج من هذه الفخلة وعكسه بعض مشايخنا بان ما يحصل بالصنعة ليس مما خرج ابتداء
من الفخلة واليمين انما انعقد على كل ما يخرج منها على وجه الابتداء يكون من ابتداء سواه
كان خرج من الفخلة وبعده وفيه نظر لان من المذكورة داخل على الفخلة بتعريفه لا ابتداء
نعم ان من المذكورة في تأويله اعني لا اكل مما يخرج من هذه الفخلة ابتداء لئلا يخرج
مذكورة فيما نحن فيه اعني لا اكل من هذه الفخلة ولهذا الشرط قيد الدرس غير المطبوخ
والمراد بالدرس الغير المطبوخ ما يسيل من الرطب اى عصمه لا الدرس الحقيقي لانه لا يكون
الا بالطحين فيكون مما يتغير بالصنعة الجديدة فلا يجتنب به وأشار بالفخلة الى ان لا ياكل
لا ياكل من هذا العنب لا يجتنب بزيبه وعصمه لان حقيقته ليست بمجودة فيقول
الحلف بسمي العنب ولو حلف لا ياكل من هذا الشجر فقطع غصنا من هذا الشجر وصل
شجر آخر فاكل من ثمر تلك الشجر من هذا العنب لا يجتنب وقيل يجتنب كذا في الخلاصة
لان بيدها وظلها ودسها المطبوخ فلو اكل شيئا منها لا يجتنب لانها تغيرت بصفة
جديدة والمراد بالاكل الحاصل الى هذه الاشياء بمعنى الشرب لما ذكرناه من الاصل الاول
وفي الخلاصة لو حلف لا ياكل من هذه الفخلة فاكل من ثمرها او من ظله اى سبها حلت
ولو اكل من ناطقها او نبيذ ثمرها لم يجتنب ولو اكل الخيل المتخذ من الكرم لم يكره فاكل من عصمه
قالوا وينبغي ان لا يجتنب وفي قاصدينا ولو حلف ان لا ياكل من هذا الكرم فاكل من عصمه
او حله او من ثمره او فله حقه او ما اشبه ذلك لا يكون حاشا ولو اكل من عنبه او زيبه
او حوضه او كثره اى سبها وغيره اى سبها كان حاشا لان عين هذه الاشياء يخرج من الكرم
بغير صنع العبد وانما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد انتهى او حلف
لا ياكل من هذه المشاة فهو على الفهم دون ما يخرج منها من اللبن والزيد لا عين المشاة
ما اكله واليمين اذا عقد على اكل ما هو مأكل بعينه ينصرف الى اكل عينه على ما اصلناه
ولو حلف لا ياكل من هذا العنب فهو على عينه وفي لا ياكل من هذا البسر فاكله رطب
لا يجتنب وكذا من هذا الرطب واللبن فاكله ثمر او شرازا وفي المصباح الشراذ
اللبن الزائب يستخرج منه ماؤه وقال بعضهم لبن يظن حتى يشحن ثم يشحن حتى يتشعب
ويميل طبعه الى الخوضه انتهى وكذا لو حلف لا يذوق من هذه الخمر فذاقه بعد ما
خلا لا يجتنب كذا في الخلاصة وهذا لان الاصل ان الحلو ف عليه اذا كان بصفة
داعية الى اليمين يقيدها في المعرف والمنكر فاذا زالت تلك الصفة زال اليمين عنه
وما لا يصح داعية اعتبر في المنكر دون المعرف وصفة البسورة والرطوبة واللبنية
والخموده مما تدعو الى اليمين فاذا زالت زال ما عقد عليه اليمين فاكله اكل ما لم يعقد
عليه اليمين وفي الهداية ولان اللبن مأكل بعينه فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه من رزبه
وسمنه او شرازه وقال في شرح الجمع لو حلف لا يشرب اللبن فاكل لبنا مصبوبا من الماء
لا يجتنب اتفاقا انتهى وفي الكفاية لا يشرب لبنا هذه البقرة ضمت فيه لبنا اخر بقره
اخرى فاكله امام الثاني يعتبر الغالب وعند محمد يجتنب بكل حال لان الجنس لا يثبت للجنس عند
بل اكثر وان صب فيه الماء وشربه ان كان اللون والطعم لبن يجتنب وان كان الماء لا يجتنب
عند الثاني ومحمد يعتبر الغلبة بالاجزاء وان شاربيا يجتنب استحسانا والخلاف فيما يخرج
واما ما لا يخرج كالدهن اذا عقد عليه عليه يجتنب اتفاقا انتهى ومراده بالاكل كلها بمعنى

لان اليمين

لان اللبن من المشروبات على ما ذكرناه وبه مرجح في الخلاصة ايضا وانما اعتبر عنه بالاكل ابتداء
الى ان الوصول الى البطن معبر في مفهومهما على ما ذكرناه بخلاف الذوق فان الوصول
ليس بمعبر في مفهومه في الخلاصة عن المحيط فبين حلف لا يذوق فاكل او شرب يجتنب ولو
حلف لا ياكل او لا يشرب لا يجتنب بالذوق وروى هشام حلف لا يذوق فاكل او شرب يجتنب ولو
حقيقته وهو ان لا يصل الى جوفه الا ان يتقدمه كلام يدل عليه بخلاف يقول رجل تعال
تقدمي فحلف لا يذوق طعاما ولا شرابا فهذا على كل الاكل والشرب انتهى فظهر منه
ان بين الذوق وبين الاكل والشرب عمومًا وخصوصًا مطلقا بخلاف لا ياكل هذا الصبي
فكله شابا او شيخا او لا ياكل لحم هذا الخيل هو يفتحين ولد الشاة فاكله كبش
دفع لما يرد نقضا على القاعدة المذكورة بان الصبي في الصبي والصغرة في الخيل وصفان
دايمان الى اليمين فيتعبد اليمين بما ينبغي ان لا يجتنب بعد ذلك الجامع انه يجتنب ووجه
الدفع سلبا ان الصبي وصف داع الى اليمين لكونه مظنة المشقة وان القاعدة
المذكورة بقتضى ذلك تكن الشرع اسقط اعتباره حيث نهى عن هجران المسلم بيع
الكلاب وقال من يرمح صغيرنا ولم يوقر كبيرنا الحديث والمجوز شرعا كما لم يجز عادة
فاضدت اليمين على الذات بدون الوصف والذات موجودة حاله الشيخوخة
فيجتنب واما وصف الصغرة في الخيل فلا نسلم انه داع الى اليمين فان المنع عنه
اكثر امتناعا من لم الكلب واذا لم يكن داعيا اليه لم يتقدم به فالتعبد على ذاته
فيجتنب به كبش لوجود ذاته فيه وفي لا ياكل بسراى بالتكثير لان حكم المعرف تقدم فاكله
رطب لا يجتنب لما مر من ان الحلو ف عليه اذا كان بصفة داعية الى اليمين يقيدها
في المعرف والمنكر فاذا زالت زال اليمين وصفة البسورة مما تدعو الى اليمين ولو اكل
مذبنا هو كبير الخوف وهو ما يد الارطاب من قبل ذنبه وهو ما سفل من جانب القمع
والعلاقة فتفسره هو الذي عاتته بسرو فيه شيء من الرطب حث وكذا لو اكله
اى المذب بعد ما حلف لا ياكل رطبا وقال لا يجتنب فيما هذه المسئلة على وجع منها
انه حلف لا ياكل بسرا فاكله رطب لا يجتنب بالاتفاق لما ذكرناه وكذا في عكسه ومنها
انه حلف لا ياكل بسرا فاكل بسرا مذبنا حث بالاتفاق ومنها انه حلف لا ياكل بسرا
فاكل رطب مذبنا حث عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف ومنها انه حلف لا ياكل رطبا فاكل
رطب مذبنا حث بالاتفاق ومنها انه حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا مذبنا حث عند ابي حنيفة
خلافا لابي يوسف وقول محمد مع ابي حنيفة على رواية الهداية ومع ابي يوسف على رواية
الايضاح وشرح الجامع الصغير والكبير المبسوط في الخلاصيين وعبارة المعنى ظاهرة
وجه الاتفاقية ان البسر المذب بسرا والرطب المذب رطب ووجه الجمع في القوة
ان البسر المذب ما يكون في ذنبه قليل رطب والرطب المذب ما يكون في ذنبه قليل
بسر فيكون اكلهما اكل البسر والرطب فيجتنب في الصورتين وان كان احداهما غالبا
والاخر مغلوبا الا انهما لو ميزه فاكله حث بالاتفاق فكذا اذا اكله مع غيره فاقبل
هذا مشكلا بما اذا حلف لا يشرب هذا اللبن ضمت فيه ماء والماء غلب فشربه لم يجتنب
وان شرب الحلو ف عليه وزيادة قلنا ان اللبن لما صب فيه الماء شاع في جميع اجزائه
وصار ما رعا فضا يستهلكا فلا يكون مقصودا بالمشرب بخلاف ما نحن فيه فان كان

من الغالب والمغلوب مقصود ولا في يوسف ان البسر المذبذب يسمى بسرا والوطب المذبذب
رطباً فانما حلف لا ياكل بسرا واكل الرطب المذبذب وبالعكس فقد اكل الرطب لا البسر
وبالعكس فلا يحث ولو اكله اي المذبذب من البسر والوطب بعد حلفه لا ياكل رطباً ولا
بسر احث اتفاقاً لوجود شرط الحث لان في كل من المذبذبين رطباً وبسر فبحث باكل
ايهما كان فان قيل قد تقدم ان البسر المذبذب بسرا رطب والوطب المذبذب رطب لا بسرا
عند ابي يوسف فاذا اكل البسر المذبذب صار اكل البسر فقط واذا اكل الرطب المذبذب
صار اكل الرطب فقط عند شرط الحث في مسئلتنا اكلمها معاً فكيف يكون المسئلة
اتفاقية قلنا سلمنا ذلك لكن لا سلمنا ان شرط الحث ههنا وجود اكلمها معاً بل يكفي
في الحث وجود اكل واحد منهما علمياً في الخلاصة من انه لو حلف لا يذوق طعاماً ولا يشرب
فذاق احدى ما يحث انتهى فاذا اكل البسر المذبذب لا خلاف في حصول اكل البسر وكذا في
الرطب المذبذب وقد مرنا بعض ما يتعلق بهذه المسئلة في باب تعليق الطلاق ولنذكر
بعضاً منها تكميلاً للفائدة ففي الفصل التاسع من ايمان الخلاصة نقلاً عن القبري حلف
لا ياكل فلا تا ولا تا ولا يحث حتى ياكلها فلو نوى الحث باحدى ما يحث وان لم يكن له
نية اخلفوا قال صاحب المحيط والمختار انه لا يحث حتى ياكلها ثم قال فيها انه لو حلف
لا ياكل فلا تا ولا تا فلا تا فاكلها احدى ما يحث وكذا لو قال لا ياكل فلا تا ولا تا فاكلها
احدى ما يحث ولو قال والله لا ااكل فلا تا يوماً ويومين وثلاثة فهذا على ستة ايام ولو قال
لا اكله لا يوماً ولا يومين ولا ثلاثة ايام فهذا على ثلثة ايام ثم قال نقلاً عن المحيط انما
حلف بالطلاق لا يذوق طعاماً ولا يشرب اذ افا احدى ما يحث قال الفضلي انما
له نية وان لم يكن له نية فالجواب كمال في الكتاب ثم قال في الفصل الثاني عشر حلف
لا يذوق طعاماً ولا يشرب اذ افا احدى ما يحث ولو قال لا اذوق طعاماً ولا يشرب اذ افا
احدى ما يحث فتو له يحث في الفصل الثاني عشر محمول على اذ لم يكن له نية كما قال
الفضلي وقال في مختارات النوازل حلف لا يذوق طعاماً ولا يشرب اذ افا احدى ما يحث
وقيل لا يحثان نوى اكل وعليه الفتوى انتهى وفي لا يشتري رطباً فاشترى كباسة بسرا
فيها رطب لا يحث الكباسة بمنقود النخل كما لو اشترى بسرا حدياً لان الشراء يصادف
الجملة فيعتبر الغالب والمغلوب تابع له بخلاف اكله فانه يصادف الماكول شيئاً فشيئاً
فيكون كل من الغالب والمغلوب مقصوداً علمياً فترضا هذا نظير من حلف لا يشتري بسرا
او صوفاً فاشترى شاة طالين او صوف حيث لا يحث لان بايده لا يسمى بايع اللين او
الصوف وكذا مشترى وفي لا ياكل لحي او بيضا فاكل لحم سمك او بيضه لا يحث في الاحتكام
ان لم يكن له نية لان الفخذ اذا اطلق يتناول الكامل من فواده لا القاصر ولم التمسك
وبيضته فيه قصود لان اللحم من الالتحام والالتحام بالاستعداد والاستعداد بالدم
والدم في التمسك ضعيف ولهذا يسكن في الماء فخرج من اطلاق اللحم حتى كان بحيث لا ينهم
منه الابقرية في العرف وسبب الايمان على العرف لاعلى اطلاقات القرآن عندنا علمياً من
واما ان كان له نية فاكل سمكاً طرياً او مالحاً حث لانه من محتملات كلامه حلف لا ياكل
لحم فاكل من مرقه لا يحث الا اذا كان نواه كذا في فتح القدير وكذا في الشراء كذا في الثالث
والاخييار لكن قال في الخلاصة والبرازية الاصح ان يفرق بين اكله والشراء حتى لو حلف

لا ياكل لحم

لا ياكل لحم فاكل شيئاً من الرأس بحيث بخلاف ما لو حلف لا يشتري لحم فاشترى راساً
مشوياً لا يحث وقال في البحر بقوله عن الحائنة الرأس والاكارع لحم في يمين اكله وليس لحم
في يمين الشراء ولو اكل لحم انسان او خنزير حث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تقدم
للمنع من الحرام وقال العتاشي انه لا يحث باكل لحم الخنزير والادعي وقال في الكافي وعليه الفتوى
وقال الزبيدي راع عليه وكانا اعتبر فيه العرف ولكن هذا عرف على فلا يصلح مقيداً بخلاف
العرف الغفلي الا ترى انه لو حلف لا يركب ذابة لا يحث بالركوب على الانسان العرف الغفلي
فان الفخذ عرفاً لا يتناول الاكارع وان كان في اللغة يتناول ولو حلف لا يركب حيواناً
يحث بالركوب على انسان لان الفخذ يتناول جميع الحيوان والعرف الغفلي لا يصلح مقيداً انتهى
ورقة في فتح القدير بقوله لا صوليين الحقيقة تترك بدلالة العادة انما العادة
الاعرفا علمت انتهى ثم انه اشار باطلاقة الى انه يحث باكله نية وفيه اختلاف في اكل
لو حلف لا ياكل لحم ولا يذوق لحم لا يحث باكل السمك ويحث باكل لحم الابل والغنم والطيور
مطبوخاً او مشوياً او قد بدا وحكم صاحب الخلاصة والبرازية ان هذا من محذور
الى انه لا يحث باكل النوى وبه قال ابو بكر الاسكاف وعليه الفتوى وقال الفقيه ابو الليث
انه يحث ولو اكل كبد او كرتا وفي المصباح الكريشاذي الحث والظلف كما لمعه في الناس
والبربع والاربع كرش ايضاً انتهى والمختار انه لا يحث بهما في عرفنا لانه لا بعد لما اخذ
عما قيل انه يحث في عرف اهل الكوفة لانه لحم حقيقة عندهم فان تنوع من الدم ويستعمل استعمال
الحم كما لو اكل الميتة او شحم البطن هذا باجماع لانه ينقي عنه اسم اللحم ولا يستعمل استعماله
واما لو اكل الحرة التي في وسطها لاية حث لانه لحم وفي لا ياكل شحم يتقيد بشحم البطن
عنه الجرح وكذا في لا يشتري شحم يتقيد بشحم البطن فلا يحث بشحم الظهر وهو الذي
خالطه لم حله فاهها قال لا يحث في شحم الظهر ايضاً لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوق
بالنار ولا ينجح انه لم حقيقة الا ترى انه يشتم من الدم ويستعمل استعمال اللحم ويجعل به
قوة ولهذا يحث باكله في يمين على كل اللحم ولا يحث ببيعه في يمين على بيع الشحم ولو اكل
الاية او لحم لا يحث اي في طعنه لا ياكل شحم اتفاقاً لانه نوع ثالث حتى لا تستعمل استعمال
اللحم والشحم وفي لا ياكل من هذه الخطة يتقيد باكلها قضماً القضم الاكل باطراف
الاسنان وانما وضع المسئلة في الخطة الهيئة لانه اذا عتد يمينه على اكل خطة لا يمينها
ينبغي ان يكون الجواب على قولنا ينجح كالجواب عندهما علمياً في الحائنة فلا يحث باكل خبزها
خلا فاهها هذه المسئلة على اوجه احدى ما يؤيد ان لا ياكل جوارحها فاكل من خبزها او صوفها
لا يحث بالاتفاق لانه اذ حقيقة فتقيد يمين بها والثاني ان يؤيد ان لا ياكل ما تحته
منها لا يحث باكل عينيها كذلك والثالث وهو مسئلة الكتاب ان لا يكون له نية
فاكل من خبزها لم يحث عنده خلا فاهها لانه الحقيقة المستقلة او لعنه من المجاز
المعارف فيجعل على اكل قضماً ولها ان المجاز المعارف اولي منها فيجعل على اكل ما فيها
علمياً في الاصول ولو قضمها حث عندهما على الصحيح لعدم المجاز كما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان حث في الدخول ركناً او ما شيئاً حافوا او متعلدا وفي لا ياكل
من هذا الدقيق يحث بخبره بالاتفاق لان عينه غير مأكول فكانت الحقيقة متعذرة
فيصاري المجاز وهو ما يتخذ منه لا بسفه يقال استسهل اي اكله من غير مضغ في الصحيح

احترأ عن قول بعض المشايخ انه بحث لانه اكل الدقيق حقيقة والحقيقة لا تسقط بالعرف
قلنا لان ان الحقيقة لا تسقط بالعرف المحترأ قال الاجنبية ان تكلمك فبدي حرج
فقلنا لم يثبت لا ترمينه لما اضرقت الى العقد بالعرف لم يتنازل حقيقة الوطى والخبز
يقع على ما اعتاده اهل مصر كخبز البر والشعير وهو المتعارف في اكثر البلدان فلا بحث
بخبز القطن لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه من محتملات كلامه وخبر الارز
هكذا وقع بكلمة او ولو عطفه بالواو وكان اولى بالعراق لانه غير متعارف عندهم
ولو كان في طبرستان بحث بخبز الارز للتعرف فيها الا اذا نواه في بحث لانه محتمل
كلامه وفي الخلاصة عن محمد بن طيف على ما لا يؤكل ان لا ياكله فاشترى به ما يؤكل
فاكل حث ولو طلف على ما يؤكل فاشترى به ما يؤكل فاكله لا بحث والشواء على اللحم لا على
البازنجان او الجزر بالجيم والزاه المجعنين المفتحتين اصل نبات تنبت الانسان و
تبنيه في الاسواق حمرة اللون وهو معروف او البيص المشوي لهدم تبادرها عند
الاطلاق الا اذا نواه لاحتماله وفيه تشديد على نفسه ولا يدخل فيه الشك المشوي
ايضا على ما في الخلاصة الا اذا نواه والطبيع على ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه للعرف فيه
والايمان مبنية عليه وفي الخلاصة لو طلف لا ياكل لبيبا فان لم يكن له نية فهو على
اللحم خاصة وان كان له نية فليما نوى وذكر القدرى ان هذا الاسم يجعل
على اللحم الذي يجعل في الماء ويطبخ الا اذا نوى غيره والعلمية التي لا مرق لها ليست
بطبيع ولو اكل المرق بحث ولو طبخ الارز بوديك فهو طيب ولو طبخ بسمن وزيت
فليس بطيب والطيب يقع على اللحم والمرقة قال ابن سامة الطيب يقع على الشحم ايضا
انتهى كلام الخلاصة فكلوم المصنأ على ما ذكره القدرى الا اذا نوى غير ذلك اي ما
يطبخ لاحتماله ذلك والراس على ما يباع في مصر وكيس في التناثر فشر في الجامع الصغير
برؤس البقر والغنم عند ابي حنيفة ورؤس الغنم خاصة عندها وقبل هذا اختلاف بعض الفقهاء
على المتاع والبطيخ والشمس عند ابي حنيفة وعندها على العنب والرطب والرمان ايضا حتى
يبحث باكلها في حلقه لا ياكل الفاكهة بلانية لانها اسم لما يتفكه بعد الطعام اقبله
اي يتنعم به وهذا المعنى موجود فيها فانها الفواكه ولا يجر ان كلامها وان كان فاكهة
لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائلا على معنى التفكه وهو التلذذ والتسمع اعني التذائنة
وقوام البدن في العنب والرطب والتمارة في الرمان فهذه الزيادة يثبتها من مطلق
اسم الفاكهة فلا يضر خاليها بدون النية ولا يقع على القشاة والخيار انفاقا
لعدم معنى التفكه فيها بل اتفاق لانها من ابقول بيعا وكلاما وذكر في المحيط
لا ياكل فاكهة ولا نية له اجمعوا انه لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفرجل او
اجاصا او كثرى او تفاحا بحث واجمعوا ايضا انه لو اكل خياضرا وقتا او جوزا لا بحث
ولو اكل عنب او رمانا او رطبيا لا بحث عندهم خلافا لما قال محمد في الاصل التوت
والبطيخ فاكهة واختاره القدرى والهاكم الشبيه وذكر شمس الأئمة الخوافي ان
البطيخ ليس من الفواكه وقال ابو بصير ليس بالفاكهة واسم من الثمار وفي المحيط ان
اليابس من اغمار الشجر فاكهة الا البطيخ فانه لا يعتد بابسة فاكهة فلا يكون رطبة
فاكهة وانما اختار المصنفون فاكهة لوجود معنى التفكه فيه على ما عرفت وعليه جرى العرف

ولو طلف لا ياكل هذه الفاكهة فاكلها بعد ما صارت بطيخا لا بحث كما لو طلف لا ياكل
هذا العنب فاكله بعد ما صار زيبيا ولو طلف لا ياكل عنبيا فلو كان ورى قشره وابتلع ماه
وجبه حث ولو ابتلع ماه فحسب ورى قشره وجبه لم يثبت لانه شرب ولو طلف
لا ياكل جوزا فاكل منه رطبا او يابس بحث وكذا اللوز والفسق واللين ونحوها
ولو طلف لا ياكل هذه الرمانة فاكل كلها اكل حبة منها برفق منه الا ان ينوي اكل
ذكره في الاصل ولو طلف لا ياكل من ثمار العام فان كان في ايام الفاكهة الرطبة فلي
الرطب فان اكل اليابس لم يثبت وان كان في غير وقتها فلي اليابس استمسا بالعرف على
ما في الخلاصة والبرازية والادام على ما يصطبه في بناء المفعول فلي من الصبغ
بالقوت المجهدة وفي المصباح والصبغ ما يصبغ به الخبز في الاكل ويختص بكل ادم ما يص
كالخل ويخضع انتهى كالحل والزيت واللب وكذا الملح وكذا الثريد لا اللحم والبيض
والجين الا بالينة وعند محمد وابو يوسف معه في رواية ومع ابي حنيفة في رواية اخرى
هي اي هذين الثلاثة ادم ايضا محمد ما رواه ابن ماجة وابن ابي الدنيا من حديث ابي
الدرداء مرفوعا سيده ادم اهل الدنيا والاخرة اللحم ولان الادم من المواد
وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له فيكون ادم اكل اللحم والخبز ونحوها
ولها ان الادم ما يؤكل بقافي العرف والنعمة على نوعين حقيقة وذلك في الاصل
ليكون قائما به وكله وهي ان لا يؤكل على الافراد وهو الثلاثة يؤكل منفردا فلا
يكون تبعا اصلا بخلاف نحو الزيت والخل فانه لا يؤكل منفردا بل يشرب فان نوى ذلك
يكون ادم بالينة للاختلاف وفيه تشديد على نفسه وحديث ابي الدرداء مسند
ضعيف فيه سليمان بن عطاء عن سلمة الخدرى وقد قال ابن جبان في سليمان انه يروى
عن سلمة اشياء موصوفة وما ادبرها التخليط منه او من سلمة والعنب والبطيخ ليس
بادام في الصحيح على ما في الهداية واجمعوا عليه على ما في الخلاصة وكذا التمر ليس بادام
والغذاء الاكل فيما بين طلوع الفجر والروال والعشاء الاكل بين الزوال ونصف الليل
والسجود الاكل فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر لانه ما خوذ من السجود هذه الاسماء
اسم لما يؤكل في ذلك الوقت ثم سمي بها الاكل في ذلك الوقت مجازا فيبحث بالفعل الواقع
فيها لا غير وفي ان اكلت او شربت او لبست او كتبت او تزوجت او خرجت ولو نوى معيا
بان قال نويت الخبز او اللحم مثلا لا يصدق اصلا لا قضاء ولا ديانة بل بحث بكل اكل
وشرب ولبس وكلام وعند الشافعي وفي رواية عن ابي يوسف واختاره الحنفية
تصح نيته بان يبناء على جواز عموم مقتضى عندهم قلنا ان النية انما يصح في المفعول
لانها لتعيين بعض محتملات اللفظ والخبز ونحو غير مفعول فان قيل وان لم يكن
مفعولا لكنه ثابت اقضاء قلنا نعم الا ان مقتضى لا عموم له فلو نية التخصيص
فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا قال ان خرجت فبدي حرج ونوى السفر فابدي
ديانة مع ان السفر غير مذكور لفظا ودينه وبين ما اذا حلف لا يسكن فلان
ونوى المسكنة في بيت واحد فان النية صحيحة مع ان المسكن غير مذكور لفظا
حتى لو ساكن معه في الدار لا بحث اوجب عنه باننا لا نسلم انه يصح ديانة في
الاول ولو سلم فقله ان خرجت ولا يسكن فقلنا يد لان على المصدر لغة

وقد وقع الثاني في صريح النفي والاول في معنى النفي لانه في معنى لا يخرج فتنا ولا بعموما
عق من الخروج والشفق المسكنة فجاز تخصيصها الا انه خلاف الظاهر فلا بد من
في القضاء كذا في النية اقول فيه بحث لان كلامنا من الافعال المذكورة تدل على مصادرها
اللغوية ايضا وقد وضح في معنى النفي فينا ولن بعموم من عدم من الاكل والشرب واللبس
فلم يجوز تخصيصها وايضا ان المصدر والثابت لغة اي في ضمن الفعل هو المصداق
الدار على نفس الحقيقة والماهية المجردة دون الافراد فلا يكون عاما اذا لا عموم
في الماهية فلا يقبل تخصيص بخلاف المصدر في نحو ان اكلت اكلوا ولا اكل اكلوا
نكرة في سياق النفي فتم بالاتفاق فالنفي في الجواب عندي عن الثاني انا لانتم انتم
تخصيص بل ارادة لا مد مفهوم مشترك اللفظي او المعنوي بقية كونه كاملا
يفهم من الاطلاق لان المسكنة مفاعلة من السكنى وذلك على نوعين كامل في البيت
وناقص في الدار فصنع النية بالكامل وفي الجواب عن الاول اما القصر على المنع المذكور
على ما ذهب اليه القاضي ابو هيثم وابوطاهر الدباس وابو حازم والقاضي واما ان
يمنع كونه تخصيصا ايضا ويدعي ان الخروج على نوعين ايضا كامل وهو الخروج الى
الشفق وناقص وهو الخروج الى الاسواق فصنع النية بالكامل فان قيل اذا لم يكن
نحو ان اكلت اكلوا ونحو مما ذكرنا مما ينبغي ان لا يثبت بكل اكل مع انه يثبت
قلنا انما يثبت لوجود ماهية الاكل في كل فرد من افراد الاكل لا لعموم اللفظ او
المقتضى ولو زاد طعاما او شرابا ونحو صدق ديانة لا قضاء لانه نكرة في محل الشرط
فتم لانه في معنى النفي فعلت نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا بد من في النية
قال في الكشف والسراج الهندي اذا قال لا اشرب ماء او الماء او لا اكل طعاما او
الطعام يقع على الادنى لانه اسم فرد فيقع على الادنى المتيقن لانه الموجب في اسم الاجزا
مصدرا او غير محتمل لكل لانه واحد اعتبارا حتى يقع على قطرة ماء وزنه طعام
عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه والطعام يصدق حتى لا يثبت اصلا لانه نوى محتمل
كله لانه نوى اعتبارا فاعتبر بالنية ثم اختلفوا فيما اذا نوى اكل ان يصدق
قضاء او ديانة فقال شمس الأئمة قالوا الاطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة
ان كان اليمين بطلاق ونحو بان قال ان شربت ماء فامرني طالق لانه نوى حقيقة
كلامه وقال ابو القاسم القفاري انه لا يصدق قضاء واليه يشير كلام غير الاسلام
لانه خلاف الظاهر اذا كان انسانا متابع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل الماء
واكل كل الطعام وتزوج كل النساء وشراء جميع عبدة الدنيا والتكلم بين آدم ليس في
وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا فلا يصدق قضاء ولانه نوى حقيقة لا ثبت الا
بالنية فصار كانه نوى المجاز فان قيل ينبغي ان لا ينعقد هذه الايمان عند ارادة اكل
لكونه غير متصور كما في قوله لا شربة الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه على ما سياتي قلنا
ان شرط الشر في مسألة الكوز غير متصور على ما سيطر لك واما في هذه المسائل
فتصور لان عدم شرب جميع المياه وعدم اكل كل الطعام وعدم التزوج بجميع النساء
متصور واما لو نوى الاقتران المختلة بين القليل والكل كنية القطر في اول ثلاث
قطرات مثلا فلا تعلل هذه النية لانه عدد محض فلا يحتمل اللفظ ولا يعمل النية

ولا يشرب

وفي لا يشرب من دجلة لا يثبت بشرب منها باناء ما لم يكن بان يضع فاه عليها ويشرب
يقال كرع الرجل في الماء اذا مد عنقه نحو ليشرب منه هذا عند ابي حنيفة خلافا لما حيث
قالا يثبت ان اشرب باناء ايضا ومعنى الخلاف على ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المعارف عند وعندهما بالعكس فان قيل هل المجاز متعارف ههنا قلنا نعم لان المفهوم
من قولهم اهل قرية يشربون من دجلة انهم يشربون من ما فيها واما ان الحقيقة مستعملة
فلان الناس يكرهون من الانهار والودية ولهذا اذا كرع حث بالاجماع الا انها يقولون
حث به باعتبار انه من اضرار المجاز لا باعتبار ارادة الحقيقة بذلك فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان قيل لان الحث عند الامام في الكرع باعتبار كون الحقيقة
مستعملة بل باعتبار العمل بعموم المجاز كما في قوله لا يضع قدمه في دار فلان يثبت بالدخول
كيف ما كان وح يجب ان يثبت بالشرب بالاناء وغيره ايضا كما هو عند الامامين قلنا ان
المصير الى عموم المجاز عند نقد الحقيقة او هي انما وقد دل الدليل على كونها مستعملة
فلا يصير اليه واما على قول الاماميين لا بد من القول بعموم المجاز في الحث بالكرع لانه
الحقيقة متروكة عندهما عند كون المجاز متعارفا هذا اذا لم يكن له نية لما اذا نوى
باناء فيحتمل به اجماعا وان قال من ماء دجلة حث بالاناء اتفاقا لانه بعد الاكل
بقي منسوب اليه وهو الشرط ضار كما اذا شرب من نهر صغير ياخذ من دجلة لانه
من ماء دجلة بخلاف ما لو قال لا يشرب من دجلة فشر من نهر صغير ياخذ من دجلة
فانه لم يثبت فيه اتفاقا واما عند من يمينه على الكرع كما عرفت واما عندهما
فلا تميز الدجلة في مسالك الماء فيقطع النسبة اليها فيخرج عن عموم المجاز
ولو طفت لا يشرب من ماء المطر فثبت الدجلة بماء المطر فثبت منه لم يثبت
ولو شرب من ماء واد سأل من المطر ولم يكن فيه ماء قبل ذلك او من ماء مطر
مستنقع حث ولو طفت لا يشرب من هذا الماء فابجد فأكله لا يثبت فاذاب
فشراب حث قال الفقيه ابو الليث هذا بمنزلة ما اذا طفت لا تجلس على البساط
فعله خربا فجلس عليه لا يثبت فان ققه فصار باطلا فجلس عليه حث وفي
فتاوى محمد بن الوليد لا يثبت اذا شربه لانقطاع النسبة الاولى لا تنسبه
الى الحمد ولو كان ذلك في الحال حث لان النسبة لا تنقطع ولو طفت لا يشرب من
وسط دجلة فوسطه ما لم يطلق عليه اسم الشط وذلك قد ثبت النهر
او ربه والظاهر ان هذا لا يتأتى في النيل لان الشط ينتهي قبل الربع ايضا
لسعته طفت لا يشرب في دار فلان شيئا فاكل شيئا قال محمد يثبت وقال
الصدر الشهيد والمختار عند عمانية لا يثبت الا اذا نوى جميع المأكولات
والقاصم الامام يوفق بين الجوابين فقال ان كان اليمين بالفارسية فكل ما كان محمد
ابن سلمة وان كانت بالعربية فكل ما لا الصد الشهيد طفت لا يشرب هذه
القرية فشراب في كروم هذه القرية ان كانت الكروم في العراق او في كرم مثل
بالعراق يثبت لان القرية اسم للعراق كذا في الخلاصة وكذا في الحب والبشر
وفي الاناء هيئته الظاهر انه قيد لكل من التلاوة لا لاختلافه على ما يشتر
اعادة كلمة في معنى لو طفت ان لا يشرب من هذا الحب او من هذا البذر او هذا الاناء

او من هذه الحجة فاخذ الماء من الجيت او البئر او الاناء باثاء وشربه لا يثبت في قول
البحر ما لم يضع فاه على الجيت او البئر او الخرج ويثبت عندهما بالشرب منها باثاء
وجه كان عليها أثر في مسألة الدرجة وفي قاضيها ان يقل هذا الخلا فان كان الجيت
او البئر او الاناء مدونا وان لم يكن مدونا فاعتبر منه يدمر اواضه باثاء فشربه يثبت
بالاثر لا يثبت بتعيين المجاز لعدم امكان الحقيقة ولو تكلف بالكرع عند عدم
امكان الكرع لا يثبت لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو قال من ماء الجيت او
من ماء البئر او من ماء الاناء يثبت بشربه بالاثاء اتفاقا كما في ماء الوجلة حتى لو شرب
ماء هذا الجيت والبئر او الاناء الى الجيت آخر وشربه منه صحت ايضا لعدم انقطاع
نسبة الى الجيت الاول بالتحويل الى آخر فتوقف ما لو قال لا يشرب من هذا الجيت فيقول
ماء هذا الجيت الى الجيت آخر فشربه لا يثبت بالاجماع لانقطاع النسبة الى الاول
كذا في الفتاوى ولو طفت لا يشرب ماء زمزم فشربه ماء زمزم باثاء وجه كان يثبت
وان صب ماء زمزم في ماء اخر يعتبر فيه الغالب ولو طفت ان لا يشرب هذا الماء
فصبته في ماء صالح فغلب المالح فشربه لا يثبت وكذا لو طفت على المالح فصبته على
ولو طفت ان لا يشرب لبن المعز فاخذ لبن المعز وخلطه بلبن الضان ولبن الصا
غالبه فشربه لا يثبت ولو طفت على معز بعينه ان لا يشرب لبنها فخلط لبنها بلبن
الضان ولبن الصان غلب ثم شربه كان حاشا بخلاف غير المعز ولو طفت ان
لا يشرب اللبن فخلط لبن النعم بالماء ان ظهر لون اللبن وطعم كان حاشا ولو
طفت ان لا يشرب ماء فرائنا فشربه ماء عذبا من دجلة او نحيها كان حاشا
ولو طفت لا يشرب من الفرات او من ماء الفرات فطلى ما تقدم في دجلة اتفاقا
واختلافا وفي الجوز في قوله لا يشرب من الفرات ماء الفرات قيل يصح نيته لانه
نوع ما يحتمل لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء فكان الماء مصنفا فيه
وقيل لا يصح نيته لانه نوعي فميم المقصتي فان الماء غير محفوظ به والمقصتي لا يعم
له ثم قال فقلنا عن المجتبي والجنس هذه المسائل اصل حسن وهوان متى عقد بعينه
على شيء ليس له حقيقة مستعملة وله مجاز متعارف يحتمل على المجاز اجماعا كما اذا
طفت لا ياكل من هذه النخلة وان كان له حقيقة متعارفة يحمل على الحقيقة اجماعا
فمن طفت لا ياكل الحما وان كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فتعذر حمل على
الحقيقة وعندنا يحمل عليها ولكن لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكن المجاز
يتم اخراؤها وهو الاصح انتهى فقد صح قولها ولكنه خلاف المنقول في الاصول
عنها فانهم يقولون ان عندهما المجاز المتعارف من الحقيقة لانه يحمل عليها
وامكان البئر شرط صحة الخلف عند ابي ح ومحمد فلا لابي يوسف واعلم ان مقتضى
البئر شرط لانفقاء اليمين المطلقة عن الوقت ولبقاء اليمين المقيدة بالوقت
عندهما الى وقت وجود البئر وهو قول مالك ورواية عن الشافعي وعنده ابي
يوسف لا يشترط تصور البئر في انفقاء اليمين المطلقة ولا لبقاء المقيدة
وهو رواية اخرى عن الشافعي وجه قولها ان اليمين انما تفقد للرجل او
منعها او لظهور معنى الصدق فكان محلها جازا يمكن فيه البئر فاذا لم يكن البئر

فان

فان محلها ولا انفقاء الا في محلها واذا لم ينفقد فلا حث فلا كفارة ووجهه ان يثبت
انه امكن اعتبارها بمنعقدة للبئر على وجه يظهر في الخلف اعني الكفارة وينتج على هذا
الاصل مسائل كثيرة منها ما ذكره المصنف فيما بعد ومنها لو طفت ليقطن ذبنا اليوم فأت
زيد قبل مضي اليوم لا يثبت عندهما ويثبت عند ابي يوسف لانها تبقى ويثبت في آخر جزء
من اليوم وكذا لو طفت ليقطنه وهو ميت والمالك جاهل بموته لا يثبت عندهما خلافا
لابي يوسف وانما شرطنا جهله بموته عندهما لانه لو كان عالما بموته انقضت وصحت بالاتفاق
لان اليمين انقضت على ازالة حياة يحدتها الله تعالى فيه بخلاف ما اذا لم يكن عالما
لانه عندهما على حياته القائمة في نفسه والواقع استفاءها فكان البئر غير متصور كمثل
الكون على ما سياتي في بيانها وكذا اذا طفت لياكلن هذا الرغيف اليوم فاكل قبل الليل او
ليقضين فلانا دينه عذرا فلو ان مريمات ولا علم له اوصاف صحتها قبل مضي العذرا
قضاء قبله او ابراه فلو ان قبله لم ينفقد عندهما وانقضت عند ابي يوسف وكذا
اذا طفت لا يعطيه حتى ياذن فلان فأت فلان ثم اعطاه لم يثبت عندهما ويثبت
عند ابي يوسف فثبت ان ما ذكره المصنف من فروع الاصل المذكور من طفت لا يشرب ماء
هذا الكوز اليوم او الشهر او الجمعة واعلم ان في هذه المسئلة اربع صور صورتان
في المقيدة بالوقت وصورتان في المطلقة عن الوقت والمصر كذا من هذه الصور
اما في المقيدة فاحدها ما ذكره بقوله ولا ماء فيه اي حين طفت وانما ما ذكره بقوله
او كان فيه ماء حين طفت فثبت الماء قبل مضيته اي مضي الوقت المضروب من اليوم
او الشهر او الجمعة لا يثبت عندهما سواء كان الحلف بالله او بالطلاق والعتاق
اما في الصورة الاولى فليعدم انفقاء اليمين ابتداء لعدم امكان البئر وانما في الثانية
فليطردون اليمين عند الصلب لان البئر في الوقت انما يجب في آخر الوقت وعند ذلك
يستحيل البئر فليطرد اليمين فان قيل لا نسلم ان البئر حال في الصورة الثانية بل هو
الوجود لان اعادة الماء المصوب في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما في
صورة الحلف ليقطن زيدا وهو ميت وقت الحلف وهذا لم يمت فانه منعقد لانما
اعادة حياة قلنا ان اليمين فيما نحن فيه انقضت ابتداء على الماء الثابت في الكوز
وبعد الاقامة ما بقي ذلك الماء اصلا فلا تبقى اليمين على فلو انما انقضت والمادة
بعد الاقامة هي خلاف ما انقضت عليها اليمين وانما في مسألة صل الميت فاليمين قد
انقضت ابتداء على حياة معادة في الميت بعد ما طفت مع العلم بموته فكانه قال لا تقطن
هذا الميت ان اعاد الله له الحياة فيه ولا يمكن ان يقد ر فيها عن فيه لا يشرب الماء
الذي في الكوز ان خلقه الله فيه لان الماء الذي في الكوز اشارة الى وجود الكوز
مشاوا اليه ويقدر الشرط المذكور يقضي عدمه فلا حيث قال يثبت في صورتين
في آخر الوقت لما مر من اصله من ان امكان البئر ليس بشرط صحة الخلف عندهما قال
في الخلاصة قال لا مزية ان اتصل الساعة ركعتين فانت طالق فقامت وكثرت فثبت
صحت في عينية قال نجم الدين هذا الجواب مستقيم على قول ابي يوسف كما في مسألة الكوز
والصحيح انها تطلق عند اكمل لوجود شرط الحلف وهو عدم الصلوة وهو كذا قالت
لله على ان اصوم عذرا وعذرا يوم يصطها مع نذرها ولو قالت لله على ان اصوم

يوم حصى لا يصح وكذا لو قال ان لم تصوم غدا فانت طالق فصامت من الغد فحلفت
 في يمينه انتهى اقول الصحيح ما قاله نجم الدين لان شرط الحنث عندها ليس عدم الصلوة
 مطلقا بل عدم الصلوة عن من شانه الصلوة والحائض ليست من شأنها الصلوة فبطلت
 اليمين بعد انقضاءها ومسئلة نذر صوم الغد تختلف فيه فانه لا يقع في رواية عن الحج
 وهو قول زفر والشافعي على ما ذكرناه في فصل النذر وعلى رواية صحته وهو ظاهر الرواية
 فتبا مسئلة اليمين على مسئلة النذر غير مستقيم ولو سلم انه مستقيم فعني صحة النذر
 انه يلزمه قضاء الصوم المنذور بعد الغد لا لزوم صومه في الغد لان الحيف لا يمنع
 قضاء الصوم فلا يبطل به النذر لظهور اثره في القضاء بخلاف ما نحن فيه لانه لما
 بطلت صلوة بالحيض لا يلزم قضاءها لان الحيف كما يمنع لزوم الصلوة كذلك يمنع
 لزوم قضاها فلم يبق لليمين محل فبطلت وكذا في اي حنث عندها ويحنث عنه في الحال
 ان لم يقل اليوم بل اطلق وقال ان لم اشرب ماء هذا الكوز فكذا ولا ما فيه وقت الحلف
 واطلق عدم الحنث في الصور الثلاثة المذكورة فمثل ما اذا علم الحالف ان فيه ما لا يعلم
 او علم عدم الماء وهكذا في العناية وقت القدير وقت الاستيعاب في عدم علمه بعدم الماء
 فيه فان لم يحنث بالاتفاق لانه اذا علم بعدمه وقت يمينه علم ما يخلفه الله تعالى فيه
 وقد تحقق عدمه فيحنث وروى عن الحج في رواية اخرى انه قال لا يحنث علم اوله يعلم
 وهو قول زفر في هذا الصوريين من المطلقة وذكر الصورة الاخرى
 منها بقوله الا ان كان اي كان فيه ماء وقت حلف فحلفت ماؤه فانه يحنث بالاتفاق
 لو جرد شرط الحنث بعد انقضاء اليمين فابو يوسف فرق بين المطلق والموقت في الصور
 اي في صورة عدم الماء في الكوز وفي صورة وجوده ثم صحت فقال في الصورة الاولى
 انه يحنث في المطلق في الحال وفي الموقت يتوقف حنثه الى الجزء الاخر من اليوم وفي
 الصورة الثانية انه يحنث في المطلق وقت الادراك ولا يتوقف وفي الموقت يتوقف
 حنثه الى اخر اليوم وجهه ان التاخير للتوسعة فلا يجب الفعل الا في اخر الوقت فلا يحنث
 قبله لان الفعل الغير الممتد اذا قيدت بوقت ممتد يلزمه في اخر جزء منه كونه
 مرفا له ويتعين اخره ان لم يقارن بجزء منه قبله ليقينه وفي المطلق يجب البر
 كما فرغ وقد عجز فيحنث في الحال وهما فرقان بين المطلق والموقت في الصورة الثانية
 بان في المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث كما
 اذا فات الحالف والماء باق اما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت المضروب
 وعند ذلك لم يبق محلته البر لعدم تصور مكانه فلا يجب البر فيه ويبطل اليمين
 كما اذا عقره ابتداء في هذه الحالة فان قيل وجوب البر في المطلقة في الحال اما ان
 يكون بمعنى تعينه مضيقا يجب يحنث في ثاني الحال فلا شك انه ليس كذلك بل هو اوضح
 به في فتح القدير واما ان يكون بمعنى الوجوب الموسع الى الموت فيلزمه الحنث في اخر
 جزء من الحيوة كما في الموقته ولم يبطل عند اخر جزء من الحيوة في المطلقة قلنا نختار
 الاول واما لا يحنث في ثاني الحال لكونه العزم وجود الحلو ف عليه طرفا للبر كما
 ان الحج يجب عند الاستطاعة ثم لو جمع بعد سنين يكون اداء لاقضاء على ما مر بخلاف
 الموقته فان وجوب البر فيها لا يستقر الا عند اخر جزء من الوقت المذكور فلو مات

قبله او فات الحلو ف عليه لا يلزمه شيء كالصلوة ينقطع عن مات قبل اخر الجزء واعلم
 ان في قوله فحلفت اشارة الى انه لو منع كرها من شرب ماء هذا الكوز لا يحنث وهذا
 لما ذكر في الخلاصة والبرازية انه لو قال ان سكنت هذه الدار فكنا فوجدنا الباب مغلقا
 بحيث لا يمكنه الفتح والخروج لا يحنث لان الاغلاق عندها وليست عليه ان يتصور الحالف
 وقال الفقيه وبه نأخذ حتى لا يقع الطلوع ان علق بالسكنى فيه وقيل يحنث واما لو منع
 بالقيد والمبسر فلا يحنث بالاجماع لتحقيق الاكراه بوجه شبهة واما كونه الاغلاق اكراه
 فعينه شبهة وكذا اختلف فيه في الحنث وعمره ولو قال ان لم اخرج منه اليوم فكذا فحلف
 ومنع يحنث في الصحيح وكذا لو كان امرأته في بيت ابها وقال لها ان لم تحض في الليلة
 فانت طالق فحلفت ومنعت يحنث ويقع الطلاق في الصحيح والعرق بينه وبين سبي
 ان الشرع لا يجعل المعدم موجودا باكره ويجعل الموجود معدوما باكره فصار مسكنا
 لاسكانه وشرط الحنث في قوله ان سكنت هذه الدار وجوده وهو ان يحنث فحلف
 بالاكراه وصار بارا في يمينه وفي قوله ان لم اخرج شرط الحنث امره في فلا يجعل موجودا
 فيحنث قال لها ان سكنت الليلة في هذه الدار فكذا فحلف فحلف على الخروج ليدل لا يحنث
 لكونها مكرهة حكم بخلاف الرجل ولو تحقق العذر في حقه ايضا بالقرع فهو معذور
 ايضا في يصعدن السماء او يطيرن في الهواء او يلقين هذا الحجر هبا او يلقين
 ذبا حال كونه عالما بموته اي يموت زيد حين حلف انفق يمينه بالاتفاق وحلف
 للحال هذا اذا حلف مطلقا عن الوقت على ما ذكره اما اذا وقت فقال يصعدن السماء
 عدالم يحنث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه اذا حنث على ما
 في فتح القدير واذا حلف على الترك بان قال ان تركت عش السماء او طير ان الهواء
 فعبدى حره تعقد يمينه لان الترك لا يتصور في غير المعقد وركذا في البحر وهذا
 عند علماء الثلاثة وقال زفر لا ينعقد لانه مستحيل عادة فاشبهه المستحيل
 حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر يتصور حقيقة لان الصعود الى السماء يمكن حقيقة
 في حق البشر كما كان لنبيين عليه الصلوة والسلام وكذا الملائكة وكذلك تحول الحجر
 ذهبا تحول الله تعالى بخلفه صفة الحجرية والباسه صفة الذهبية بناء على ان
 الجواهر كلها متجانسة مستوية في قبول الصفات او باعدام الاجزاء الحجرية
 وابراء لها باجزاء ذهبية والتحويل في الاول ظاهر وهذا يمكن عند المتكلمين
 على ما هو الحق على ما بين في محله وكذا يمكن قول الميت باحياء الله تعالى ثانيا لان
 يمينه انعقدت على زالة حياة محمد بها الله تعالى فيه ثانيا لانه حلف حال كونه
 عالما بموته فاذا كان ممكنا تعقد اليمين موجبا للكفارة ثم يحنث بحكم العجز الثابت
 عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز
 لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم تعقد على
 ما بيناه وان لم يعلم بموته فلا تعقد اليمين لانه حلف على اعدام حياته الموجودة
 حين حلف وهي معدومة في تلك الحالة فصار كشراب الماء الذي في الكوز ولا ماء
 فيه وفي لا يتكلم فخر القرآن وسبح او هلك او كثر لا يحنث سواء في الصلوة
 او خارجها هو المختار لانه لا يستقيم متكلما عرفا بل قارنا ومستحاضا وقيل يحنث

٤٦٣

فخارج الصلوة بالسبج والتهيل والتكبير وفي لا يقرأ سورة من القرآن فظهر في المصحف
حتى في آخرها لا يبحث بالافتاق وأبو يوسف سوى بين هذا وبين ما إذا طلع لا يقرأ
كتاب فلان ويحمد ربه الله فرق بيني لو طلع لا يقرأ كتاب فلان فظهر في كتابه
وفهم ما فيه حث في قوله محمد حصول المومن القراءة وهو علم ما في الكتاب ولا يبحث
على قول أبي يوسف لعدم القراءة وعليه الفتوى ولو قال ان قرأت كل سورة من القرآن
فليان الصدق بدوهم قال محمد هذا على جميع القرآن ولا يبحث بالقسمة الا ان يقرأ
السمية التي في سورة النمل ولو طلع لا يقرأ سورة فترك حرامها حث ولو ترك
آية طويلة لا يبحث وفي لا يكله فكله بحيث يسمع وهو تام حث ان ايقظه اي كلامه
هكذا في بعض روايات المبسوط وعليه مشايخنا على ما في الهداية لانه اذا لم يتركه
كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته لا يبحث فكذا هذا وقيل مطلقا
اي عن التقيد بشرط الا يقاظ لانه قد كلفه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لعارض النسيان
فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لعارض كاستغفاله بما رواه بعضهم فانه بحث
فيه فكذا هذا وذكر في الخلاصة والبرازية انه طلع لا يكله فكله بعبارة
لا تفهم بحيث وكذا لو قال لامرأة ان كتبت فلانا فالتى فكلته بعبارة
لا تفهم طلقت دل هذا على ان الافهام ليس بشرط ثم ذكر انه لو طلع لا يكله فلانا
ابدا فكله بعد ما مات لا يبحث دل هذا على ان الافهام شرط اقول والله الشوق
الفرق بينهما ان كلامه في هاتين المسئلتين وقع مع المخلوف عليه فبحث وان لم يفهم
واما في هذه المسئلة وقع كلامه مع غير المخلوف عليه لانه يمينه انقذت على الحق
واليمين غير الحق فكذا لا يبحث لاعداد الفهم ولا فهم كاطن حلف لا يكله احدا
فجاء كافر يريد الاسلام فوصفه له وما كلفه لا يبحث وليس له ان يتسرع عن وصف
الاسلام بسبب الحلف لان التوصيف ليس بكلمة حلف لا يكله امرته فدخل الدار
وما فيه غيرها فقال من فعل هذا واين هذا ان كان في الدار غيرها لا يبحث وان لم يكن
غيرها يبحث وان قال ليت شعري من فعل هذا لا يبحث وان لم يكن في الدار غيرها قال ان
ابتدأتك بكلام فكذا افا لتقيا فسلم كل واحد منهما على صاحبه حث الحالف فكذا قال
ان كلمتك قبل ان تكلمني ولو كلم الحالف غيره اي غير ذلك الشخص الذي حلف ان لا يكله
وقصد سماعه الى ذلك الشخص لا يبحث لانه لا يعد في العرف انه كلم اليه لو قال
لامرأة ان شكوتني الى اخيك فالت طائفا فجاء اخوها وعندها صبي لا يعقل
فقال المرأة يا صبي ان زوجي فعل بك كذا وكذا حتى سمع اخوها لا تطلق لانها
ظلمت الصبي دون الاخ وهذا مسألة الى انفس سواء يعني لو تكلم طائفا لا يبحث
كذا في الخلاصة والبرازية ولو سلم على جماعة هو اى المخلوف عليه ففهم حث كونه
الكلام معه وان تهاهروا لا يبحث اي ديانته واما في القضاء والبحث على ما في الخلاصة
والبرازية ولو قال لاسلام عليكم الاعلى احد لم يبحث في القضاء ايضا ولو سلم من
الصلوة فان كان اماما قيل ان كان المخلوف عليه عن يمينه لا يبحث وان كان
عن يساره يبحث لان الاولى واقعة في الصلوة دون الثانية وقيل لا يبحث مطلقا
لانها في الصلوة من وجبه وان كان ثاموما فالجواب فيه كالجواب فيما اذا كان

امام عندها وعند ابي حنيفة على كل حال كذا في البرازية وذكر في الخلاصة ان
الجواب عند ابي حنيفة وابي يوسف كالجواب فيما اذا كان اماما وعند محمد يبحث على
كل حال ولو وقع المخلوف عليه باب الحالف فقال الحالف اني لو طلع لا يقرأ كتاب
لو قال ليكن اولي بدون الحالف وكذا لو قال عند عطاسه يرحمك الله لا يبحث
واعلم ان الكلام لا يكون الا بالثبوت لا بالاشارة ولا بالكتابة واما الاجابة
والاقرار والبشارة يكون بالكتابة ايضا واما اليمين والظهار ولا فشاء
والاعلام يكون بالاشارة ايضا وان نوى في كل من الاخبار والاقرار والبشارة
والايمان والظهار ولا فشاء والاعلام كونه بالكلام والكتابة دون الاشارة
دين فيما بينه وبين الله تعالى في دفع القدير والبرازية فلو طلع لا يكله يقتصر
على المشاهدة والكتابة وكذا لو قال لا يجدهم يقتصر على المشاهدة ولو قال لا يسمع
فكنت اليه حث ولو قال لي علماني بشرف بكذا فهو حث فشره واحد ثم اخر عتق الاول
الاول فان بشره عتقوا وان ارسل احدهم رسولا فان اضاف الرسول الخبر
الى المرسل عتق المرسل وان لم يصف لم يفتق فدل ذلك ان البشارة يحصل
بالرسول ولو قال لي علماني بشرف بكذا فهو حث فشره واحد ثم اخر عتق الاول
والثاني والكتاب والمرسل الا ان ينوي المشاهدة في عمل يمينه لانه نوى الحقيقة
فدل هذا على الفرق بين البشارة والخبر واما الاعلام ففي نسخ الاصل البشارة
بين الاخبار والاعلام يحصل بالكتاب والرسالة كالاخبار اما الاعلام فلا يبحث
من الثاني لانه لا يكرر كالبشارة ولو قال لاخر ان علمتني بقدوم فلان فكذا
فاخبره كان بالمبحث وكذا لو علم الحالف بقدومه ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فهو كالاعلام حتى لو اخبره كاذبا لا يبحث ولو قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فاخبره كاذبا فهو كقوله ان طلت ويحس ولو قال ان كتبت لي بقدوم فلان
او ان فلانا قدم فهو كالاخبار ولو قال ان كتبت لي ان فلانا قدم فبدي ثم
فكبت بقدومه ولم يكن قدم فلم يصل الكتاب اليه حتى قدم ثم وصل عتق ولو قال
ان كتبت اليه بقدومه فبدي ثم فقدم والكتاب لا يعلم فكبت بقدومه عتق
بلغ الكتاب او لم يبلغ كذا في الخلاصة وفيها ايضا عن الزيادة حث ليكن
سرع او لا يظهروا ولا يفتشيه او يفتشه فان اخبره برسالة او كتاب او قيل
له اكان هذا الشيء بينه فاشا وبراسه اي نعم حث لوجود الاظهار وكذا
لو طلع لا يعلم اصلا بكان فلان فاشا وبراسه اي نعم حث وان عني به في
هذه الوجوه الاخبار بالكلام او الرسالة ذكر الحاكم ابو نصر انه يصدق قضاء
وعامة المشايخ على انه لا يصدق قضاء ويصدق ديانته ولو قال لا يكله الا
بانه فاذن له ولم يعلم اذنه فكله يبحث لان الاذن مشتق من الاذن ان كان
هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق بدون السماع فلم يجر
الاذن له خلافا لابي يوسف قال لا يبحث لان الاذن هو الاذن وان عني
بالاذن كالرضاء يتم بالراضي بلا حاجة الى العلم قلنا الرضاء من اعمال القلب
ولا كذلك الاذن فان قيل انه لو كان كذلك لماصار العبد مائذونا اذا

اذن له مولاه وهو لا يعلم مع انه يصير ما ذونا بلا حاجة له الى العلم اجيب بان الاذن هو فاك الحرج حتى العبد والعبد يتصرف باهلية نفسه وما اكلته فثبت بغير الاذن بدون السماع وانما في اليمين على حرم كلامه باليمين الا عند الاذن صار الاذن مثبتا لا بامارة الكلام للمخالف فلا بد من الاعلام لذلك ولا يخفى عليك ان تخصيص اقتضاء الاذن للسمع بما عطفك الحرج على طريقة تخصيص العلة والمخلص معروف في الاصول وفي الخلاصة والبرازية لو اذن لها بالعربية وهي لا تعلم لم يقترن ولو قال لها لا تخزي ابرضا في اوبرضا في اذن لها وهي لا تسمع او سمعت ولم تفهم خرجت لا يحسن لعدم لزوم العلم في الرضا بخلاف الاذن في اوبرضا في حيث يحسن لانها لا تحقق بل عليها والاذن لا يتحقق وفي الجواب لو اذن لها وهي ثامة فهو اذن وفي الموازل ليس باذن كالاذن بالعربية والتوفيق بينهما ان رواية التجرى على قول ابى يوسف ورواية الموازل على قولها لو قال لامرأة ان خرجت بغير اذن فمات طالق ففرضت المرأة وتهميات للخروج فقال الزوج دعوها فخرج ولأية لم يكن اذنا ولو نوى الاذن ثبت بالذلة ولو قال لها في نفسيه اخرجي ولأية لم كان على الاذن الا اذا نوى اخرجي حتى تطلق ولو قال لها انت طالق ان خرجت الا باذن اوبرضا في اوبرضا في هذا على كل مرة فان كان غيب به مرة واحدة دين في القضاء عندها وفي رواية عن ابى يوسف ولو قال لها اذنت لك ابا او الدهر اذنت لك فمات اذن لها في كل مرة وكذا لو قال لها اذنت لك عشرة ايام فلما ان خرجت في الشهر ما شاءت ولو قال لها ان فعلت كذا فقد اذنت لك لا يكون اذنا ولو اذن لها مرة ثم نهاها بعد الاذن جعل بنهيها ولو قال لها اذنت لك كل ما خرجت ثم نهاها صح النبي ايضا عند محمد فلا يبرى وفي المستق لو اذن لها ثم قال لها بعد ذلك لا اذن لك فخرجت يحسن مطلقا عند محمد وقال ابو يوسف لا يحسن في الخصة الاولى فان خرجت بعد ذلك بغير اذن يحسن ومنعه عما يعمل فيما بعد الخصة الاولى وفي المحيط لو قال الاباري فالامر ان يسميها بنفسه او برسوله وفي لا يملك شهر فهو ابي ابي الشهر من حين طلق لانه لو لم يذكر الشهر يتايد اليقين لان ما يلي اليقين صالح لمحلية البراءة جزء كان من اجزاء الليل والنهار فيتم في سياق النفي فذكر الشهر لا يخرج ما وراى فبقى الذي يلي يمينه داخلا وكان ابتداء الشهر من حين طلق مما لا بد لالة الحال وهو القبط الذي لحقه في الحال ونظيره اذا اجمع شهر الا ان العقود تزداد في الحاجة القائمة في الحال ظاهرا فكان ابتداءه من وقت العقد ولان لم يعترف في الحال فمات العقد لجهالة المدعى بجهالة ابتداءها وكذا اباي الديون وانما الاصل في قوله كقلت لك بنفسه الى شهر ففيه خلاف فقال ابو يوسف انه يثبت انتهاء المطالبة حتى لا يطالب باحضاره بعد الشهر وقال ابو جوح ومحمد انه يثبت ابتداء المطالبة فلا يطالب باحضاره قبل الشهر وفي فتح القدير وهو الاصح لان الاصل في مثل هذه فان قيل لو قال والله لا صوم من شهر لم يتعين الشهر لما يليه ما لم يعينه اجابة لو لم يذكر الشهر لم يتايد اليقين اما كونه نكرة في الاثبات او لعدم صلاحية الصورة للتايد فكان ذكر الشهر لمحض تقدير الصوم وانه نكرة فلا بد من تعيينه فيعينه الى الغلابة

هو الخلل

هو المنكر قاله تعيينه بخلاف لا يكلمه شهرا لانه لو لم يذكر الشهر يتايد اليقين فيستعين استعان من حين طلق كما ترى ويوم اكله مطلق الوقت لما في الاصول ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يرايه مطلق الوقت وان قرن بالمتد كالصوم يرايه بياض النهار والكلام غير ممتد يرايه مطلق الوقت وقد نظيره ويصح نية النهار فقط اي في القضاء فقط لانه يستعمل فيه ايضا وعنى ان كونه لا يدين في القضاء كما لا يدين في الديانة لانه خلاف المقارن في الظاهر وليلة اكله على الليل تحسب فلو كلمه فيها راى ايجت كان نهارا اكله على البياض خاصة وان اتم ات ههنا ثلاث عبارات ليلة اكله ونهارا اكله فالاول على الليل خاصة والثاني على النهار خاصة والثالث يعتبر بما قرن به ان قرن بفعل غير ممتد كالصوم يرايه مطلق الوقت وان قرن به ما ممتد كالصوم يرايه بياض النهار وقالوا في وجه كون الكلام غير ممتد انه عرض لا يقبل الاستدراك لا يقيد كالمثال كالضرب والجلوس والسفر والركوب والقيل وغيرها ولا يخفى عليك ان امر المماثلة انما يستقيم عند موافقة الكلام الثاني الاول صراحة وفي الثاني ان يقيد معنى غير مفاد الاول فليس مثله فان قيل الكلام متوقع الى غير احتجاب وامر مني فلا يعمل على الكلام المطلق انه ممتد فيكون غير ممتد قلنا كما لا يعمل عليه انه ممتد كذلك لا يعمل عليه مطلقا انه غير ممتد اذ كل نوع منه على هذا التقدير ممتد فأكول ان يقال ان اسم الكلام ليس الا لفظا معينا معنى كيف ما كان فحققت المماثلة من نوع الاول ولا ولذا قال الشيخ عبد العزيز الصحيح ان الطلاق مما يمتد لان الكلام مما يمتد يقال كلفه يوما كذا في فتح القدير وفي ان كلفه الا ان يقدم زيد او حتى يقدم او لا ان ياذن زيد او حتى ياذن فكله قبل ذلك حش ولو كلمه بعد التقدم والاذن لا يحسن لانه غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فلا يحسن بالكلام بعد انتهاء اليقين هذا فيما اذا قرن بما يدل على الغاية والا فلا ولا بد ان يعلم ما يدل على الغاية ولا يدل عليها ففي الخلاصة لو قال لامرأة انت طالق ان خرجت الا باذن اوبرضا في اوبرضا في هذا على كل مرة ثم ذكر انه لو قال لها ان خرجت من الدار بغير اذن فمات طالق فاذا نهارا خرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذن حش ولو قال لها ان خرجت من الدار حتى اذن لك فاذا نهارا خرجت بغير اذن فمات طالق بغير اذن حش وان نوى بكلمة حتى اوصت نيته قضاء وديانة وان نوى بقوله الا حتى صحت نيته ديانة لا قضاء ولو قال لها كذا خرجت من الدار بغير اذن فمات طالق يشهد الاذن في كل مرة ولو قال لها متى خرجت او متى ما خرجت من الدار بغير اذن فمات طالق فمات طالق فخرجت مرة باذن ثم مرة اخرى بغير اذن لا يحسن وقيل في قوله متى ومما يشهد الاذن في كل مرة وفي كلمة حتى واذا ان اذن مرة يكفى بلاية ان يفرق بين الا باذن وبين الا ان ياذن على ما مر في او حتى بابا يمين في الدخول والخروج وان مات زيد يسقط الخلف خلافا لابي يوسف له ان تصور البر ليس بشهر عنده فمات سقوط الغاية يتايد اليقين فاق وقت كلفه فيه يحسن ولما ان المنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والتقدم ولم يبق بعد الموت متصور الوجود لا تنقضاء تصور البر فان قيل اعادة الخيق ممكنة فيجب ان لا يبطل اليقين كما في يقتلن زيدا وهو عالم بموته على ما مر قلنا ان اليقين انعقدت على التقدم والاذن في حياة المقتاة لا المعادة بعد موته وهي غير المعادة لا محالة وفي البرازية الذين او المولى والسلطان او الزوجة طلقا

او العبد او واحد من الرعية او الزوج على ان لا يخرج من البلدة الا باذنه فوات المديون او
قضى الدين او مات المولى واعتق العبد او خرج عن ملكه او عزل المولى او زالت الزوجية
عن ملكه سقطت اليمين ولا تعود بعد عود الولاية للمولى والسلطان او تزوجت المرأة
كذلك في الخلاصة ثم قال وعلى هذا العامل لو طلع رجلا ليرفع اليه كل ما غمر به في
محلته فلم يعلم حتى عزله السلطان سقطت اليمين ولو بعد ابد ولو كان الى الف عام
ذلك فاحرفه حتى عزل صحت في يمينه ولم يرفع رفع ذلك الا ان يفي ان يرفع الميراث
كل حال وقد ذكرنا عن السلطان اليمين على نية الى العنان كان مظلوما وعلى نية السخنة
ان كان الخالف ظالما ثم قال فيها ولو طلع لا يخرج امراته من هذه الدار ولا عبده فانت المرأة
وخرج العبد عن ملكه ثم خرجا من الدار صحت ولا يمين في القضاء اذا نوى التقييد بحالهما
الزوجية والملك انتهى ولا يخفى عليك ان هذا مما قضى ما ذكرناه من البرازية والخلاصة
من ان اليمين سقطت بخروج العبد عن ملك المولى وبزوال الزوجية اللهم الا ان يحمل هذه
المسئلة على قول ابى يوسف من انها لا تسقط عنه لعدم اشتراط تصور البر ثم قوله لا يمين
في القضاء اذا نوى التقييد بحال بناء على ظاهر الرواية وعليه الفتوى على ما في البرازية
وذكر الخصاصان يصدق وهذا الخلاف بناء على جواز تخصيص العام بالخاصة وعدم حمله
فالخصاف جوزه وقطع الرواية لا وعلى هذا قال في كل امرأة بن زوجها فكذا ونوى امرأة
من بلد كذا يصدق عند الخصاف لا يصدق في ظاهرها الرواية وعلى هذا لو اذنت منه دهرها
وطلعها على ان ما افل منه شيئا ونوى الدنا نير فالخصاف جوزه وفي ظاهرها الرواية لا
وفي البرازية اذا اذ بقول الخصاف فيما اذ وقع في يد الظلمة لا بأس به هذا في النقا
وفي الديانة يصدق في الاحوال كلها بلا خلاف بين الخصاف وغيره وفي الخلاصة نقلا
عن الفتاوى رجل قال لامرأة ان دخلت دار فلان فانت طالق فانت فلاق فصارت
الدار مبرأنا ففضلت ان لم يكن على الميت دين مستغرق لا يحنث وان كان فقال الفقهاء
ابو الليث لا يحنث ايضا وعليه الفتوى لان التركة ان لم يكن لها الورثة لقيام الدين لا يحنث
على ملك الميت حقيقة انتهى وفي لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب
دايته او لا يكلم عبده ان عين كلا من الطعام والدار والثوب والداية والعبد بالاشارة
ايها بان يقول طعام فلان هذا او داره هذه او ثوبه هذا او دايته هذه او عبده هذا
وزال كل من هذه الاشياء عن ملكه بالبيع والهبة سواء زال الى الخالف والمخير ولو
أجر تلك الدار فيه روايتان ففي قاضيتان طلعان لا تدخل دار فلان فاجر فلان
داره فوطئها الى الخالف يكون خاسا فيه روايتان قالوا ما ذكرناه لا يحنث قول ابى
وابى يوسف لان عندهما كما يبطل الاضافة بالبيع بالاجارة والتسليم وملك اليدين
انتهى ولا بد ان لا يسكن فلان في تلك الدار بعد اخراجه عن ملكه في عدم خالف الخالف
حتى لو طلع لا يدخل دار فلان واخرج فلان داره عن ملكه بالبيع والهبة او الاجارة
كن سكن فلان في تلك الدار بعد اخراجه عن ملكه ودخل الخالف فيها يحنث ايضا لان
الاضافة يعم براد بها نسبة السكنى مطلقا الا ان ينوى فعل ما نوى كما في قاضيتان
حيث قال رجل طلعان لا يدخل دار فلان فدخل دار فلان ساكن فيها مع امرته والدار
للرأة صحت وفصل الخالف بعد زواله عن ملكه ما منع منه بالخلف بان ياكل الطعام

ويدخل الدار ويلبس الثوب ويركب الدابة ويكلم العبد لا يحنث عند ابى حنيفة وابى يوسف
خلافهما في العبد والدار وكذا في الطعام والثوب والداية وتخصيص الخلاصة بالعبد
والدار ليس على ما ينبغي له ان الاضافة في الكل للتعريف وما هو للتعريف يلغى عند جرح
ما هو بالغ منه في التعريف والاشارة ابلغ منها فيه تكونها قاطعة المشتركة بالكلية فاذا
لغت الاضافة فيها اعتبرت الاشارة فينعقد اليمين على خصوص ذات الاشياء واليه وانما
انما ثم ان الاضافة للتعريف بل يثبت ان الداعي الى اليمين معنى في المصاف عليه لان هذه
الايمان المملوكة اى الطعام والدار والثوب والداية والعبد لا يظهر ولا يباي ولا يذاتها
بل المعنى في ملكها فيقتد اليمين بحال قيام الملكية فيها لقيام المعنى الداعي اذ ذلك
وقوله الاضافة تلغى بالاشارة قلنا منقوع وانما تلغى بها اذا لم تعد فائز اخر غير التعريف
وههنا افادت وهي بان هجران صاحبها لغيظ لحقه منه فيعتبر كل منها لفائزته كاشارة
للتعريف والاضافة لبيان مناط الجهر هذا واعلم ان زفر والشافعي واحد وما لا يعم
محمد في هذه المسئلة وقد رجحه ابن القزويني في العبد والدار بان العبد وان كان ساقط
المنزلة لكنه قد يقصد بالهجران والخالف لو اراد هجرانه لاجل يستين لم يحنث الى الاشارة
فلما اشار اليه بقوله هذا علم ان مراده قصص بالهجران وكذا الدار ولكن العبد اظهر
لظهور صحة قصص بالهجران كما في المرة والصدوق على ما سياتي في هذا كلامه وما ذكر
من ان لكل منهما فائز قد يوضع بان الاضافة تستقل بالفائزين فافها ايضا تعرف
الشخص المحلوف على هجوم كما تفيد الاخر وجوابه ان الاشارة كما تفيد التعريف بحمل
بها التخصيص ايضا وهذا لا يحصل بالاضافة وحدها فانه لو قال عبد فلان انفق
على كل عبده وفي قوله عبد فلان هذا لا يحنث بكلام عبد اخر فلان وان كانت الاضافة
تفيد ان سبب هجر العبد نسبتة لستين كمن الحث في الايمان لا يثبت بالقياس بل
بفعل عين المحلوف عليه ثم هذا الخلاف اذا لم تكن له نية اما اذا نوى لا يدركها مادامت
الدار وفلان ولا يدركها وان زالت الاضافة الى فلان فعل ما نوى لانه شدة وعلى
نفسه في الثاني ونوى كقول كلامه في الاول وروى عن ابى يوسف شدونا في دار فلان
هذه انه يحنث بعد زوال الاضافة قالوا وليس بشئ قال في الخلاصة رجل طلع لا يدخل
دار امرأته خياضت هي تلك الدار واستاجرها الخالف من المشتري ودخلها ينظر
ان كانت كراهة الدخول لاجل المرأة سقطت اليمين وان كانت كراهة لاجل الدار
يحنث ولو طلع لا يكلم امرأة فلان هذه فكلمها بعد زوال الزوجية يحنث ولو كانت
اليمين بغير اشارة لا يحنث عندها خلافا لمحمد وقال في البحر لو طلع لا ياكل من ملك
فلان او تمام ملكه فلان فخرج شئ من ملكه الى ملك غيره واكله الخالف لا يحنث ولو طلع
لا ياكل من مال فلان فغصب منه حنطة فطعمها او دقيقا فخبزه واكله صحت وقيل
لا يحنث وفي الملك المجتهد بعد الخلف بان لم يكن له وقت الخلف طعام ولا دار ولا
ثوب ولا دابة ولا عبد ثم اشتراها فاكل الطعام ودخل الدار ولبس الثوب ويركب
الدابة وكلم العبد او كان وقت الخلف ثم اراد ثم اشتراه قبل فعل المحلوف عليه
لا يحنث اتفاقا لعدم وجود هذه الايمان حين طلع فلم ينعقد اليمين في جهنم اعتبارا
بالاشارة وان لم يعين هذه الايمان بالاشارة بل يقول لا ياكل طعام فلان ولا يدخل

دار فلان ولا يكمل عبد فلان ولا يركب دابة فلان لا يحنث اي لا يتفاد بعد الزوال ملكه
بالبيع وغيره سواء زال الى الحائض او غيره ويحنث بالمتجدد في ملكه باحد المعنيين المذكورين
افنا فلو طغت لا ياكل من يستاك فاكل من ثمرة المتجدد بعد الحلق او من ثمرة القائم عند
الحلق سواء كان القائم متصلا بالبستان عند الحلق او منقطعاً عنه نحو الى بيته
يحنث ثم الاصل ههنا ان المعبر في غير المعين وجود الملك عند فعل المحلوف عليه لا عند
الحلق لاذوات ملك الايمان عدم الاشارة اليها وانما الداعي الى اليقين هو المعنى الموجب
في ذات المضاف فاذا اكل او دخل او لبس او ركب او كلم تلك الايمان المضافة الى فلان
وقت وجود هذه الافعال المحلوفة عليها اضافة ملك حنث سواء كانت تلك الايمان
موجودة في ملكه وقت الحلق وتحدثت بعد فعل وجود هذه الافعال وانما الوجوه
بعد وجود هذه الافعال لم يحنث لعدم شرط الحنث وعن ابي يوسف في رواية مثلاً
انه لا يحنث في المتجدد من الدار فقط لان الملك لا يتجدد في الدار عادة بل هو اول ما
يشترط واخر ما يباع فقد ثبت ايمن المضافة الى الدار بالقائمة منها في ملكه وقت اليقين
وعنه في رواية اخرى يتقيد اليقين في الجميع بالقائم في ملكه وقت الحلق والجواب
ان اللفظ مطلق فيجوز على اطلاقه والعرف مشتبه فلا يصح مقتله واعلم ان المراد
من اضافة الدار الى فلان هي نسبة السكنى اليه وهي تقع بنسبة الملك والجاره و
العارية حتى لو قال لا ادخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان بالجاره والعارية
يحنث ان لم يوثق حقيقة الملك تصديق لانه نوى ظاهراً فحنثت لفظه وفي ايمان فاضح
لو طعن ان لا يدخل دار فلان ولم يوثق فدخل دارا يسكنها فلان بالجاره او عارة
يحنث في يمينه وان دخل دارا ملكه فلان وفلان لا يسكنها حنث ايضاً وكذا لو طعن
لا يدخل بيت فلان فدخل بيتا وفلان يسكن فيه باعارة او اجارة كان حنثاً ولو
طعن لا يدخل دار فلان فدخل دارا بين فلان وغيره كان حنثاً في حنث انتهى
وهذا كله فيما يضاف الى فلان اضافة ملك ثم شرع في بيان ما يضاف اليه اضافة غيره
اضافة الملك فقال وفي لا يكمل امرأته اي امرأة فلان او صدق يحنث في الحين بالجاره
بعد الابانة لامرأته والمعادن تصدق به وهذا بالاجماع لان المراد يقصد بالجاره ان
لذاته فكانت الاضافة لمحض التعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم
تعيينه للجاره ان يكون المضاف ايضاً صالحاً لذلك واذا كانت الاضافة للتعريف لمحض
لم يشترط دوامها للاستغناء عنها بعد التعريف بخلاف ما تقدم من اضافة الملك
لان المضاف اليه متعين للجاره هناك على ما مر فان قيل يجوز ان يقصد الدابة والدار
والعبد لذواتهما للجاره ان لشومهما على ما جاء في الحديث قلنا ذلك احتمال لم يثبت
به عرف فلا يكون معتبراً وفي غير اي غير المعين من المرأة والصديق لا يحنث في رواية
الجامع الصغير وهو قول ابي جعفر على ما ذكره في الاسلام والاصل فيه انه يحتمل ان يكون
غرضه ههنا ان كل من المرأة والصديق لاجل المضاف اليه لاذاتهما ولهذا لم يبينه فلا
يحنث ويحتمل ان لا يكون كذلك بل لاذاتهما فيحنث فلا يحنث بعد زوال اضافة اليه
بالشك الا في رواية عن محمد وهي رواية الزيات والاصل فيه ان كلاماً من المرأة والصديق
قد يجران لذاتهما قصداً فيكون الاضافة للتعريف وما يكون للتعريف لا يشترط دوامه

فيحنث

فيتعلق الحكم بعين كل منهما ويحنث بالمتجدد من المرأة والصديق الغير المعينين بالاذن
على المعنيين المذكورين في المتجدد آفنا هذا عندها وعند محمد لا يحنث لما مر من ان
الاضافة للتعريف فيكون المعادلات لذاتها لا للمضاف اليه والمتجدد غيرهما ولما
ان معادلاتهما ليس لذاتهما بل يحتمل ان يكون المضاف اليه وهذا فيما اذا لم يكن له نية
والا فلي ما نوى لانه نوى محتمل كلامه واعلم ان ههنا اصلاً ينبغي عليه ما ذكره المحقق
من الفرع وهو انه اذا حنث على جرحان محل مضاف الى فلان كذا ياكل طعام فلان ولا يقبل
داره ولا يركب دابته ولا يكمل عبده او زوجته او صديقه فلا شك ان هذه الاضافة
في الكل معرفة ايمن ما عقد اليقين على جرحه سواء كانت اضافة ملك كعبده وداره ودابته
ونحوه وطعامه واصله نسبة اخر غير الملك كزوجته وصديقه فاذا كانت هذه
الاضافة مطلقاً معرفة ايمن ما عقد اليقين على جرحه فبعد ذلك اما ان يقترب به لفظاً
كقوله لا اكمل عبده هل اولا فلي تقدير عدم الاشارة الظاهر ان الداعي الى اليقين كونه
في المضاف اليه والا لعرفه باسمه العلم ثم اعقبه بالاضافة ان عرض اشتراك مثل لا اكمل
راشد عبده فلان ليزيل الاشتراك العارض في اسم راشد فلما اقرر على الاضافة ولم يذكر
اسمه ولا اشار اليه كان الظاهر انه لمعنى في المضاف اليه وان اصل ان يجر بغير
لذاته ايضاً كالزوجة والصديق فلا يضار اليه بالاحتمال وحيث فاليقين مخففة على جرح
المضاف حال قيام الاضافة وقت الفعل بان كان موجوداً وقت اليقين ودامت الاضافة
الى وقت الفعل وان انقضت ثم وجدت بان باع ثم اسرد او لم يكن وقت اليقين فاشترى عبداً
فكلمه حنث وكذا لو لم تكن له زوجة فاستحدثت زوجة حنث ولو انقضت النسبة
الثابتة التي صححت الاضافة بسببها بان باع فلان عبداً وداره وقبوه وطلق زوجته
وعادى صديقه فكلم العبد والزوجة والصديق ودخل الدار وليس الثوب لا يحنث
وعلى تقدير ان يقترب به الاشارة لم يحنث في المملوك من العبد والدار والثوب
والدابة وحنث في غيره من المرأة والصديق بعد زوال الاضافة عند ابي جعفر
وعند محمد يحنث في الكل على ما مر به في هذا في الخلاصة رجل قال والله لا ااكل من
طعامك والمحلوف عليه يبيع الطعام فاشتراه منه فاكل حنث وكذا لو قال لا ابس
من ثيابك والمحلوف عليه الثياب فاشتراه منه فلبس حنث انتهى وهذا بخلاف ما
من الاصل المذكور ولما ذكره المصنف من انه لا يحنث بعد زوال الاضافة على تقدير عدم
الاشارة فلا بد ان يقيد ما ذكره بعدم كون فلان بايع ذلك العين المحلوف على جرحه كذا في الجرح
وكو طغت ياكل من كسب فلان فاصح له ان ياكل الخالف منه يحنث وكذا لو طغت
عليه فاكل الخالف منه لم يحنث والفرق ان الكسب ما حصل له بصنعه كاذن المبادات
او قبوله في العقود وفي الوصية قبول بخلاف الميراث لان الملك يثبت فيه بغير صنعه
فلا يضاف اليه كسبه وكذا اشترى الخالف من المحلوف عليه مما اكتسبه المحلوف عليه واكلمه
لان شرط الحنث اكل مكسوب فلان وهذا اكل مكسوب نفسه وكذا اكل الخالف مما
ورثه من المحلوف عليه يحنث لانه كسب المحلوف عليه حتى يحدث فيه كسب آخر بخلاف ما
لو وهب المحلوف عليه الى الخالف شيئا وقبضه الخالف واكلمه فانه لا يحنث لانه خرج
عن كسب المحلوف عليه بقبض الخالف لانه صار كسب الخالف بالقبض فصار اكل مكسوب

نفسه وكذا لو وصي بالخلوف عليه الخالف فأكمله الخالف لا يحنث لمزوجه عن كسب الخلوفاً أيضاً
 والمهر كسب المرأة وكذا الرش الجنايات وفي الجرح من الرخصة لو طلق لا ياكل من طعام فلان
 فاكل من طعام مشترك بينه وبين غيره يحنث لا طلاقاً للطعام على القليل والكثير بخلاف
 والشوب ويخلف بالوطف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك بين الخالف
 وبين فلان لا يحنث لان ما اكل الخالف هو من حصته وقيل انه يحنث على ما في الخلاصة
 عن الفتاوى ولو طلق لا ياكل من فبر فلان فاكل من فبر بينه وبين غيره يحنث بخلاف
 اذا طلق لا ياكل من نعيم فلان فاكل من نعيم بينه وبين اخر لا يحنث لان النعم
 يطلق على القليل والكثير ولا كذلك اسم النعيم وفي لا ياكل صاحب هذا المذهب
 فباعه صاحبه فكله حلت لان هذه الاضافة لا يحنث الا التعريف لان الانشاء لا ينافي
 لمعنى في الميثاق فصار كما اذا اشار الى صاحبه بدون الاضافة اليه لا اكلمه صيا
 اوزمانا او المين او الزمان ولا ينة فهو على ستة اشهر لان المين قد يراد به اربعون سنة
 وقد يراد به الزمان القليل وقد يراد به ستة اشهر وهو الوسط فينصرف اليه لان القليل
 لا يقصد بالمنع لوجود الاستماع فيه عادة بلايين والمديد لا يقصد به غالباً لانه يمتد
 الا بد فلو راد لم يكن المين بل يقول ابداً ولو سكنت عنه تأبير المين فحنث ذكر لا بد
 له من فائقة ففتحت الاوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال المين ومعها اي مع النية
 ما نوى لانه حقيقة كلامه وفي فتح القدير لو قال اول يوم من اخر هذا الشهر فهو على السادسة
 عشر منه ولو قال واخر يوم من اول هذا الشهر يقع على الخاسر عشر منه وان قال لا اكلمه
 الدهر والابد فهو على الخاسر اي لا تقاى بينهم عند بعض اصحابنا واختاره صاحب هذه
 وقال بعض اصحابنا ان الدهر المعروف على ستة اشهر عندهم ولو قال دهر فقد توقف الامام
 ابو ج حيث قال لا ادري ما هو وهو الصحيح وقيل لا فرق عندهم ايضا بين المعروف والمنكر
 في الخلق على المعروف عندنا هو اي المنكر كالزمان في الخلق على ستة اشهر لانه يستعمل استعمال المين
 والزمان يقال ما دلتك منذ دهر ومنذ حين يعني ولا يجمع ان المقالات لا تملك بالفتاوى
 والعرف لم يعرف استمراره لاختلاف في الاستعمال ولو قال اياما او شهورا او سنين فكل
 اي لا تقاى على واية الخاسر الكبير وذكر في كتابنا بان انه على عشرة كما في المعروف والاول
 اصح على ما في شرح الطحاوي لا سيما لانها ذكرت منكبة ولا دلالة لها على المنع والعلم
 فيقع على اقل الجمع وهو ثلاثة فان قيل فصرح في الجامع الكبير وهو اربعة ايام
 وسنين في الوقوع على ثلاثة بلا تقاى فيلزمه ان اباح يقول ان دهره منكبة يقع على
 ثلاثة عنده فيكون كل دهر ستة اشهر كما هو قولهم والكم في الجمع موقوف على معرفة الأفراد
 فكيف حكم في الجمع وتوقف في المفرد اجيب عنه بان ذلك فرع مسألة الدهر على قول من يحنث
 معرفة الدهر فكانه قال من وقت على معنى الدهر يجب عليه ان يقول في الجمع المنكر منه ثلاثة
 كما في الاذمنة والايام وان عرف بالام كمن الايام والشهور والسنين والجمع والدهر
 ولاذمنة نحو لا يكلمه الايام والشهور الى اخره فكل عشرة من كل منها فغيره الاذمنة فلا
 واما في الاذمنة فيلزمه خمس سنين لان كل زمان ستة اشهر عندهم النية تكون
 منها خمس سنين كايام كثيرة لانه لما وصفه بالكثرة فلم يرده بالاقول وهو ثلاث
 فينصرف الى المعهود كما لعرف بالام فحنث للعشرة وعندها لا يسبوع وعلى هذا لو قال

ان خذ مني اياما كثيرة فانت حرم نفسك العشرة وعندها لا يسبوع وان لم يصفه بالكرة
 ينصرف الى ثلاثة على ما ذكرناه آنفاً وقال على جملة اي ايام الا يسبوع في الايام وعلى سنة
 اعني اثني عشر شهرا عربيا في الشهور وعلى العرف السنين والجمع والدهر ولاذمنة
 والاصل ههنا ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع ينصرف الى اقصى ما ينطلق عليه
 الجمع عند ايج وهو العشرة وهو المعهود المتعارف بينهم فيما اذا وقع ميزا لعدم قبله
 لان الناس يقولون في العرف ثلاثة ايام او اربعة ايام الى عشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون
 احد عشر يوما واثنى عشر يوما ومائة يوم فكانت العشرة منتهى ما قطع بارادته بلفظ الجمع
 عرفا استمرارا بخلاف ما اذا طلق لا يتزوج النساء فانه يقع المين على الواحدة لتقدير
 صرفه الى اقصى ما ينتمى اليه اسم الجمع وهو النساء وبخلاف ما اذا لم يقع ميزا لعدم نحو
 وتلك الايام نذا ولها بين الناس حيث اراد به جميع الايام فان الام فيه لم يحنث على كل
 الاستغراق ولا ينكر ان يراد بالام ذلك عند عدم المعهود وبخلاف قوله قد وقفتا
 اثني عشرة اسباطا وان عثرة الشهور عند الله اثني عشر شهرا فان الجمع هنا وان اراد
 به يقين ما يزيد على العشرة لكنه بوجود ذلك فداق لا يصير معهودا من العطف بحت
 يصرف اليه متى ذكر وكان المعهود المستمر فيما استعمل فيه لفظ الجمع بقينا العشرة
 فادونها والعشرة منتهى ما عهد شيئا يجب الخلع عليه فان قيل فادونه اعتبار
 اقصى المعهود وان كان مادونه معهودا ايضا قللت الوجه ان الام لا تستغرق المعهود
 لعدم قرينة تعيين المعهود المين **باب** اليمين في الطلاق والفق
 قال ان ولدت فانت كذا حنث باليمين لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة وهو ظاهر
 وعرفا فانه يسمى في العرف ولدا وشرا فانه تنقضي به الفقة وتصير به نكساء اذا رأت الذم
 فتمت الصلوة والشهر عليها وتصير به الامة ام ولد فتحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء
 طلاقا او عتقا ولو قال لامته اذا ولدت ولدا فهو اي الولد حرم فولدت ميتا ثم صيا
 عتق الحي وحده عند ايج خلافا لها حيث قال لا يفتق واحد منها لان الشرط قد
 تحقق بولادة الميت على ما ذكرناه فقتل المين لا الى جزاء لان الميت ليس بحل الحرية
 ولا يجر ان مطلق اسم الولد يفتق بوصف الحياة لانه قصد اثبات الحرية جزاء
 وهو فوق حكمته تظهر في دفع تسلط الغير ولا يثبت في الميت فيقيد بوصف الحياة كما
 اذا قال اذا ولدت ولدا وشرا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام كما في المسئلة السابقة
 لانها لا يصلح ان وصف مقتد الولد بالحي لا يستغنى بها عن حياة الولد كونها
 وصفا لغيره فكم يكن الشرط ثمة الولادة الولد وقد تحقق على ما ترى وبخلاف نحو
 اذا اشترت عبدا فهو جز حيث لا يكون الجزاء مقتد العبد بكونه ملكا للمشتري مع ان عبدا
 الغير لا يكون محلا للحرية حتى لو اشترى عبدا الغيرة عتق عليه وانحلت يمينه ثم لو اشترى
 عبدا اخر لنفسه لم يفتق لان الحرية بدون الحياة لا يتصور اصلا فلو بد من تقدير الحياة
 لتصحح الكلام البتة كما في مسئلة الكتاب واما في ملك الغير فقد يتصور الحرية
 موقوفة على الاجازة فلا يلزم من وجوب تقدير الحياة لتصحح الكلام وجوب تقدير
 الملك له وبخلاف نحو ان دخلت الدار فانت طالق حيث لا يكون الجزاء مقتدا لمرأة
 كونها في عصمة مع ان المرأة التي ليست في عصمة لا يكون محلا للطلاق حتى لو طلقها

وانقضت عتقها ودخلت الدار غلخت بمينه ولو بشر قوله ان دخلت الدار فمعتق لاني
بعد انقضائه العتق نصير عتق الطلاق محققا على كذا كما لا يخفى لوقال ان تزوجك
فانت طالق مع طلاقه وتوقف على كذا كما فطلق عنه بذلك الطلاق وفي فتح القدر
نقل عن الايضاح لو قال اقل عبد دخل على فهو حر فا دخل عليه عبد ميت ثم عتق
يعتق للمتي بالاعتاق على الصحيح لان العبودية لا تبقى بعد الموت وفي اقل عبد املكه
خر فملك عبد عتق لاني الاول اسم لغز سابق وقد وجد ذلك طومك عتقين معا
ثم اخرا لا يعتق واحد منهم لانعدام التقدي في الاولين والسبق في الثالث فلم يتحقق الشرط
اعني لاولية بخلاف ما لو قال اقل عبد املكه فهو حر فا شترى عبدا ونصفا معاقت
انما لوجود الشرط ولو زاد وصح بان قال اقل عبد املكه وصح فملك عتقين ثم
ملك اخر عتق الاخرى الثالث لا يرد به التقدي في حالة الشراء لان وصح للحال من حيث
اللغة والثالث سابق في هذا الوصف بخلاف زيادة قوله واحدا حيث لا يعتق
الثالث فيه لاني واحد لا يقتضي في المشاركة في الذات ووصح يقتضي فيها في الفعل
المعروف به دون الذات ولهذا صدق الرجل في قوله في الدار رجل واحد وان
كان معه فيها صبي او امرأة وكذب اذا قال فيها رجل وصح فاذا قال واحدا
فقد اضاف العتق الى اقل عبد مطلق لان واحدا لم يند امراد ابا على ما افاد
لفظ اول فكان كملكه كله واذا قال وصح فقد اضاف العتق الى اقل عبد لا يشترط
غيره في التملك ولو قال اخر عبد املكه فانت المولى بعد ملك عبد واحد لا يعتق
لان الاخر قد لاحق ولا بد له من سابق ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو مات
المولى بعد ملك عتقين متفرقين بانا شترى عبدا ثم عتق مات عتق الاخر
لانه فرد لاحق فانصف بالاخيرة منه ملكه من كل ماله عند البيع ان اشتراه
في حال الصحة والاعتق من ثلث ماله على ما في فتح القدير وعندها عند موته من
الثلث سواء اشتراه في الصحة او في المرض لان الاخيرة لا تثبت الا بعد شراء غيره
بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولا يجز
انه قد انصف بصفة الاخيرة حين شراه بعد الاول لكنه بعرضية الزوال ثم ملك
مات قبل ان يشترى غيره عرفا بموته انه اخر عبد ملكه فكان الموت معروفا والشرط
ثبت يوم شراه فتبين به انه عتق من ذلك الوقت كما لو قال لامرأة ان حضرت فانت
طالق فزات الدم لا يحكم بطلاقها في الحال بل حتى يميت ثلثة ايام فاذا امتد ظهورها
طلعت حين رأت الدم حيث ظهرت ذلك الدم كان جصها والحاصل ان العتق
ثبت عند الموت مستند الى حوق وجود الشرط لا مقتصر عليه وعلى هذا الخلاف
اخر امرأة تزوجها فهي طالق ثلثة ايام فزوج امرأته ثم ماتت فماتت عند بيع
الطلاق من وقت التزوج على طريق الاستناد وعندها يقع عند الموت مقتصر
عليه فلا ترتب عند البيع خلافا لما قاله لا ترتب لانه يجعل فاذا ابا الطلاق البايث
عندها لانها مكم بطلاقها في آخر جزء من حياته ويلزمه مهر واحد ان كان دخل
بها وكذا ان لم يكن دخل بها لانتهاء النكاح بالموت وتقدم لا بعد الاجلين
من عتق الطلاق والوفات عند محمد وابي حنيفة عتق الطلاق لا غير ولو كان

(جميعا)

رجعيا كان عليها عتق الوفات ومحمد وقال ابيع لما كان وقوع الطلاق من
وقتا التزوج على ما مر وقد دخل بها كان لها المهر بحكم الدخول بشبهة ونصف
مهر بحكم الطلاق قبل الدخول وتقدم عتق الطلاق بلا حداد ولا ارث وفي
كل عبد بشرى بكذا فهو حر فبشر ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة جملة
منه وقد كثر ما ان البشارة يحصل بالثلاث والكتابة ولو بشره معا عتقوا جميعا
لاني البشارة تحققت من الجميع ولو قال من اخبرني ان فلانا قد مات او قدوم فلان
مثلا عتقوا في الوجهين اما في الوجه الثاني فظاهر واما في الاول فلو لم يعلم علم
المخبر به لما اخبر به ليس بشرط في الخبر فيحصل حصول العلم به بالخبر الاول يصح الخبر
بعد بخلاف البشارة لان عدم العلم لما بشر به بشرط فيها لانها عمادة عن خبر
سائر غير بشره الوجه ليس للبشر علم عرفا واما في اللغة فكونه سارا ليس بشرط بل هي
عمادة على تغيير البشارة سارا او ضارا قال ثقت فبشرهم بعد اب اليم ولكنه اذا وقع
بما يكره ون بذكر ما به الوعيد كما في هذه الآية فان قيل يجوز ان يكون في اللغة ايضا
بالمحبوب وما ورد في المكروه مجاز قلنا يمنع مادة اشتقاقه لانها مشتقة
من البشارة وهذا يفيد ان لذلك الخبر اثر في البشارة ولا شك ان الاخبار بما يخافه
الا ذلك ويضرب بوجوب تغيير البشارة في المشاهدة المحرور كما يتغير بالمحبوبة
ان بناء الايمان على العرف لا على اللغة فهل الصدق شرط فيها مثل السرور وفق
الزيلي بشرطه في كل من البشارة والخبر واورد على شرطه في البشارة بان
تغيير البشارة كما يحصل بالاجزاء السار صدق كذا كذا يحصل كذا يا واجيب بانه ليس
بمفيد وفي فتح القدير والوجه فيه نقل اللغة والعرف يعني مجر اذا شرط في العرف
لا في اللغة واشترطه في الخبر ليس على اطلاقه بل انما اشترط فيه ان يعد في الخبر
بالياء بان قال من اخبرني بقدر فدون لاني الباء تفيد الصاق الخبر بنفس القدر
بخلاف ما لو قال من اخبرني ان فلانا قد مات فان الصدق لا يشترط فيه بل لكل
من اخبر صدقا او كذا باعتق كذا في فتح القدير والاطلاق المص يتكلم الوجهين
على ما اشتراه في تفسيره ولو نوى كفارة بشرائه ابيه سقطت الكفارة خلافا لفرق
الثالث ففي ماله واحد وهو قول اب حنيفة او لان العلة للعتق هي القرابة المحرمة
لا الشراء القريب لانها التي ظهر اثرها في وجوب الصلوة كالنفقة فهي المؤثر
في العتق وانما الملك شرط عملها سواء حصل بطريق الشراء او غير كالهبة
والارث واما ان يكون الشراء نفس العلة فلا لانه لا يثبت الملك والعتق لا زالت
وبينما تناق فلا يكون العتق مقتضاه فاذا كانت العلة هي القرابة فلا تفيد البينة
عند الشراء مالم توجد عند العلة ولما ان شراه القريب عتاق لعقوله عليه السلام
ان يجزي ولد عن والده الا ان يجزي مملوكا فيشتره فيعتقه رواه المسند الا البخاري
كلهم من حديث سهل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة معناه يشتره فيعتقه
بذلك الشراء لا لاجتماع على انه لا يحتاج في اثبات عتقه الى اعتاق زائد بعد الشراء
وهذا يفيد العلة كما في قولهم سقاء فارواه اي بذلك الشترى فيه فوجهه اي بذلك
الغريب سبي فبيد اي بذلك العتق وقد اقرت بالبينة به فوجب القول بجواز لاقران البينة

بملة العتق ويدل على ان الشراء علة موجبة للعتق ان الرجل لو اشترى نصف ابنه
من احد الشريكين يضمن نصيبه الاخران كان موصرا وهذا الصانع لا يجب له العتق
ولان الشراء يوجب ملكا والملك يوجب العتق في القريب فيضاف الملك مع ملكه
الى الشراء لانهما حد ثابته وهذا كمن رعى شاة فاصابها فأت قتلها كان من عتقه
بالسيف لان الرمي يوجب نفوذ الشتم ومضيه في الهواء والسفود سبب الوقوع في الرمي
اليه والوقوع سبب الجرح والجرح سبب السراية والسراية سبب الموت فيضاف كله
الى الرمي الذي هو علة ولان العتق صلة والملك تأثير في الصلوة شرعا حتى يجب الزكاة
باعتاد الملك صلة للعتق كما ان القرابة تأثير في الصلة فوجب كونه مجموع القرابة
والملك علة العتق فكان علة ذات وصفين والشراء علة لجزء اعني الملك فيجوز اضافة
العتق الى الملك لان الحكم متى تعلق بعلة ذات جزئين يضاف الى كليهما لان تمام العلة
به ويجوز ايضا اضافته الى الشراء لان الحكم كما يضاف الى العلة كذلك يضاف الى علة
العلة فاذا انقضى عن كفارة عند الشراء مع لا قتران النية بالعلة بخلاف ما اذا ملك
قريبه بالارث حيث لا يقع عن كفارة وان نواها لاني الملك فيه فهو رعي ولا يقضى
فيه النية قبل وقوع العتق بل انما يتصور بعد العتق فلا يفيد خلاف ما اذا وهب له
او وصي له او تصدق عليه قريبه فقبله ونوى عندا لقبول ان يعتق عن كفارة يصح
لسبق النية محذرا من هنا فلهذا دفعوه علة العتق هي القرابة لان العتق لا يشبه
قبل تمام العلة هذا فان قيل ان شراء القريب انما ان ثبت به الملك للمشتري ولا
ضلي الاول لا يكون من ملك الملك لان مثبت الشيء بغيره لا يكون من ملكه فلا يقع به العتق
وعلى الثاني لا يقع عليه لانه لا عتق فيما لا يملكه ان آدم اوجب عنه انه مثبت ابتداء
من قبل بقاء بمعنى ان الشراء يخرج القريب عن محمية الملك بقاء كما انه يخرج المرحوم
محمية ابتداء وبقاء لا بشراء امة استولدها بالانكاح بان تزوج امة الغير فلا ريب
منه وقال ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق عليه لوجود الشرط
ولا يمين عن الكفارة وان صرح بها في التعليق لان حرثتها مستحقة قبل الشراء بالاستيلاء
فلا يضاف الى اليمين من كل وجه والواجب ما يستحق حرثته بها من كل وجه فان قيل
ان القريب يستحق للعتق بالقرابة كما ان ام الولد مستحقة له بالاستيلاء فبالام الولد
لم تجز عن الكفارة كما يجز القريب اوجب بان الاستيلاء هل اختيار من جهة المستولى
فكانت الحرية من جهتين جهة الاستيلاء وجهة الشراء فلم تقع عن الكفارة من كل وجه
بخلاف القرابة فانها ليست كذلك لانه لم يكن قبل الشراء عتق من وجه فلم يكن من جهة
القريب جهة الحرية سوى الشراء فاذا اشتراه نية الكفارة يصح عنها او بعد طلق
بعقده بان قال ان اشتريتك فانت حرة فاشتراه ناويا كفارة يمينه لا يجزيه عنها
لان النية لم تقترن بالعلة وهي اليمين وانما اقترنت بالشراء وليس بعلة فان قيل ان
المعلق بالشرط كما لم يحن عنه فيكون علة في ذلك الوقت وقد اقترنت النية به في ذلك
الوقت اوجب عنه بانه انما يكون كالمخبر في ذلك حكما لا حقيقة كذا في الزيلعي
الا ان قال ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة فانت حرة بغير كفارة لان حرثته غير
مستحقة بجهة اخرى فلم يخل اضافة العتق الى اليمين وقد قارنته النية فكل العتق

فيقع عن الكفارة بخلاف ما لو ولد على امرؤ وفي ان شريته امة فهي حرة الشري عبارة
عن التخصيص والجماع طلب الولد او لم يطلب عند ابيح ومحمد وقال ابو يوسف لا يرب
من طلب الولد مع الجماع حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون شريته عنده كذا قالوا وعلم
ان الشري تغفل عما خوذ من الشرية على ضلعية بضم الفاء وسكون العين والشرية اما
ما خوذ من الشرور لانه ليس بالامة وهي شريته او من التبرك باليمين بمعنى الاضفاء ومنه
يقول للكنكاح شر لانه يلزمه الاضفاء غالبا فان كان ما خوذ من الشرور فضم سببه
على القياس وان كان ما خوذ من الشرف فضم سببه على غير القياس كذا في المصباح
فحقني الشري على قول ابيح ومحمد ان يحسن امة ويعددها للجماع افضى اليها بما
او عزل عنها وعلى قول ابي يوسف وهو المنقول عن الشافعي ان لا يعزل ما به مع
التخصيص والجماع حتى لو وطئ امة ولم يفعل شيئا من التخصيص والاعداد للجماع لا يكون شريته
وان لم يعزل عنها وعلقت عنه على ما في فتح القدير وقوله ابيح ومحمد ان مادة اشتقاة
سواء اعتبرت من الشرور او من الشرا لا يقتضي الانزال فيها لان كلا من الشرور والجماع
يوجد بدون الانزال فافترس الانزال في مفهومه مما لا دليل عليه فان قيل ان العرق في
الشري تخصيصها لطلب الولد وذلك يكون بالانزال قلنا ممنوع بل الحرف مشترك
بين المنا من يقصد طلب الولد ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير طلب الولد
فعلى قولها انما اذا طلق لا يشري فاشري جارية فخصها ووطئها حيث ذكره الفقهاء
في التجريد عن ابيح ومحمد ان شريته من في ملكه وقت الحلف عتقت لان اليمين افقدت
في حقها لمصادقتها الملك فاذا وجد الشرط يترتب عليه الجزاء وان شريته من ملكها
بعد لا تفتق عندنا وعند مالك والشافعي واحمد فلو قال انه يقول الشري لا يكون
الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك كما اذا قال لا يجزيته ان طلقك فبعدى حتى
يصير الزوج منكولا بطريق الدلالة الحالية ولما ان الملك يصير منكولا بغيره
صحة الشري لقونه شرط لها وما ثبت ضرورة يتقدر بعقدها ولا يظهر فحق صحة
الجزاء وهو الحرية ولانه لو عتقت المشترا بعد الحلف لزم صحة تعليق عتق من ليس
في الملك بغير الملك وسببه والادوم باطل بالاجماع وهذا لان الشري ليس بنفس الملك
ولا سببه بل ينطق بعد وقد لا ينطق وتكون الملك مراد مقدر ضرورة لا يقتضي
تعلق العتق بالملك لما ذكرناه ان ما ثبت ضرورة يتقدر بعقد رها بما لو فاعا
لو قال ان ملكك امة فتشريتها فهي حرة فتشري من ملكها بعد الحلف تفتق فانه
جعل الشرط هو الملك ملوحة بخلاف ما قاسه من مسألة الطلوق فانه ليس كذلك
هذه المسئلة بل وزان مسئلتنا من حيث ان في كل منهما ثبت شرط الشرط لضرورة
صحة الشرط ولا يتعدى الى صحة الجزاء كما في مسئلتنا حتى لو قال لها ان طلقك
فانت طالق ثلاثا فترجوها وطلقها لا تطلق ثلاثا بل تطلق واحدة لعدم تعدد
ملك الزوج المقدر ضرورة الى الجزاء واما وزان مسألة زفره فان يقول
ان شريته جارية فبعدى حتى يفرقها شريته جارية فتشري بها فعتق العبد لقيام الملك
في الحال في العبد فيصح تعليق عتقه بشرط سببه كذا في القنابيه وقال في فتح القدير
ان قوله لا يجزيته ان طلقك فبعدى حتى يفرقها عتق عتق العتق في ملكه ليس لاعتبار

الشرط مجموع ان تزوجك ثم طلقك بلا قضاء الشرط الملك غير ان الشرط هناك
اذا ثبت بمقتضاه ثبت الجزاء وهو عتق عبده الى اخر ما ذكره ولا يخفى عليك ان
هذا مخالف لما ذكرناه من العناية من ان ثبت ملك الزوج لصورة صحة الشرط
فلا يتعدى الى صحة الجزاء فلا تقع الحرية فان قيل ان زجره يقل بالاقضاء حتى حكم
وفعله اعتق عبدك عتق بالعتاق لا يعتق عن المأجور بل بطون المقتضى عنه فكيف
يحكم فيما فيه اعني ان تشرية امة فهي حرة بوقوع العتق فيمن تسمى من ملكها بعد
وهل هذا الاقوال بالاقضاء اجيب عنه بان ليس عنده من باب المقتضى بل من دلالة
النقض والفرق بينهما ان الثابت دلالة ما يكون مفهوما من اللفظ بل من اجل اجتماع
كما كان النفي عن الضرب والشم وسائر الافعال المؤدية مفهوما من النفي عن التاميم
ولا كذلك المقتضى لان المقتضى لا يفهم من ذكر المقتضى والملك لما كان مفهوما من
التسري بل من اجل اجتماعها وكان الملك ثابتا بطريق الدلالة لا بطريق الاقضاء
ذكره صاحب النهاية وغيره واعتبر عليه بان الثابت بالدلالة هو ما يكون بطريق
الحاق صورة باخرى باخرى كالتضرب بالحق بالمناقب بواسطة الازاء ولهذا
ذهب بعض اصحابنا الى ان الدلالة قياس لوجود اصل وخرج وعلمه بجامع بينهما
غير انه لا يقتضي اهلية الاجتهاد في فهم حكم المسكوت والملك بالنسبة الى التسري
ليس كذلك فليس من باب الدلالة فالوجه كون هذا اللفظ في العرف بمعنى ان طشت
مملوكة لي فهي حرة فكانت الدلالة بطريق العبارة مجازا لا بطريق الدلالة وفي
كل مملوك لي حرة عتق عبده ومدبره وانتهات اولاده لان كل واحد منهم كامل
في الاضافة الى نفسه بقوله لي اذ الملك ثابت فيهم رتبة ويدان فكانا داخلين تحت
عموم لفظه فيعتقون ويدخل فيه الاماء والذكور ولو قال اردت الذكور خاصة صدق
ديانة لان لفظ المملوك وضع للذكور الا انهم عند اختلاف استعمالهم لفظا المذكور
لانهم يشمل الاناث كلفظ المسلمين والواو في قولوا ولهذا لا يصدق قضاء لانه خلاف
الظاهر ولو قال فريت النساء لا يصدق اصلا وكذا لو قال فريت السود دون البيض او
بالعكس لا يصدق اصلا ولو قال لحر المدينين فقيه دوايتان في رواية لم يصدق قضاء
وفي رواية لم يصدق اصلا لا مكانه او ان نواهم لان الملك ناقص فيهم لخروجهم عن
ملك المولى بدا ولهذا لا يملك اكسابهم ولا يحل له وطع المكاتبه فكان المكاتب مملوكا
من وجه دون وجه فاقبل الاضافة الى نفسه فلا بد من اليقينة وعلى هذا ينبغي لو قال كل
مروءة لحران يفتي المكاتبون لان الرق فيهم كامل كذا في ضمن القدر وفي هذه طالق او
هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير في الاوليين وكذا العتق والاقرار بان قال بعبده
حر او هذا وهذا وبان قال لغلان على الف درهم او لغلان وفرون لزمه خمسة لاجل
وغيره في جعل خمسة اخرى لا يثبت من الاوليين وهذا الاقرار لا يثبت احد الشئين
وقد اذلتها بين الاولين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للثابتة في الحكم
فيقتضي جعل الحكم وهو المطلقة فصار كما اذا قال اطلقها طالق وهذه ضار عطفها
على المأخوذ من صدر الكلام لا على احد المذكورين على المقيين قيل لا يعتق واحد منهم
في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخير بناء على ان العطف كما يصح على من وقع

عليه الحكم يصح ايضا على من يقع عليه الحكم والاصل عدم الحكم فيعطف الثالث على من
لم يقع عليه الحكم وهو الثاني فكانه قال هذه طالق وهاتان كما اذا طلق لا يكمل هذا
او هذا او هذا فانه ان كلم الاول او بالآخرين جميعا بحث وان كلم احد الآخرين لا بحث
قلنا هذا رواية ابن سماعة عن محمد وما اخرناه هو ظاهر الرواية وهو الاصح بوجهين
الاول انه يحتمل تقدير الكلام احدها طالق وهذه طالق وعلى رواية ابن سماعة يكون
تقديره طالق وهاتان طالقان في المصطوف عليه هو لفظ طالق لا طالقان
فالاولى ان يقتدر في المصطوف ما هو من كونه في المصطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
معتبر بعينه قوله هذا اخر ثم قوله وهذا غير لما قبله لان الواو والتشريك فيقتضي وجود
الاول فيتوقف اول الكلام على الخبر لا على ما ليس بخبر فيثبت التحريم بين الاول والثاني
بل توقف على الثالث فصار معناه احدها ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدها و
ههنا بحث مذكور في الاصول ثم الفرق بين جواب ظاهر الرواية في الطلاق وبين قوله
لا يكمل هذا او هذا وهذا ان كلمة او اذا دخلت بين شيئين يتناول احدهما كقوله الا
ان في الطلاق والعتاق والاقرار والموضع موضع الاثبات والنكح في موضع الاثبات
يخص فقتنا ول احدها فاذا عطف الثالث على احدها صار كما ان احدهما طالق وهذه
كما مر واما في مسألة اليقين فالموضع موضع النفي وهي فيه نعم فكانه قال والله لا يكمل
هذا ولا هذا ولا هذا ذكرنا الثالث بحرف العطف فصار كما ان قال ولا هذين ولو نفي
على هذا كان الحكم هكذا فكذلك هنا واعلم ان او اذا استعمل في النفي يكون نفي احدى
فيعيد بشمول لعدم فاذا قال لا اصل هذا او هذا بحث بفعل احدهما الا اذا كانت
قرينة على انها لا يقع احدا لفنيين فيعيد عدم الشئ او اذا استعملت الواو في النفي
فهو لعدم الشئ لانها للجمع ونفي المجموع يجوز بنفي واحد من اجزائه الا اذا كانت
قرينة على انها لشئ او نفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا طلق لا يتركب اننا
واكل ما ان اليتيم ونحو ما جاء في زيد ولا عمرو **باب البيوع في البيع**
والشراء والتزوج وغير ذلك والصواب في هذا الباب شيان احدهما ان كل
فعل تجمع الحقوق فيه الى المباشرة لا يثبت بمباشرة المأمور وكل فعل يجمع
فيه الحقوق الى من وقع حكم الفعل له يثبت ولما بين ان كل فعل يحتمل حكم الانتقال
الى غيره فالحال فيه لا يثبت بمباشرة المأمور وكل فعل لا يحتمل ذلك يثبت وقيل
كلما يستغنى المأمور بمباشرة عن اضافة الى الامر فالامر لا يثبت بمباشرة المأمور
وان كان لا يستغنى عن هذه الاضافة يثبت والوجه في ذلك ان العقد متى ثبت
حقوقه الى من وقع حكم العقد له فمقصود الحالف من الحلف التوقي عن حكم العقد
وعن حقوقه وكلاهما يرجعان اليه ومتى رجعت حقوقه الى العاقد لا الى من حكم العقد
له فمقصوده من الحلف التوقي عن رجوع الحقوق اليه وهي لا يرجع اليه فلا يثبت
فشرع في بيان جهات هذا الاصل فقال يثبت بالمباشرة دون التوكيل في البيع
والشراء معهما كان او فاسدا لا باطلا لان الباطل ليس ببيع اصلا على ما سبق فيه
والاجادة والاستبصار فلو طلع لا يبيع لولا يشترى او لا يشترى لولا يشترى فلو طلع
فلذلك لم يثبت لما مر ان حقوق العقد فيها يرجع الى العاقد لا الى الموكل حتى لو كان

الحالف هو العاقد بحيث بخلافه اذا لم يكن هو العاقد بل موكلًا فانه لم يحث لانه لم يشر
بشرط الحث من الحالف وهو العقد وانما الى اصله هو حكم العقد فلا يحث الا ان يشر
ان لا يامر غيره ايضا فحيت بالتوكيل لانه شدد على نفسه فيعمل بنية او ان يكون الحالف
ذا سلطان لا يباشر العقد بنفسه كالقاضي والامير فحيت بفعل المأمور ايضا
لانها بمنعان نفسيهما عما يعتاده الناس وعادتهما الامور والمباشرة حتى لو كانت
بما دتما المباشرة كسائر الناس لا يحث بالتوكيل كسائر الناس ومع هذا لو فصل ذلك
الفعل بنفسه حث ايضا لوجود حقيقة العقل منه بنفسه ولو كان الحالف عن مياشر
بنفسه مرة ويوكيل اخرى تعتبر الغلبة كذا في فتح القدير وفي كلامه اشارة الى ان العاقد
ليست بدخلة في البيع حتى لو طلف لا يبيع فاجز لا يحث لان الاجابة ليست ببيع مطلق
بخلاف التملك فانه بيع فيستلزم البيع والصالح عن ما ان او عن دين او عن عوى فانه لا يحث
بصلح الوكيل عنها لان الحقوق ترجع الى الوكيل الا في رواية عن ابي يوسف على ما يشرح
المنظومة عن تمتة الفتاوى وفي وسيط المحيط وفي القلم روايتان في رواية بمنزلة
وفي رواية بمنزلة النكاح ونحو وعزى في مختصر الروايتين الى ابي يوسف ثم المراد
بالصلح ههنا الصلح عن اقرار لانه يكون بيغا اثم الصلح عن النكاح فهو من الميادين
في حق المدعى عليه فيكون الوكيل من جانب الحالف سفيرا محضا فيكون من القسم الثاني
كالصلح عن عدم عمد فلي هذا اذا صلح المدعى ان لا يصلح فلان عن هذه الدعوى والى
او الحال فوكل غيره لا يحث الموكل مطلقا واذا صلح المدعى عليه ثم وكل غيره فان كان
من اقرار لا يحث وان كان عن النكاح او سكوت يحث على ما في البحر وفيه ايضا نقول
المحيط لو طلف لا يصلح رجلا في حق يدعيه عليه فوكل رجلا ضالحه لم يحث ولو قال
والله لا اصلح فلانا فامر غيره ضالحه حث في القضاء لان الصلح لا عهد فيه انتهى
قال ولعل المراد بقوله ضالحه حث والقضاء في الفرع الثاني الصلح اللغوي بمعنى عدم
العداوة والبقضاء لا بمعنى الصلح الفقهي الذي هو معنى عقد رفع النزاع انتهى قوله
هذا التوجيه ليس بوجبه لانه خلاف المبدأ بل الاوجه على رواية لما في قاضيان طلف
ان لا يصلح فلانا من حق يدعيه عليه فوكل الحالف رجلا ضالحه الوكيل يحث عند محمد
لا عهد في القلم وعن ابي يوسف فيه روايتان انتهى فاطلاق صاحب المحيط محمول على اراء
عن محمد والقائمة طلفان لا يقام فوكل غيره فلا يحث بفعل الوكيل والمنظومة ومن المشايخ
من الحق المنصومة بالقسم الثاني والفتوى انها ملققة بالقسم الاول كما اختاره المسر كما
في الخلاصة والبرازية وضرب الولد لان منقعة ضربه ترجع الى الولد نفسه لا الى
ابيه وهو التاذيب فلم ينسب فعل المأمور بضربه الى المأمور فلا يحث الامر بضرب الوكيل
بخلاف ضرب العبد على ما سياتي والمراد بالولد ههنا الولد الكبير لما في قاضيان لو طلف
الابن لا يضرب وللع الصغير فامر غيره ضربه يفتى ان يحث الحالف لان الابن لا يملك
ضرب وللع الصغير فيملك التقويض الى غيره ويكون بمنزلة العاصي والسلطان وضرب
الزوجة قبل مثل الولد وقيل مثل العبد وقيل ان جنت الزوجة قتل العبد وان لم يجز
قتل الولد وان طلف على ثران لا يضربه فامر غيره فضربه المأمور لا يحث لان يكون الحالف
قاصيا او سلطانا لان القاصي يملك ضرب الاحرار قدا او قسيرا ففتح امره وسيأتي تحقيق

بالضرب

بالضرب في باب العبد والضرب وبهما اى يحث بالمباشرة والتوكيل في النكاح بان طلف
ان لا يتزوج فعقد بنفسه او وكل فعقد الوكيل نكاحا صحيحا حث لان حقوق العقد
راجعة اليه والوكيل سفير محض قيدناه بالصحيح لان الحالف او وكيله لو تزوج امرأة
نكاحا فاسدا لا يحث الا ان قال لامرأة لا يعمل له نكاحا ان تزوجت فعقد
حرف تزوجها حث لان يمينه ينصرف الى ما يتصور منها وهو النكاح الفاسد وكذا
لو طلف على امرأة الغير ومدخلته ليتزوج هذه المرأة اليوم فترجوها في ذلك اليوم
بتر في يمينه لان يمينه ينصرف الى صورة العقد على ما صرح به في قاضيان وغيره واعلم
ان التوكيل اما ان يكون قبل اليمين او بعد وعلى التقديرين يحث الموكل بما ذكرناه
من ان حقوق العقد راجعة اليه وفي قاضيان رجل طلف ان لا يتزوج في تزوجه
ابوه لا يحث ولو لم يجز لكن وكل وكيله بالنكاح فعقد الوكيل حث الحالف لان حقوق
العقد راجعة اليه والوكيل سفير محض فكان فعله كفعل الحالف اذا كان الحالف
من اهل المباشرة والمجنون ليس من اهل المباشرة فلا يكون فعل الاب كفعل الحالف
بخلاف الوكيل وكذا لو كان التوكيل قبل اليمين وزوجه الوكيل بعد اليمين حث الحالف
لان الوكالة غير لازمة فكان للدم حكم الابناء وقال في شرح المنظومة طلف ان لا
يتزوج او لا يتزوج فعقد بنفسه او وكل فعقد الوكيل حث فظهر منه انه لا فرق بين
التزوج والتزويج في هذا الحكم لكنه فرق في البحر بينهما حيث قال وقيد بالنكاح لانه
لو قال والله لا ازوج فلانا فامر رجلا فترجوها لا يحث بخلاف التزويج قال محمد
ابن الوليد سالت نجم الدين عن الفرق فقال التزويج باهر لا يلحقه حكم والتزوج
يثبت حكم له وهو المثل والذي ظهر من قاضيان ان عدم الفرق بين التزويج
والتزويج في العبد والامة والصغير والصغيرة لا في المزاكبر والكبرى حيث قال
لو طلف الرجل ان لا يزوج عبدا فترجوه غيره فاجاز المولى بالقول حث ولو طلف
ان لا يتزوج ابنته الصغيرة او امته عن محمد في احدى الروايتين لا يحث بالتوكيل
ولا الاجازة وعلى قول ابي يوسف يحث بهما وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يحث
بالتوكيل في الصغيرة خاصة ولو طلف ان لا يزوج ابنه الكبير وابنته الكبيرة
لا يحث الاباء ان يباشر العقد بنفسه ولو طلف ان لا يزوج ابنة اخيه او ابنة
عمته فوكلت المرأة وكيله بالنكاح فترجوها الوكيل ثم قبض المولى الحالف بها
او طالب الزوج بذلك صحح النكاح ولا يحث الحالف وان طلف امرأة ان لا تزوج
فوكلت وكيله بالنكاح فعقد الوكيل حث والمرأة بمنزلة الرجل في جميع ذلك
ومشى المحصل على ذلك كما سيصريح به وفي الطلاق والخلع والعنف والكتابة كذا
في الايضاح وهو الاصح وذكرنا زاهدي في شرح القدر وعلمان الكتابة ملققة
بالبيع وفي قاضيان الطلاق بمنزلة النكاح فيما ذكرنا اذا صلح ان لا يطلق
فوكيل بذلك فطلق الوكيل حث وكذا لو طلقها ففوت او طلقها فاجاز بالقول
حث ولو جرت الحالف فطلق امرأته لا يحث لعدم اهليته للتطبيق ولو قال لها
طلق نفسك ان شئت او قال لعبد اعنق نفسك ان شئت ثم طلف ان لا يطلق
ولا يعتق فطلق نفسه او اعنق العبد نفسه حث الحالف وعن محمد لا يحث

ثم رجع بخلاف ما لو قال لها انت طلاق ان شئت او قال العبد انت حر ان شئت ثم حلف
ان لا يطلق فشاء ما لمرة طلاقها وشاء العبد عتقه وقع الطلاق والعاقبة لا يثبت
في يمينه كالمالك لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم حلف ان لا يطلق فدخلت الدار وقع الطلاق
ولا يثبت الحالف طلق يطلق فلو انه اليوم وفلانة اجنبية او مطلقة ثلاثا او من
لا يحل له نكاحها فابتر في ذلك ان يطلقها بلسانه وان كان لا يقع فلا يثبت في يمينه
وفي النكاح الفاسد يقع على المشاركة والصلح عن دم عمد لما قرأت الوكيل سفير محض
والهبة صحيحة كانت الهبة او فاسدة قبل الموهوب له او قبض او لا عندنا
لان غرض الخالف عدم اظهار السفاهة فاذا وجد ذلك منه او من وكيله فقد وجد
شرط الحث فثبت وكذا في الحلف بعدم قبول الهبة ثم توكلها فلو حلف ان لا يهب
لفلان هبة فذهب هو او وكيله بالهبة حث قبل الفلان ولم يقبل قبض او لم يقبض
عندنا وكذا لو وهب هبة غير مقسومة حث عندنا وكذا لو اعطى او بعث اليه مع كره
بمخلاف ما لو تصدق شيئا للخلوف عليه فانه لا يثبت به في يمين الهبة عندنا وكذا لو
اعاره على ما في قاضيان ولو حلف ان لا يهب لفلان فذهب غيره بغير امره فابانه الحالف
حث كما في التوكيل بالهبة والصدقة قبضها الفقير ولا ما ذكرنا في الهبة وكذا الحكم
في الحلف بعدم قبض صدقة وتوكيله على ما في شرح المنظومة والقرض مطلقا او شخصا
مقينا قبل المستقرض او لا وفي قاضيان وعن ابي يوسف انه قال في القرض لا يثبت اذا
لم يقبل وفي انا تار خاتمه انه لا يكون قرضا برون القبول عند محمد وفي رواية عن ابي
وفي قاضيان فلو قال قرضني فلان فلم اقبل او قل لم اقبل صدق وفي الهبة لا يصدق
وعلى قول محمد كما لا يصدق في الهبة لا يصدق في القرض والاستقراض واعترض عليه
في التبرع بان عذرهم الاستقراض من هذا القسم مشكك لانهم مرجح بان التوكيل بالاستقراض
شذ فوجب ان لا يترتب عليه الحث لان الباطل لا يترتب عليه الحكم وفي قاضيان لو
حلف لا يستقرض فاستقرض ولم يقرضه حث في يمينه وان نوى اي وفي هذه العشرة
المذكورة المباشرة خاصة صدق ديانة لانه نوى لما يحتمل كلامه لا قضاء لانه فلو
الظاهر على ما سبقته وكذا اي يثبت بهما في ضرب العبد لان السيد له ولاية ضرب عبيد
فيضرب به امره فيثبت بفعل المأمور لان منافع ضرب ترجع الى الامر وكذا ضرب الولد الصغير
لان الاب يملك ضرب ولده الصغير فيملك المقروض الى الغير ويكون بمنزلة القاضى واسطفا
بمخلاف الامر بضرب الولد الكبير والمز لا ان كان سلطانا او قاضيا على ما تقدم والمرج
لان للمالك له ولاية المبيع ملكه فيملك المقروض الى الغير وان منفعة ربح المأمور راجعة
اليه فيثبت بفعل المأمور والقتل كالزيج على ما في شرح المنظومة والبناء والهدم مثله
والجباية وفي قاضيان لو حلف ليخيطن هذا الثوب او ليعبين هذه الدار فافترقه
بن ذلك ففعل حث الحالف سواء كان الحالف مجسنا ذلك ولا يجسنان فان نوى ان يبي
ذلك بنفسه دين في القضاء وفي الزاهد في الاتفاق على نفسه او على احد فعل حتى
مثل الخيانة والايذاء والاستيلاء والاعادة والاستعارة حلف ان لا يغير فيه
من فلان فثبت فلان الى الحالف وكيله واستعاره فاعاده الحالف حث لان التوكيل
بالاستعارة سفير محض يحتاج الى الاضافة الى الموكل فصار بمنزلة الوكيل بالاعتقاف

حلفان لا يستعير من فلان شيئا فارده فلان على راتبه لم يثبت لانه لم يستقر ولا حجارة
لا شتم الا بالتسليم ولم يوجد وقضاء الدين وقبضه وكذا قبض الهبة والصدقة على ما
ذكرناه وكذا لو حلف لا يقبض من فلان شيئا فوكل بفعل الوكيل حث كذا في قاضيان
والكسوة بان حلف لا يكتسى او لا يكسو احد مطلقا او كسوة معينة حث بفعل وكيله
لان منفعة الاكتساء راجعة اليه لرفع الحر والبرد وكسوة غير هبة للغير ان كان حثيا
وصدقة ان كان فقيرا وفي قاضيان طلع ان لا يكسو فلانا واعطى فلانا درهم
يشترى بها كسوة لا يكون حثا والحمل حلف لا يحمل شخصا متاعه فوكل غيره ان يحمله متاعا
حث بفعل الوكيل لما ذكرناه ومجمل ما ذكرنا الى هنا اثنان وعشرون ويندرج عليها بما
ذكرناه في اثنائها الا انه لو نوى المباشرة في هذه الاشياء يصدق قضاء وديانة
بمخلاف ما تقدم من النكاح والطلاق الى الاستقراض لان النكاح ليس الا تكلم بكلام
يفضي الى وقوع النكاح عليها والطلاق ليس الا تكلم بكلام يفضي الى وقوع الطلاق
عليها وكذا الخلع والعق كلام يفضي الى وقوع العقد على المعق وكذا الخالف
غيرها والامر بينك مثل التكلم به واللفظ يتنظرها فاذا نوى التكلم به فقد
نوى الخصوص في العام فيصدق ديانة لا قضاء بخلاف هذه الافعال من الضرب
والزيج والبناء وغيرها لانها افعال صيئة لا تعرف الا باثنا وهما من الاقوال كلها
والمباشرة اليها والنسبة الى الامر مجازا فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة
فيصدق ديانة وقضاء حاد وفي لا يزوج امرأة فوجه فضولي قبله فاجاز بالقبول
حث لانه في معنى الامر وعن محمد انه لا يثبت وبالفعل كسوق المهر ونحو ما لا يثبت
وفي قاضيان ولو زوج الحالف فضولي فان كان عقد الفضولي قبل اليمين واجاز
الحالف بعد اليمين بالقول او بالفعل لا يثبت الحالف لان الاجازة يستند الى حالة
العقد فيصير الحالف متزوجا قبل اليمين فلا يثبت وان كان عقد الفضولي بعد
اليمين لا يثبت ما لم يجز فاجاز فان اجاز بالقول حث هو المختار وعند البعض
لا يثبت وهو رواية عن محمد وعنه انه لا يثبت بنكاح الوكيل ايضا وان اجاز
بالفعل كسوق مهر وما اشبه ذلك روى ابن سماعة عن محمد انه لا يثبت
وعليه اكثر المشايخ منهم الامام الشافعي واسماعيل الزاهد وقال بعضهم يثبت
والفتوى على قول اكثر ولو زوج الفضولي نكاحا فاسدا بعد اليمين فاجاز
الحالف بالقول او بالفعل لا يثبت ولا يقبل اليمين حتى لو تزوج بعد ذلك
نكاحا جازا يثبت لان الحالف نفسه لو تزوج امرأة نكاحا فاسدا لا يثبت فاولي
منه بالاجازة وفي لا يزوج عبيد او امته يثبت بالتوكيل والاجازة المطلقة
فمثل الاجازة بالقول وبالفعل لكن خصه في قاضيان بالقول ثم اظهر منه
ان لافرق بين التزويج والتزوج في كون الحالف حاثا بتوكيلها وهو الظاهر
وفي شرح المنظومة على ما قرأناه فارجع اليه وكذا في ابنته الصغيرة
والامة نظير الصغيرة على ما ذكرناه وفي الكبير لا يثبت الا بالمباشرة لانه
لا يملك الامر عليها وذكر في البحر بقوله عن الحثانية ان تسليم الشفعة والاذن
ما يثبت فيه بالامر حتى لو حلف لا يسلم الشفعة فسكت ولم يجامح حتى طلبت

شفقة لا يثبت في يمينه وان وكل ويكول بالتسليم يثبت ولو طفت لا يثبت بعد في التهمة
فراه يبيع ويشترى فسكت يصير العبد ماذونا في التجارة ولا يثبت وكذا البكر اذا طفت
ان لا تاذن في تزويجها فسكت عند الاستيثار لا يثبت وكذا الناقة حتى لو طفت لا يثبت
في كل صنف واما الشركة ففي الظهيرية ولو طفت لا يعمل مع فله في قصارة فعله في ذلك
فله نص ولو عمل مع غيره الماذون لا يثبت لان كل واحد من الشريكين يرجع بالعهدة
على صاحبه ويصير الخالف عاملا على المحلوف عليه وان كان عقد الشركة نفسه لا يثبت
اما العبد الماذون فله يرجع بالعهدة على المولى فلا يصير الخالف شريكا لمولاه ولو طفت
لا يشارك فلو تافى هذه البلدة ثم خرجا عنها وعقد عقد الشركة ثم دخلوها وعملوا بها
ان كان الخالف في يمينه ان لا يعقد عقد الشركة في البلدة لا يثبت وان تولى لا يثبت
فله نص وان دعى مدعيها الى صاحبه ما لا مضاربة فهذا الاول سواء لان المضاربة شركة
في عرض ولو طفت لا يشارك فلو تافى شركته بمال ابنه الصغير لا يثبت لعدم الشركة فيه
ولو طفت لا يشارك فلو تافى ثم دفع الى رجل مال المضاربة وامر ان يعمل فيه برأيه فشارك
في المال لرجل مع الفلان يثبت الخالف لانه صار شريكا مع الفلان لان المستبضع لاحقه
في الرجوع فكان العامل شريكا لرب المال ولو كان مكان المستبضع مضارب والمضاربة
بما لها لا يثبت لان المضارب له حق في الرجوع فكان المحلوف عليه شريكا للمضارب لا الخالف
ودخل الامم اي لام المارة على ابيع كان يثبت لك ثوبا اي ما راى طاق يقتضي اختصاص
الفعل بالمحلوف عليه وهو الخاطب بان كان اباء لبيان الاختصاص اي بان كان البيع
بامر اي بامر المحلوف عليه سواء كان ملكه اي ملك المحلوف عليه او لا ومثله الشراء والاباء
والعتيعة والبناء فانها مثل البيع في جواز النيابة عنها فتكون مثله في الحكم المذكورة
ودخلها على العين كان يثبت قبالك يقتضي اختصاصها اي اختصاص العين اي
بالمحلوف عليه بان كان العين ملكه اي ملك المحلوف عليه سواء امر او لا اي بالمحلوف عليه
الخالف ولم يامر وكذا دخولها على المضرب والاكل والشرب والدخول حاصله ان الامم الجارة
ان اتصلت بضمير وتثبت بفعل متعد فاما ان يتوسط بين الفعل ومفعوله او تاخر
عن مفعوله وعلى التقديرين فاما ان يحتل الفعل النيابة او لا فان اتصلها وتوسط الامم
بين الفعل ومفعوله نحو ان يبت لك ثوبا واشتريت لك ثوبا او اجرت لك دارا فغيرها
كان الامم لاختصاص الفعل بالمحلوف عليه لانها لاصافة متعلقها لدخولها وهو كذا
المضارب فيقيد ان الفعل مختص بالمخاطب سواء كان العين ملكه او لا وذلك بينه
ان لا يستفاد الفعل الامم من جهته ذلك انما يكون بامر او اذ باع بامر يكون البيع
لاجله وهو معنى لام التعليل والاختصاص فكان المعقود عليه ان لا يبيعه لاجله
فاذا باعه بامر صحت لوجود شرط الحث فاذا دس الخاطب ثوبه اي اخذه وتبأ
الخالف بلا علمه فباعه مع ثيابه لا يكون باعه لاجله لان ذلك لا يصحور الا بالعلم بامر
وان تاخر عن مفعوله نحو ان يبت ثوبا لك واشتريت ثوبا لك او اجرت دارا لك كان
لاختصاص العين به بان يكون العين مملوكة له سواء كان الفعل وقع لاجله او لم يقع
ذكرناه من انها لاصافة متعلقها لدخولها والفتا هي انها تتعلق بالعين لا بالفعل لقرينة
والقرينة من اسباب الترجيح وان لم يحتل النيابة مثل ضرب الولد والاكل والشرب لا يثبت

الحكم والوجهين اي في التوسط والتأخر بل يثبت اذا فعله سواء كان بامر او بغير امر
لان الفعل اذا لم يحتل النيابة لم يكن انتقاله الى غير الفاعل فيكون الامر وعده سواء بغير امر
ان يكون الامم لاختصاص العين به صونا للمكلام عن الالفاء هذا وقال في مسائل الاخذ
والاسرة والغصب من كتابه لايمان من قاضيان رجل قال والله لا ابيع فلان ثوبا
فباع الخالف ثوبا للمحلوف عليه ليحيز صاحب الثوب حثت الخالف جاز المحلوف
عليه او لم يحن وكوبا مع الخالف وهو لا يريد بذلك ان يكون البيع للمحلوف عليه
وانما يريد بوجه نفسه لا يكون حاشا انتهى والذين يظهرون ان يثبت الخالف بمجرد فعله
ما يحتل النيابة في صيغة توسط الامم بين الفعل ومفعوله سواء فعله بامر الخالف عليه
اولا وهذا يناق في تقييد المص وغيره بقوله بان كان بامر فان قيل كلام قاضيان
في العين بالله تع لا في تعليق الطلاق ونحوه بل ما ذكره عقيب تلك المسئلة رجل
قال لغيري ان يبت لك ثوبا فبدي ثوبا فلهذا على ان يبيع ثوبا للمحلوف عليه سواء كان
المثوب للمحلوف عليه او لم يكن ولو قال ان يبت ثوبا لك فهو على ان يبيع ثوبا لمولوكا
للمحلوف عليه انتهى وكلام وغيره في تعليق الطلاق ونحوه قلت هكذا اجاب عنه
صاحب البحر ووفق بينهما وذكر ان ما ذكره قاضيان ثانيا بقرينة هذا الجمل اقول في
مؤيد البحث لانه لم يبين كذا في المسئلة الثانية لانه امر من المحلوف عليه حتى يكون مؤيدا
لهذا الجمل ثم ذكر صاحب البحر نقله عن المحيط ان ما ذكره قاضيان رواية ابن سماعة وما
ذكره القوم من التقييد بلزوم الامر رواية الجامع الصغير فتكون في المسئلة روايتان
وهذا جواب حسن هذا وقد وجدت في بعض نسخ قاضيان في المسئلة الثانية مصرعا بالفظ
الامر حيث قال فيها فهذا على ان يبيع ثوبا بامر المحلوف عليه فلهذا النسخة يكون مؤيدا
للجمل المذكور بلا شبهة وان نوى غير صدق فيما عليه اي ان نوى خلاف ما اقتضاه
ظاهر كلامه يصدق فيما فيه تشديد على نفسه ديانة وقضاء وفيما فيه تخفيف تصدق
ديانة لا قضاء فان نوى بقوله ان يبت لك ثوبا ان يبت ثوبا لك يصدق ديانة وقضاء
فيما اذا باع ثوبا لمولوكا لمخاطب بغير امر وبه يثبت لما فيه من التشديد عليه واما لو باع
ثوبا لمولوكا لغير المخاطب بامر المخاطب وقال كنت نويت بقولي ان يبت لك ثوبا ان يبت
ثوبا لك يصدق ديانة لانه محتمل كلامه لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
على نفسه وان نوى بقوله ان يبت ثوبا لك ان يبت لك ثوبا يصدق فيما اذا باع
ثوبا لمولوكا لغير المخاطب بامر المخاطب ويثبت لما فيه من التشديد عليه ولو باع ثوبا لمولوكا
للمخاطب بغير امر يصدق ديانة لا قضاء لما ذكرناه وفي ان يبت واشتريت فهو من عقد
الخيار للبائع او للمشتري عتق لوجود الشرط وهو البيع او الشراء والملك فيه قائم
لان خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه بالاتفاق وخيار المشتري لا يمنع بثوت الملك
عندها واما عند البيع فله في هذا التعليق معلق بالشراء لا بالملك والمعلق كالمنجز
ولغيره العتق بعد الشراء بالخيار والنسخ الخيار وثبت الملك ووقع العتق فكذا اذا
علق حيا طافا في تعجيل العتق قيد بالخيار لانه لو باعه بانا لا يثبت لان البيع كما زال
الملك فلم يبق محله لنزول الجزاء فان قيل ان البيع بالخيار بغير قيد يثبت ملك
المشتري فلو كان كافيا لوقع ما علق به من العتق لكان التكاح ايضا كذلك فاذا علق

بالنكاح وقد وجد النكاح فاسدا وجبان ينزل الجزاء وليس كذلك آجيب بان جواز
البيع ليس مع المناقاة وجواز النكاح مع المناقاة لانه رفق ولا مماناة ينافيه فاذا كان
النكاح فاسدا اعتضده فسادا بما يخالف الدليل فيرجح جانيا لعدم ضرر كان يمكن
يخلف في البيع لانه موافق للدليل فكان موجودا بالوجوب والقبول في المحل وان لم ينفذ
الحكم وفي الجواز لا عن الذريعة اذا قال ان اشترت فلانا فهو حرا فاشترته لغيره هل يحل
بمنه لم يذكر محمد هذه المسئلة في شيء من الكتب وحكي عن الفقيه ابي بكر الخليل انه قال
لقائل ان يقول تحل بمنه ولقائل ان يقول لا تحل بمنه وهو لا شبه لانه انما اراد
بمثل هذه الامور ان ينفذ نفسه لا ان ينفذ لغيره فكانه ان اشترته لنفسه فاشترته
ولو صح بذلك واشترته لغيره لا تحل بمنه فكذلك هذا وهذا يقع الفرق بين هذا وبين
ما اذا قال لامرأة ان اشترت فلانا فاشترته لغيره لا تحل بمنه لانها لا
لم يوجد ما يدل على رادته الشراء لنفسه لان الطلاق من قبل المالك يقع على امراته
اشترته لنفسه او لغيره اما هنا فخره لان العتق من قبل المالك لا يقع الا بالشراء
لنفسه انتهى وكذا لو عتق ابي بيع واشترى بالفاقد كلف ان يبعته فهو حرا بانه كان
فان كان العبد في يد البائع او في يد غيره بامانة او رهن يفتق عليه لعدم زوال ملكه بعد وان
كان في يد المشتري حاضر عنده او غائبا بنفسه لا يفتق عليه لانه زال ملكه عنه
ولو حلف ان اشترته فهو حرا فاشترته فاسدا فان كان في يد البائع لا يفتق عليه لانه
على ملك البائع بعد لعدم القبض وان كان في يد المشتري وكان حاضر عنده وقت العقد يفتق
لوجود القبض فيه فله ملكه وان كان غائبا في بيته او نحو فان كان مضمونا بنفسه كالعتق
يعتق لانه ملكه بنفسه وان كان امانة او مضمونا بغيره كالرهن لا يفتق لعدم القبض
وعن ابي يوسف انه لا يحتج بالفاسد ولا بما فيه خاد لا صلا لان الفاسد ناقص
ذاتا لا يفتق الملك حالا ولا بعد القبض على الكمال لانه لا يفتق الحبل فلم يفتق الشرط من كل
وجه وشرط الجواز يمنع تعلق الاستحقاق بالعقد قلنا انه كامل فانما لا يوجد الاهلية
والركن والمحل وتختلف الحكم من الملك والمحل لا يضر كالهبة وشراء اخيه من الرضاع
واثر الشرط في الحكم لا في العقد او بالبيع الموقوف صورة فيما اذا كان المالك هو البائع
حلف ان يبعته فهو حرا بانه كان المالك هو المشتري فلف ان اشترته فهو حرا فاشترته من مضمون
الشرط وفيما اذا كان المالك هو المشتري فلف ان اشترته فهو حرا فاشترته من مضمون
بالشراء منه عند اجازة البائع فيعتق عليه العبد لوجود الشرط كذا في البر وفي الفقه ما
في التبيين واما اذا حلف لا يشري او لا يبيع فاشترى او باع موقوفا فانه يحتج في بيته
قبل الاجازة وما في المحيط ايضا حيث قال حلف لا يشري اليوم شيئا فاشترى عبدا بخرائه
فخره بقبضه ولم يفتق او اشترى مينا لم يامر صاحبه بالبيع حيث قبل اجازة صاحبه
لان هذا بيع فاسد والبيع الفاسد بيع حقيقة وكذا لو اشترى بالدين لانه مال ولو
اشترته بدم او ميتة لا يحتج لانه ليس ببيع لعدم المال بخلاف الجزاء الجزاء لا مال وان
لم يكن متقوما ولو بالباطل لا يفتق لعدم وجود الشرط لان الباطل ليس ببيع لعدم المال
بخلاف الجزاء والجزاء لا مال وان لم يكن متقوما ولو بالباطل لا يفتق لعدم وجود الشرط
لان الباطل ليس ببيع وشراء اصله وبيان البيع الباطل والفاسد شيان في باب انشاء الله

وفي ان لم يبعه فكذلك اي فامر الى طالق فاعتقه او تبرأ تدبر مطلقا حث وكذا
لو كاتبه لانه تحقق شرط الحث وهو عدم البيع لغوات محل البيع بالاعتاق والتدبير
والكتابة فان قيل المدبر يجوز بيعه اذا قضى القاضي فلا يفتق محله البيع فيه
آجيب عنه بان الكلام في المدبر مادام مدبرا واذا قضى القاضي بجواز بيع المدبر بيعه
ينفسخ التدبير ويقع البيع على الفق وغوات المحل باعبار بقاء التدبير وتعبه في الفقه
وقال وهذا غير فاضل لانه يفتق ان غوات المحل ببقاء التدبير والتدبير قد زول
فلا يفتق المحل فكان الواجب ان لا يقع الطلاق فالاولى ان يقال بيع المدبر لا يجوز
فالظاهر ان المسلم لا يقوم عليه فان اقدم فالظاهر ان القاضي لا يقدم على القضاء بما لا يجوز
ومع ذلك فالاصل عدم ما يحرث فكان عدم غوات المحل بناء على جواز القضاء ببيع
فما لظاهر من كل وجه فلا يكون معتبرا انتهى اقول ان اراد بيع المدبر لا يجوز بالاتفاق
ممنوع لجوازه عند المشافهة وان اراد ان لا يجوز عند الحث فهو مسلم لكنه غير مفيد
لان جواز القضاء ببيعه عند الخصم ليس مخالفا لظاهر من كل وجه فثبتنا التدبير
بالمطلق لانه لو كان مقيدا لا يحتج به على انشاء اليه في فتح العتق ولم يترك الامانة
وقد ذكرنا في الهداية لعدم الفرق بينهما وبين العبد فانه لو قال ان له ابنا فاحرق
طالق فاعتقه او تبرأ حث واعترض عليه في العتق بالفاقد يجوز ان ترد فتبني
بعد الحث بدو الحرب فلا نفوت محله البيع فيها ثم اجاب عنه بقوله بان من
مشايخنا من قال لا يفتق امراته في التعليق بعدم بيع امانة باعتبار هذا الاستمال
والصحيح انما تطلق لانه انما عقد بيمينه على البيع باعتبار هذا الملك وقد انتهى ذلك
المالك باعتاقها او تدبيرها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الامر اضار واراد على العبد ايضا
فانه يجوز ان يرتد ولحق بدو الحرب بعد اعتاقه او تدبيره ثم سبى واخذ فالجواب
الجواب ولم يذكر ايضا طالع الكتابة يعني لو قال ان لم يبعه فكذلك ان كاتبه والذي يفتق فيه
النظر انه حث لتحقيق شرط الحث ايضا وهو عدم البيع لغوات البيع بالكتابة فان قيل
يجوز بيعه اذا عجز نفسه واجاز بيعه لانه رفق ما يقدح قلنا ان الكلام في المكاتب
مادام مكاتب كما مر في المدبر قالت تزوجت علي فقال الزوج ان تزوجت عليك كل امرأة
الى طالق طلقت هي ايضا الا في رواية عن ابي يوسف واختاره شمس الاثمة الشخصي وكثير
من المشايخ لانه ان الكلام خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فكانه قال كل امرأة لي
غيرك دالة ولان غرضه ارضاها لا اجازتها بالطلاق وانما يكون راضية بطلوق
غيرها فيفتق به وجه ظاهر الرواية ان اللفظ عام ولا يختص متيقن لانه لو كان لكان
غرضه ارضاها وجاز كون غرضه اجازتها لاعتراضها عليه فيما احل الله له فكان محتمل
لكل من الامرين فالحكم بمعنى حكم ولانه زاد على قدر الجواب اذ كيفيه ان يقول ان كنت
فعلت ذلك في طالق قلنا لم يفتق جعل سبدا اعتذر عن الايفاء هذا اقول لا في الحكم
الحال على ما صرح به في الغاية عزوا الى الذريعة وذلك ان كان قد جرى بينهما مشاجرة
وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق عليها ايضا علمه بعموم اللفظ مع قرينة الحال
وان لم يكن بينهما مشاجرة لا يقع الطلاق كما قال ابو يوسف لان الاصل عدم ما يحرث
والعام قد يخص باعتبار الاحوال والقرائن الا ترى الى ما في قاضيه ان وضع القيد ان

قال في اليك حاجة انقضها فقال نعم وطف على ذلك بالطلاق والعاق قال حاجتي ان
تطلق زوجتك ثلاثا له ان لا يصده في قوله هذا لانه منهم فجاز تخصيص العام في حق
التممة وهو الحاجة ههنا ولو طفت ليعطيت في كل ما يارعه به وبيناه عنه ثم نهاية عن جماع
امراته في جامعها الخالف لا يثبت لانه منهم في نفه عنه فيخصه لان كان ما يدل على قصد
الخذل عند تخليفه على الطاعة لان الناس لا يريدون به النهي عن جماع المرأة عادة
كما لا يريدون النهي عن الاكل والشرب طلق لا يطلق امراته فمثل كل طلاق يضاف اليه
حتى لو وقع عليها طلاق بغير من الايدى يثبت لاما لا يضاف اليه فلا يثبت بتفريقها
للعنة واللعان ولا باجازه طلع الفضول بالفعل ويثبت لو اجاز به بالقول وان لم يجر
اي غير تلك المرأة صدق ديانة لانه مما يحتمل كلامه لا قضاء لانه خلاف الظاهر لانه
تخصيص عام ومن قال على المشي الى بيت الله او الى الكعبة لزمه حج او عمره متيسرا سواء
كانا لقا في الكعبة او غيرها فان لم يكن فيها فظاهرا وان كان فيها واختار الحج يحرم
من الحرم ويخرج الى عرفات ماشيا وان اختار العرة يخرج الى التميم ويحرم بالعمرة واللفظ
في الخروج الى التميم قال بعضهم يجوز له ان يركب وقت الرواح الى التميم لان الرواح
اليه ليس بمشي الى بيت الله تعالى وانما المشي اليه وقت الرجوع منه وقال بعضهم معنى
وقت الرواح ايضا لان الرواح اليه الاحرام فكان ماشيا الى بيت الله تعالى فان ركب
فعله دم والقياس ان لا يلزمه بهذا النذر شي من الحج والعمرة والدم لانه التيمم
ما ليس بقرينة واجبة ولا مقصودة لذاته لان المشي امر بهاج والمقصود شي اخر
لانفسه ولكن تركناه بالاثار والعرفان الاثر فارادى عن على من جعل على نفسه الحج ماشيا
حج وركب وذبح شاة رواه محمد في الاصل فان قيل هذا المروي غير مطابق لما فيه
لجواز ان يكون ذلك فمن جعل على نفسه الحج ماشيا بغير اللفظ المذكور وليس اكلام
قلنا هذا احتمال يدفعه ما روى عن على ايضا انه قال في جواب هذه المسئلة ان عليه
حجة او عمره لان بعض الرواية يفتر بعضا وانما العرف قدوت الناس تعارفوا ايجاب
الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما ان قال على في زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا
وان ركب وارق ما فله ذلك فان قيل ان ايجاب الحج والعمرة بهذا النذر
بطريق المجاز من باب ذكر السبب وارادة السبب ولهذا لم يفرق بين ان يكون
النذر في الكعبة او في غيرها فان كان مجازا لالزام الحج والعمرة كانا اللفظ غير مطوق
اليه كما اذا نذر ان يضرب بشوبه حطيم الكعبة في ينبغي ان لا يلزمه المشي في طريق
الحج كما لا يلزمه هناك ضرب الحطيم بشوبه وانما يجب اهداء النوب الى مكة تكون
اللفظ عبارة عنه اجيب عنه بان الحج ماشيا فضيلة ليست له ركبنا على ما ذكر في
الاثر فاعتبر لفظه لايجب المشي لاحراز تلك الفضيلة ومعناه في ايجاب الحج والعمرة
لاجتماعهم على ذلك للتعارف ومرد بان يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فالاولى في الجواز
ان يقال ان هذه اللفظة في العرف يستعمل الحج والعمرة ماشيا فيلزمه ماشيا لان
حقيقته مرادة باللفظ ومجازها مراد بمعناه حتى يلزم الجمع بين حقيقة ومجاز ولو قال
على الخروج والذهاب الى بيت الله تعالى او المشي الى الصفا والمروة لا يلزمه شي وكذا
لو قال على السعي او المشي الى بيت الله تعالى لان بيت الله تعالى لا يلزمه شي لعدم الاثر

والعرف في هذه اللفظة فكان باقيا على القياس وكذا لو قال على المشي الى الحرم الى المسجد
للمرأة هذا عندنا يباح خلافا لها لان الحرم شامل على البيت وكذا المسجد الحرام فصار ذكر
كذلك بخلاف الصفا والمروة لانها منفصلتان عنه ولا يباح ان التزام الاحرام بهذه
العبارة ليس بمعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ وهو ظاهر فامتنع احراز
وفي عبس حران لم يجمع العام فشهدوا بكونه يوم النحر بكوفة لا يفتق عندنا يباح وبني يفتق
خلافا لمحمد قال انه يفتق لان هذه شهادة قامت على امر شاهد وهو التضيعة ومرد في رواية
انتفاء الحج لذلك العام فيحقق المشرك فينزل الجزاء وطما انها قامت على النفي على لان المحقق
منها نفي الحج لا يثبت التضيعة فان الشهادة على التضيعة غير مقبولة لان المدعى وهو العبد
لاحق له فيها بطلان لان التعلق يعلق بها وما لا مطالب له لا يدخل تحت القضاء واذا بطلت
الشهادة على التضيعة بقيت في الحاصل على نفي الحج مقصودا والشهادة على النفي باطلة فان قيل
لاننا لم انما مطلقا باطلة بل النفي اذا كان مما يعلم ويحيط به علم الشاهد تحت الشهادة
عليه بدليل ما ذكر في التيمم كبريت شهدا على رجل انه قال المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى
والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امراته وان قامت على نفي
لاحاطة علم الشاهد به قلنا لاننا ان ما نحن فيه نفي يحيط به علم الشاهد ولو سلم ذلك
لكنه لا يميز بين نفي ونفي في عدم قبول الشهادة عليه بان يقول نفي اذا كان كذا تحت
الشهادة عليه واذا كان كذا الا يصح تيسيرا ودفعنا للحج الا اذ في تمييز نفي عن نفي كذا
في الهداية واما مسئلة التيمم الكبير فاقبول فيها باعتبار انها شهادة على سكوت الزوج
عقيب قوله المسيح ابن الله والسكوت امر وجودي فصار كشهود الارث اذا قالوا نشهد
انه وارثه لانهم له وارثا له حيث يعطى له كل التركة لانها شهادة على كونه وارثا والنفي
في ضمنه والارث ما يدخل تحت القضاء وانما النفي في ضمنه وان كان وجوديا
ونفي الحج في ضمنه لكنه لا يدخل تحت القضاء على ما ذكرناه فكانت الشهادة عليه كالعدم
في حقه فبقي النفي هو المقصود بها فلو تقبل الشهادة عليه فان قيل قد ذكر في المبسوط
ان الشهادة على النفي مقبولة في الشروط حتى لو قال عبدي ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر
فشهد انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعقده وما نحن فيه من قبيل الشروط اجيب عنه
بانها قامت بامثابت معارفين وهو كونه خارجا من الدار فثبت النفي ضمنيا في مسئلة
المبسوط ومرد عليه في فتح القدير بان العبد كما لا حق له في التضيعة اذا لم يكن في شرط
العق فتمتق الشهادة بها كذلك لا حق له في الخروج من الدار لانه لم يجعل الشرط
بل عدم الدخول في مسئلة المبسوط لعدم الحج في مشلتا فلما كان المشهود به مما
هو وجودي متضمن للمدعى من النفي المحصول شرطا قبلت الشهادة عليه وان كان
غير مدعى به لتضمنه المدعى به كذلك يجب قبول شهادة التضيعة المتضمنة لنفي
المدعى به فقول محمد اوجه انتهى فان قيل ان عدم الدخول هو الخروج لعدم الوسطة
بينما فله حق في الخروج فالجواب منع الاتحاد بينهما كيف وان الخروج هو كونه قاصدا من
الداخل الى الخارج وهو امر وجودي فلو يفتق مع امر مدعى ولو طفت لا يخرج من هذه الدار
وهو خارج لا يثبت حتى يدخل ثم يخرج ولو كان الخروج عبارة عن عدم الدخول لزم ان
يثبت بلا حاجة الى الدخول ثم الخروج هذا واعلم انهم ذكروا شهادة النفي غير مقبولة الا

لا يقبل الشهادة على النفي
الا في مسائل عشر

فمسائل عشر فيما اذا علق طلاقها عدم شيء فشهد بالعدم وهو مسألة المبسوط وفيما
اذا شهد انه اسلم ولم يستثن وفيما اذا شهد انه قال المسح ابني الله ولم يقل قول النصارى
وهو مسألة الشبهة وفيما اذا شهد بانساج الدابة عند ولده تزل على ملكه وفيما اذا شهد
بخلع او طلاق ولم يستثن وفيما اذا امن الامام اهل مدينة فشهد على ان هؤلاء لم يكونوا
فيها وقت الامان وفيما اذا شهد ان الاجل لم يذكر في عقد السلم وفي الارث اذا قالوا
لا وارث له غير وفيما اذا شهد انها ارضعت لصبى بلبن شاة لا بلبن نفسها وفيما اذا كان
النق متواترا وهذا لانه اذا كان متواترا يحيط به علم الشاهد وهو مخالف لما ذكرناه من
الهداية من انه لا فرق بين نفي ونفي في عدم القول تيسيرا على الناس وفي لا يصوم فصام ساعة
بنية حنت بصومه ساعة وان كان قد اضر بعد ساعة لوجود شرط الحنت وهو الصوم
لان الصوم هو كالمسالك عن المفطرات على قصد التقرب وهو كذلك وان ضم صوما
او يوما بان يقول لا يصوم صوما او يوما لا يثبت باسالك ساعة ما لم يتم يوما انا وفيما
فظا هر لانه صريح في تقدير المنة به واتما في صوما فلا نه مطلق فيصير الى الكمال وهو المعبر
شرعا فلذا قلنا لو قال الله على صوم رجب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا لو قال
على صلوة رجب ركهتان على ما سيذكره فان قيل المصدا مذكور بذكر الفعل فلا يصوم
فلا فرق بين قوله لا يصوم وبين قوله لا يصوم صوما فيبقى محمول لعدم او شمول الوجه
لكن عدم الحنت بصوم ساعة في لا يصوم صوما كما لا شك فيه فيبقى ان لا يثبت في لا يصوم
ايضا وهو شمول لعدم الجواب على ما بين في الاصول الثابت في ضمن الفعل ضرورة لا يظهر
اثره في غير تحقيق الفعل بخلاف الصريح فانه اختار عدمه عليه كمال المطلق فوجب التكال
قيده بقوله يوما لانه لو طاف ليصوم هذا اليوم وكان ذلك بعد الزوال
صحتا ليمين ولزمه الصوم في الحال مع انه مقرون بذكر اليوم ولا كمال لان اليمين تحقده الصوم
والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة التام وهو كما لو قال لامرأة ان لم تصل
اليوم فانت طالق فحاضت من ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحتا ليمين وطلقت في الحال
لان الصلوة من الحائض متصورة لان دور الدم لا يمنع كما في المستحاضة الا انها لم تشع مع
دور وهو حيف فقات شرط ادائه بخلاف مسألة الكوز لان محل الفعل وهو الماء غير
قائم اصلا فلا يتصور بوجه علمها ثريانه قال في فتح القدير ان هذين المسئلتين مشكلتان
على قولنا في ح ومحمد من ان تصور البر شرط صحة الحلف عندهما علم تقدم لان تصور البر
في هاتين المسئلتين منتف شرعا وكونه ممكنا في صورة اخرى وهو صورة النسيان والاشكالية
لا يفيد فانه حيث كان في صورة الحلف مستحيلا شرعا لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه
لم يحلف الا على الصوم والصلوة الشرعيين واما على قولنا في كيف فظاها انها بنعقدان
ثم يثبت ثم اعلم ان مسألة الكتاب اعني لا يصوم فصام ساعة بنيته حنت مشكل باذنه
التمتراشي من انه حلف لا يصوم فهو على الحائز لانه لتعظيم الله تعالى وذلك لا يحصل بالاف
الا اذا كان اليمين في الماضي اي حلف ما صمت وكان قد صام فاسد لان الظاهر منه
انه لا يثبت بصوم ساعة وفي فتح القدير والاصح ما ذكره المص لانه نفس عليه محمد
في الجامع الصغير كنه ذكر في البر نقلا عن المحقق انه اذا قال لامرأة ان لم تصل صلوة
البحر عنذ فانت طالق في حنت بكونه لا يثبت على الاصح فهذا مؤيد لقول التمراشي

وفي لا يصلي

وفي لا يصلي حنت اذا سجد سجدة ثم قطع والقيام على الصلوة ان يثبت بالافتتاح
اعتبارا بالمشروع في الصلوة وجه الاستقصاء ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة
من القيام والقراءة والركوع والسجود فالتميم جميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصلوة
فانه ركن واحد عمته من مبداء الى منتهى وهو كالمسالك المخصوص ويكرر في كل سجدة
وهذا مشكل بما ذكره التمراشي حلف لا يصلي يقع على الجائز كما تقدم في الصوم فلا يثبت
بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي اي حلف ما صليت وكان صلي فاسد لان الصلوة
الماضية يراد الجذر عنها لا التقرب بها ويصح الخبر عن الفاسدة الملهمة الا ان يراد
بالفاسد ان يكون بغير طهارة كذا في فتح القدير يعني ان المراد بالفاسدة ما لا يوصف
بها شيء بوصف الصلوة بوقت بان يكون ابتداء المشروع غير صحيح ثم اثن بما ذكره
من الذخيرة وهو قوله لو حلف لا يصلي فصلوة فاسدة بان صلي بغير طهارة مثلا
لا يثبت استحيانا لان مطلق الاسم ينصرف الى الكامل وهو ما به حصول التواتر
وسقوط الغرض فعلى هذا يستقيم القول بانه يثبت اذا سجد سجدة ثم قطع لان
شروعا ابتداء صحيح ثم افسدها وهل يصح لو نوى الفاسدة بقوله لا يصلي
فعن الذخيرة انه يصح قديا نه وقضاء لان الفاسدة صلوة صورة واطلاق
الاسم على صورته مجازا جائز فقد نوى ما يحمله لفظه وفيه تغليب على نفسه
لانه مع هذا يثبت بالصحيحة ايضا فان قيل ان هذا من قبيل الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلنا منوع واتما طريقه ان في الصحيحة ما في الفاسدة وزيادة على شرط
الحنث فلا يمنع الحنت لوجود شرطه ولو كان عقد يمينه على الماضي بان قال ان
صليت فهي على الجائز والفاسدة لانه اخبار عن الماضية فيصلي الاخبار عن الصحيحة
والفاسدة فان قيل ان شرط الحنت هو الصلوة ولو فاسدة ومن اركان الصلوة
الفعل ولم يوجد في الركعة الواحدة فكيف يثبت بها مع فقد ان شرط الحنت اوجب
بان العقد موجود بعد دفع راسه من السجدة ولا يخفى عليك ان هذا الجواب
مبنى على توقف الحنت على دفع الراس منها وفيه اختلاف المشايخ وفي فتح القدير
والحق انه يتفرع على الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على ما عرفت في سجود السهو والاولى
ان لا يتوقف تمام حقيقة السجود بوضع بعض الوجه على الارض ولو سلم توقفه
عليه ولكن تلك العقدة ليست بركن حقيقي والادكان الحقيقية هي الحنطة والعقد
ركن زائد وانما وجبت الحنطة فلا يعتبر ركن في حق الحنث انتهى وقد قالوا ان
الاركان الاصلية للصلوة ثلثة القيام والركوع والسجود واما القراءة فركن
زائد والتحرية شرط ولذا قال في الظهيرية ولو حلف لا يصلي فقام وركع وسجد
ولم يقرأ قبل يحنث وقيل لا يحنث لاجله لعدم تمام الصلوة قبله بالانقاف
وان ضم صلوة بان يقول لا يصلي صلوة فبسط لا باقل لانه يراد به الصلوة
المعبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن الاستبراء ويتفرع على هذا ما ذكر في الذخيرة
قال المعين ان صليت ركعة فانت حر فصل ركعة ثم تكلم لا يصدق ولو صلى اثنين
عقبا لركعة الاولى لانه في الصلوة الاولى ما صلى ركعة لانها بغير انفراد
الثانية واختلفوا في انه اذا حلف لا يصلي صلوة فهل يتوقف حنثه على قعوده

قد والشهد بعد الركعتين قبل نزع وقيل لا وفي فتح القدير والظاهر ان عقد يمينه على
مجره الفعل وهو اذا طلق لا يصلي صلوة بحيث قبل القعدة وان عقد لها على الفرض كصلح
الصبي ودكتى العجز ينبغي ان لا يحث حتى يقعد انتهى ونحوه ما ذكره في البحر بقوله عن
الظاهرية قال والظاهر ان عقد يمينه على مجرته الفعل وهو اذا طلق لا يصلي صلوة لا يحث
قبل القعدة وان عقد لها على الفرض وهو من ذوات المشي فكذلك لا يحث حتى يقعد وان
كان من ذوات الادب يحث ولو طلق لا يصلي الظهر لا يحث حتى يشهد بعد الادب
انتهى هكذا ذكر في الخلاصة وقال هو لا يثبه وفيها ايضا لو طلق لا يصلي باهل
هذا المسجد ما دام فلان حيا يصلي فخر فلان ثلاثة ايام ولم يصل فيه او كان صحيحا
فلم يصل فيه ثلاثة ايام فانه لم يحث الخالف اذا صلى بهم لانه لم يدم حلف لا يصلي خلف فلان
فقام عن يمينه وصلى بحيث ان لم يكن له نية وان كان فريضة ان يكون خلفه حقيقة لا بد من
قضاء ولو قال والله لا اصلي عليك ضلعا خلف امام يحث كما اذا نوى الصلوة معه ليس
معهما غير حلف لا يؤم احدا فافتح الصلوة لنفسه يعني فريضة ان لا يؤم احدا فجاء قوله
واقعد وابعد حث قضاء لادبانه اذا ركع وسجد وكذا لو صلى الخالف بالناس يوم الجمعة
ونوى ان يصلي الجمعة لنفسه جازت الجمعة له ولهم استحسانا وحث قضاء لادبانه
ولو اشهد في غير الجمعة قبل ان يدخل في الصلوة انه يصلي لنفسه لم يحث ديانة وقضاء
انتهى وذكر في بحث الاقتداء من صلوة البحر ما يخالف هذا فلا تغفل وفي ان ليست
من غزلك فهو هدي صدقة الصدقة بها على فقراء مكة وهو معنى الهدى ملك
اي ملك الخالف قطنا او كذا تا بعد وقت الحلف لان حكم ما غزلكه مما في ملكه وقيل لا
انفاقا على ما ساقى فخرته اي الزوجة ونسج اي الزوج الخالف فليسه فهو هدي وعنده
ابح خلافا لها قال لا يلبس عليه ان يهديه حتى يغزله من قطن ملكه وقت طلقه لان النذر
انما يصح فيها هو في ملكه لقوله عم لا نذر فيما لا يملك ابن آدم او فيما يضاف الى سبب الملك
مثل ان اشترت كذا فهو هدي او ضل ان اصدق به ولم يوجد شيء من ذلك ههنا
لان شيئا من اللبس المجعول شرطا ومن متعلقه الذي هو غزل المرأة ليس سببا لملكه المكتوب
فلا ينعقد نذر فيما ملكه بعد الحلف ولا يبح ان غزل المرأة عادة يكون في قطن الزوج
لان العادة ان يشتري القطن في البيت وهي تغزله فيكون المغزول مملوكا له والحق
هو المراد بالا فاعلها فالتعليق بمنزلهما تعليق بسبب الملك فثوب كانه قال ان ليست
ثوبا املكه بسبب غزلك قطنه فهو هدي ولا حاجة الى تقدير ملك القطن ولا الى انفاقا
اليه وان كان في الواقع لا يملك المغزول بالغزل الا اذا كان القطن مملوكا له وجب
لا فرق بين ان يملك القطن بعد ذلك او في حال الحلف وان لبس ما غزلت من قطن
في ملكه وقت الحلف فهو هدي لا فاق لان نذر محقق يصح انفاقا لكونه في ملكه وهذه
المسئلة يؤيد قول ابيح في المسئلة السابقة من ان غزل المرأة سبب عادي للملك
الزوج المغزول وهذا لان كونه حائشا في هذه المسئلة مع ان القطن غير مذكور ايضا
ليس الا لكون ذكر الغزل ذكر سبب الملك في المغزول لان معنى كونه سببا كونه كذا وقع
ثبت الحكم وكون الغزل في العادة يكون من قطن مملوك له يستلزم كونه كذا وقع ثبت
عن ملك الزوج في المغزول وهذا مما لا فرق بين ان يملك القطن في حال طلقه

وبين ان يملكه بوجع والفرق لا يبح بين مسئلة اللبس ههنا وبين مسئلة القسري حيث
لم يفرق في هذه المسئلة بين كون الخالف مائكا القطن وقت الحلف وبين كونه مائكا بغيره
على ما مر ان الاضافة الى القسري ليس اضافة الى سبب الملك لان لا يثبت عنه القسري اثر
له بل هو متقدم عليه بخلاف غزل المرأة فانه سبب عادي على ما ترى في هل القسري في مسئلة
هذه على قول ابيح او على قول صاحبيه ففي فتح القدير والواجب في ديارنا ان يفتي بقولها
لان المرأة لا تغزل الا من كان نفسه او قطنها فليس الغزل سببا لملك المغزول عادة
فلا يستقيم جواب ابيح انتهى فظهر منه ان القسري على قول ابيح في ديارنا يكون المرأة فيه
تغزل من كان ذويه وقما يتعلق بهن المسئلة ما ذكر في الخلاصة والبرازية وغيرها
حلف لا يلبس من غزل فلانة فليس ثوبا من غزلها فلم يبلغ الزيل الشق تذكر فلم يدخل
يديه في كفيه ودخله بعد حث الخالف يحث ولو حلف لا يلبس الشراويل فادخل احد
رجليه لا يحث وكذا في الحقيق حلف لا يلبس هذا القميص وهذا السراويل فارتد به
او ارتدى او اشتمل به حث بخلاف ما لو قال لا يلبس قميصا فارتد به او ارتدى
لا يحث استحسانا لانح يقع على اللبس المعتاد وكذا لو قال لا يلبس سراويل فارتد او
ارتد به او تعم لا يحث ولو وضعه على عاتقه يريد به حمله لا يحث حلف لا يلبس القباء
او قباء ولم يفتي فوضعه على كتفه ولم يدخل يديه لا يحث وفي المعين بان قال هذا القباء
يحث لان في المنكر يعتبر اللبس المعتاد في القباء واما في المعين فلا يعتبر المعتاد من اللبس
الاوصاف في المعين لقول الصدور الشهيد واختار الامام الوالد الحنف في المنكر
ايضا لانه يلبس ايضا كذلك ولو وضع القباء على الخفاف ونام تحته قبل لا يحث وهو
المروى عن شمس الاسلام وقيل يحث وهو المروى عن الامام الاستاذ وفي المحيط ارادوا بالثوب
الذي يستر دون الدثار والمراد بالثوب ما يلبس فوق القميص وهو الثوب وهو لانه
لو جعل القباء فوق الدثار حالة اليوم يحث على ما شرح به في الفتاوى حلف لا يلبس
هذا الثوب فالتعليق عليه وهو انتم قال محمد اضحي عليه الحث والمختار خلافا لانه يلبس
لا يلبس ولو انتبه ووجد حرارة الثوب فالتقاء كما انتبه لا يحث وكذا لو اتى عليه
وهو منتبه وان تركه ولم يلقه يحث علم انه الثوب المحلوف عليه او لم يعلم حلف لا يلبس
جريرا او ابرسيا لا يحث الا يلبس ثوب كله منه او لحته ولا يحث فيما سواه او عكسه
الا ان ينوي حلف لا يلبس هذا القطن فجعله ثوبا فلبسه حث ولو حشا به ثوبا فلبسه
لم يحث حلف لا يلبس من غزل فلانة ولا نية له فليس ثوبا نسج من غزل فلانة يحث وان
نوى غزل الغزل لا يحث بلبس الثوب ولا يلبس غزل الغزل ايضا حلف لا يلبس من غزل
امرأة فليس قباء ظهارة من غزلها وبطانت من غزل غيرها يحث حلف لا يلبس ثوبا
فليس ثوبا ليس له ثوب يحث لان الكتيك كاليدين ومقطوع اليد يشترى بجلده حلف
لا يلبس هذه الخلفة فقطعت قميصا وخيطت فليس الخالف القميص لم يحث وان نقص
القميص واعيد ملحفة فلبسها حث حلف لا يلبس من غزل فلانة شيئا فليس ثوبا من
غزلها وغزل غيرها ان لم يترك الثوب يحث وان ذكر بان قال ان لبست ثوبا من غزل
فلانة لا يحث وكذا من نسج فلان لا يحث اذا كان الثوب مما ينسجه واحد وان كان
قما ينسجه اثنان يحث هذا اذا كان فلان ينسج بيد حتى لا يحث الا ان يلبس من غزل

فان لم يفعل ذلك لكن سيج له غلته واجراؤه بحيث اذا لم يتوكلوا سيجوه وكذا هذا
في العزل على هذا التفصيل كذا في المنتقى وذكر في الاصل لو حلف لا يلبس من ثياب فلان
شيئا وهو ينوي ما عنده فاشترى فلان ثوبا فلبس لا يحث والعبرة لو قضا بينين
واتما اذا حلف لا يلبس من ثياب فلان وفلان يبيع الثياب فاشترى منه ثوبا
فلبس بحيث خاتم العقصة ليس بجعل بفتح الحاء وسكون اللام ما يقتضي به النساء
ذهب او فضة او جواهر لا عرفها ولا شراها حتى ابيع استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم
بجواز خاتم الذهب لانه على ما لا يحل استعماله للرجال وعقد المولود ان رجع على
والا فله عند اوج وقال على مطلقا وبه يعني لما قوله وقت ويستخرجون منه طينة يلبس
وله انه لا يقتضي به عرفا الامر صغارا وبني الايمان على العرف وفي لا يجلس على الارض يجلس
على بساط او حصير لا يحث لانه لا يقتضي جالسا على الارض في العرف وان حال بينا وبينه
ثياب حث لانه تبع له فلا يمتنع جالسا ولو نزع ثيابه وطرحه على الارض وجلس عليه لا يحث
لان ح لم يبي ثوبه بتماله فصار بمنزلة البساط وفي لا ينام على هذا الفراش جعل فقه
فراش فنام عليه لا يحث لان مثل الشيء لا يصير بتماله فقطع النسبة عن الاول
وان جعل فوقه قدام اي السر الرقيق يحث لانه تبع له وفي الخلاصة طفت لا يجلس
على هذا البساط فخط جانباه وجعل خراجا وجوالقا فجلس عليه لم يحث فان فتقت
الخطاطة وعاد الى الحالة الاولى فجلس عليه يحث ولو قطع البساط قطعاً حتى خرج عن
كونه بساطاً ثم خاطه خريجين ثم نقص الخريجين فحاطه حتى صار بساطاً فجلس عليه
لا يحث لانه عاد بصفة اخرى وفي لا يجلس على هذا السرير جعل فوقه سريراً فجلس
لا يحث لما ذكرناه من قطع النسبة عن الاول وان جعل فوقه بساطاً او حصيراً حث لان
الجلوس على السرير يكون كذلك في العرف **باب العين في الضرب والقتل وغيرها**
الضرب والكسوة والكلاد والدخول فيمنع فعلها بالحق لان الضرب اسم لفعل مولد يتصل
بالبدن والايام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر لا يقاس عليه ما في الدنيا على ان الكلام
انه قاضية الحيوة والكسوة يراد به التملك عادة عند الاطواق والحق من الكلام الاضام
ومن الدخول عليها الزبارة والكل غير مقصود في الميت فلا يحث من قال ان ضربته او كسوته
او دخلت عليه بفعلها بعد موته اي موت المحلوف عليه لعدم شرط الحث لما مر من هذه الافعال
مختصة بالحق بخلاف الغسل والحمل والمشي لان هذه الاشياء لا يتحقق بالحق بل يتحقق في
الميت ايضا فلو حلف لا يغسل فلان او لا يحمل او لا يمشي حث بفعله بعد موته المحلوف
عليه لا يضربها اي حلف لا يضرب امراته ثم شرعها او عصفها او عصفها حث لان الضرب
اسم لفعل مولد عليها ذكرناه وقد تحقق ذلك في هذه الافعال اطلاقه فمثل طالة الفضة
وطالة اللعب لكن ذكر في الخلاصة طفت لا يضرب فلان او امراته فشرعها ام
ضفها او عصفها او اصاب راسه انفعها فادماها قال في الجامع الصغير ان كانت
في حال الغضب بحيث وان كان في حال المدحمة لا يحث ثم قال بقوله عن الفتاوى
انه لا يحث مطلقاً ثم نقل عن فتاوى القاضي الامام ان هذا اذا كان بينين بالعربية
وان كان بالفارسية لا يحث في جميع ذلك ثم قال والصحيح انه يكون طائفاً اذا كان على
وجه الغضب وعلى هذا التصحيح شيء في النزاهة وقال ولو شرعها فالصحيح ان لا يحث

يحث وان لعبا لا يحث وان شق شعرها تكلوا فيه والصحيح انه يكون طائفاً اذا
كان حال الغضب كذا في الخلاصة وان تعد غيرها فاصابها لا يحث طفت لا يضرب
عبد مائة سوط ولا نية له ضرب مائة سوط وحقت فانه يتر في يمينه لوجوده
الشرقا وهذا اذا ضرب ضرباً ياتلم به اما اذا لم ياتلم لا يتر لانه ضرب بصورة
لا معنى والجرة للمعنى ولو ضرب بسوط له شعبتان خمسين مرة وفي كل مرة يقع الشعبتان
على يمينه يتر في يمينه لانه صار ضرباً مائة سوط الا ترى ان الامام يصير فيها
صد الزنا بهذا المقدار فكذلك الخالف وان جمع الا سواط ان وقع الكل على البدن
يتر والا ففقد ما يصاب بالبدن وان ضرب برؤس الا سواط ينظر ان سوى فاشها
حتى يصيب راس كل سوط بدنه يتر في يمينه ولا يفتقد المصاب ولا بد من الالم
في كل حال عند عامة المشايخ لا يضرب حتى يموت فهو على اشتد الضرب للعرف فيه
وفي الخلاصة لو قال لها لا ضربتك بالثياب حتى اقتلك ففعل على المبالغة وكذا
لو قال لها ان لم اضربك حتى تركك لاجبة ولا مية قال ابو يوسف هذا على ان يضربها
ضرباً موجعاً شديداً فاذا فعل ذلك يتر في يمينه وقوله حتى يقول او تشكي او حتى
تستغيث مالم توجد حقيقة هذه الاشياء لم يتر لو حلف لا يضرب بالثياب حتى يموت
لا يتر حتى يموت ولو حلف لا يضرب بالثياب ففعل بالثياب يتر في يمينه ولو ضرب
والثياب في غمغ لم يتر كالحلف لا يضرب فلان بسوط فلفقه بشوب وضربه لا يكون
ضرباً بالسوط فان نوى شيئاً فهو على ما نوى ولو حلف لا يضرب فلان بسوط هذا
الشكين او بزوج هذا الرمح فترع هذا الفصل وهذا التزج وادخل اخر ففعل لا يحث
طفت لا يضرب بالفايس كذا قال لا تحران لاضربك عند امراته طالق فذهب لا يضرب فراه
مع قوم وابتاع له كثر لا يمكنه ضرب فلم يضرب حتى مضى الغد يحث وكذا لو قال لآخر
ان لم احرق بيتك عند امراته طالق ففعل حتى مضى الغد كذا في الخلاصة وفيها ايضا
قال لها ان ضربتك بغير جرم فانت طالق فوضعت القصة على المأثرة وماتت القصة
وصبت على رجله ففعل ففعل لا يحث وان كان ذلك بغير قصد لانها مؤاخذه
بالخطا ولا يحكم الدنيا غير ان الاثم ساقط ليقضي دينه قريباً فادون الشهر
قريب واشهر بعيد للتعاقد فيه ولهذا يقال عند بعد العهد ما يقبلك منه شهر
ذكر في الاصل اول الشهر قبل ان يمضي نصفه وعنه اي يحث انه قال لو قال لا اكلم فلان
اخر يوم من اول الشهر واول يوم من آخر الشهر يتناول الخامس عشر والسادس عشر وكذا
قال والله لا اكلمك الى بعيد فهو على اكثر من شهر وسره على شهر غير يوم وكذا
قال والله لا قضين حتى فاون عاجل فهو على اقل من الشهر واجدد فهو على اكثر من
الشهر غرق الشهر البيلة الاولى مع اليوم الاول من الشهر في العرف وفي اللغة عبارة
عن الايام الثلاثة والشمع عبارة عن اليوم التاسع والعشرين في العرف وفي اللغة
عبارة عن الايام الثلاثة من اخر الشهر اولها الثامن والعشرون الغداة من طلوع
الفجر الثاني الى ما قبل الزوال والشمع بعد ذهاب ثلثي الليل من طلوع الظهر وقت الظهر
كله عند طلوع الشمس او حين تطلع الشمس يراهما من حين تطلع الشمس الى ان تبين

وقت القمح يراى من حين تبيض الشمس الى ان نزول ايام البيض هو الثالث عشر
والرابع عشر والخامس عشر والستاء قال محمد ان كان عندك على صابغ فهو على
ذلك الحساب والا فالستاء ما اشتد البرد دائما والصيف ضيق والربيع ما
انكر البرد دائما والربيع والخريف ما يستغنى عن احدهما واليروز واليروز المسلمين
وهو يروز والخليفة لا يروز الجوس ولا يروز المزارعين وفي الخلاصة والبرانية
لو طفت ليقتضيه ما له عليه وقت كذا ثم اذاه قبل مجي ذلك الوقت او هب منه
او ابراه منه وجاء ذلك الوقت ولم يبق له عليه شيء لم يجز عند هذا فلا يبيع
ولو مات الدين وقضاه الى ورثته او وصيه بغيره في يمينه والا فهو طاف بقبضه اليروز
قضاء زيوفا وهو ما يرد به بيت المال او بنهرجة وهو ما يرد به التجار وسيا في البيع
او مستحقة الغير او باعه اى باع المديون من دايته بى اى يدينه شيئا وقبضه اى
قبضه الدين بى الخالف في يمينه لان الزيوفا والبنهرجة دراهم حقيقة غير ان
فيهما عيبا والعيب لا يهدم الجنسية ولهذا لو تجوز في الصرف والسلم بالزيوف
والبنهرجة لجاز فاذا كانا من جنس الدراهم صار مستوفيا دايته فوجد شرط آخر
وهو قضاء الدين اليوم وقبض المستحقة صحيح ايضا ولهذا لو اشترى بالمستحقة
شيئا فاضاها المستحق بى البيع صحيحا ولو لم يصب قبض المستحقة لبطل البيع لبعاء
بلا ثمن فاذا صح قبضها بى يمينه لوجود شرط البر فان قيل نعم ان البر قد تحقق
بما قضى من الزيوفا والبنهرجة والمستحقة فهل يرتفع برده هذه الاشياء بالعبء
الا مستحق كما يرتفع قضاء الدين اجيب عنه في الحواشي ان اليمن لما اخلت بوجود
الشرط وتحقق البر لم يقل الفسخ بعد كالكفا فان مولى المكاتب اذا رد ابدل
كونه زيوفا او بنهرجة او كونه مستحقا لا يفسخ الحق بخلاف قضاء الدين فانه
ينفسخ وينفسخ برده المقبوض لعيب واستحقاق لان معنى قضاء الدين على المقاصة
وقد زالت المقاصة برده المقبوض فالقضاء ايضا وانما كان معنى قضاء الدين
على المقامة لان قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء ايضا لعين وجت
الدين في وصف في ذمة المديون ولهذا قالوا المديون تقضى بامثالها فان قيل
اذا كان المديون تقضى بامثالها فقد تحقق بمجرد بيع المديون من الدين في ذمة
الدين مثل ما في ذمة المديون من الدين فيلقين قضا صا فيكون ما في ذمة الدين
قضاء عن الاول لانه اخر الدينين فما اثاره ذكر قوله وقبضه مع عدم الاحتياج
اليه قلنا لان ما ثبت في ذمة الدين ببيع المديون منه من الدين مثل ما
ثبت اولا في ذمة المديون لان ما في ذمة المديون متقرر لا يحتمل السقوط بخلاف
ما ثبت في ذمة الدين فانه على شرط السقوط بهذا لك المبيع قبل القبض فاذا
قبضه المشتري بقرينه في ذمة المشتري فلا يحتمل السقوط فيكون مثل ما
في ذمة المديون ولهذا ذكره ولم يكتب بمجرد البيع فلا بد من ذكره وبهذا اظهر
ضعف ما في التبيين من ان ذكره وقع اتفاقا لا شرطا ولو قضاه رصا صا او
ستوقه اى التي غلب عليها الخش وبرد بها بيت المال والتجار او وهب الدين الدين
من المديون او ابراه منه وفيه اشارة الى الفرق بين هبة الدين من عليه الدين

مطلوب
والفرق بين هبة الدين
والابراء منه

وبين الابراء

وبين الابراء منه وقد تكلموا فيه فمنهم من فرق ومنهم من لم يفرق فقال في التاتارخانية
نقل عن الفخيرة ان هبة الدين من عليه الدين جائزة قيا سا واستحسانا واما
هبة من غير من عليه فاما يجوز اذا امر بقبضه استحسانا ثم ذكر نقلا عن الشرحي
انه قال ان هبة الدين من عليه الدين لا تتم من غير قبول والابراء يتم من غير
قبول ولكن للمديون حق الرد قبل موته ان شاء وعن زفر انه سوى بينهما وقال
نتم الهبة والابراء بدون القبول ثم قال وهذا الذي روي عن زفر هو اختيار
شمس الامة وفي الواقعات عامة المشايخ ذكره وان هبة الدين من عليه الدين
يتم من غير قبول ويرتد بالرد وفي فاضلان عن ابي يوسف ان هبة الدين من عليه
لا تتم من غير قبول كما ذكره المصنف وصح في جامع الفصولين قول العامة حيث قال
قيل في هبة الدين من عليه الدين بشرط القبول عندنا لا عند زفر وروي
الخلاف على العكس وهو الصحيح ثم نقل بقدمة فتاوى الصغرى ابراء المديون من
دينه او وهبه منه يصح بل وقوله ويرتد برده وفي العتابي والمختار عدم الفرق
بينهما ووجه من فرق بينهما ان الهبة تملك والتمليك لا يتم بدون قبول المملك
بجواز الابراء لانه اسقاط فيه معنى التملك فمن حيث انه اسقاط لا يحتاج
الى القبول ومن حيث ان فيه معنى التملك يرتد بالرد وهل يشترط لصحة الرد
مجلس ابراء اختلف فيه المشايخ قيل نعم وقيل لا فلو وهب الدين من المديون
او ابراه منه ولم يرد ولم يقبل بل سكت ثم اقر قاعن المجلس فناء بعد ايام ورده
فالصحيح انه لا يرتد كذا في التاتارخانية فالظاهر منه صحة اشتراط مجلس ابراء
للرد ثم ذكر انه لو سكت بعد الهبة وافترا قاضوا كقبول ولو مات المديون قبل
القبول فهو كقبول فظهر من هنا ان رده بعد القبول غير معتبر ولو في مجلس
الهبة والابراء قال في الخلاصة لو قال لغريمي قد ابرأتك من ديني الذي لي عليك
ولم يقبل قبلت حتى مات فهو بريء من الدين ولو قال له الغريم ابرأني عما لك علي
فقال قد ابرأتك من ديني عليك فقال الغريم لا قبل فهو بريء واصل هذا ان هبة
الدين من عليه الدين لا يصح من غير قبول لانه تملك واما ابراء المديون من الدين
يصح من غير قبول لكنه يرتد بالرد انتهى وفيه بحث لان الظاهر من قوله لا قبل
فهو بريء ان الابراء لا يرتد بالرد وهو خلاف ما ذكره من اكله اللهم الا ان يقال
ان قوله لا قبل رده بعد القبول لكونه مسبوقا بطلب الابراء من الدين فلو اعتبر
هذا كله في حق اكله واما هبة الدين من الكفيل بالدين وبراءه منه ففي
التاتارخانية هبة الدين من الكفيل لا تتم من غير قبول ويرتد بالرد وبراءه منه
يتم من غير قبول ولا يرتد بالرد وهبة الكفيل ترتد بالرد لا يبرئ في يمينه لان الرضا
والستوقة ليسا من جنس القراض حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم
وبالهبة والابراء لا يتحقق المقاصة وهو طريق القضاء لانها اسقاط من صاحب
الدين والقضاء فعل المديون المطالب بالدين وقد اسقطه قبل الطلب
فلا يتصور القضاء بعد فان المقاصة وفيه اشارة الى انه لم يجز في يمينه
كما لا يبر وهو قول ابي حنيفة ومحمد وهذا لغوات الخلف عليه وهو الدين فيبطل اليمن

بغوانه عندها فاذا بطل لم يبق ولم يحث فان قيل فلنرم ارتفاع التقيضين قلنا
ممنوع لان البر والحث ليسا بتقويضين كيف وغير الخالف لا يتصرف بهما بل يتصرف
معانته وشان التقيضين ليس كذلك فاذا بطل اليقين بفوات تصور البر صار
كغير الخالف فيجوز ان لا يتصرف بواحد منهما ووجه الاشارة ان عدم البر انهم من
الحث لا يقبض دينه درهما دون درهم اى طغ لا يقبض دينه متفرقا لا يحث
يقبض بعضه ما لم يقبض كله متفرقا لان شرط الحث قبض جميع دينه متفرقا لانه
اضاف القبض الى دين مضاف الى نفسه وهو اسم لجميع ماله عليه فيصرف اليه فلو
يحث الدين وان فرقته بعمل ضروري كالوزن لا يحث لانه ليس بتفريق لانه قد يتغير
قبض الجميع دفعة عادة فيحتاج الى الوزن فيصير هذا القدر مستثنى عنه صورة
ما ذكره في الخاصة لو قال والله لا اخذ مالي عليك الاضربة وله عليه عشرة دراهم
فجعل وزن درهما ودرهما يعطيه بعد ان يكون في وزنها لم يحث اما اذا اخذ
في عمل آخر غير ذلك في ذلك المجلس فهو حائز وقال فيها نقلا عن الجامع الكبير رجل له
على اخر مائة درهم فقال عبد خزان اخذتها منك اليوم درهما دون درهم فاخذ منها
خمسين ولم ياذن ما بقي حتى غرت الشمس لم يحث ولو قال ان اخذت منها مثلا اليوم
درهما دون درهم والمسئلة فحالي حث لان كلمة من التقيض وفي المسئلة الاولى
انها كناية عن المائة هذا اذا وقت اما اذا لم يوقت وقال عبد خزان قبض منها درهما
دون درهم فقبض منها خمسين حث حين قبض ولو قال لا اخذ حتى الاجمعا فاخذ
نصفه لا يحث حتى ياخذ الباقي فاذا اخذ حث وهو نظير مسئلة الكتاب ولو قال
لا اخذ حتى الاجمعا اليوم فاخذ اليوم نصفه وغدا نصفه لا يحث حث لا يقبض
ماله من المطلوب اليوم فقبض من وكيل المطلوب حث لانه نأثبه وان قبض من
متطوع او من كفيله او من المحتال عليه لم يحث لانه ليس بنأثبه ولو كان الطالب
اطال رجلا ليس له على الطالب دين فقبض من ذلك الرجل حث لانه وكيل الطالب
اذا كانت الحوالة بعد الدين فان كانت قبل الدين لا يحث لانه ليس بتوكيل وكذا
لو وكل الطالب وكيله قبل الدين فقبض الوكيل بعد الدين وفي قاضيان طعان لا ياذن
ماله من غريمه اليوم وقد كان وكل وكيله فقبضه فقبض الوكيل بعد الدين ذكر في المتن
انه لا يحث قال تعالى له عنه وينبغي ان يحث في يمينه كما لو وكل وكيله بالنكاح ثم طغ
ان لا يترفع فتروجه الوكيل حث الخالف ولو كره قبض وكيله ولكن احال رب الدين
عليه رجلا له على المحيل دين قبل الدين فاخذ المحتال له من الغريم لا يحث حث
لا يقبض ماله من المطلوب اليوم فاخذ رهنا منه اليوم فهلك الرهن في يوم
لم يحث ولا يكون هذا قبضا ان كان في الامانة درهم او غير مائة او سبعة مائة لا يحث
بها اى بالمائة او باقل منها لان الحق منه عرفا فحق ما زاد على مائة فكانه قال ليس
مال ذاك على المائة ويصدق على المائة وما دونها من الخمسين او اثنين وغيرهما انها
ليست بزمان على المائة فلو يحث في كل من المائة وما دونها ولا يحث عليك ان هذا
بحسب العرف واما بالنظر الى اللفظ فلا يستقيم الا على جعل المستثنى مسكوتا عن
فان معنى اللفظ ليس في مائة فاما مائة مخزجة من نقي المال فاذا قلنا ان المستثنى

مسكون عنه تكون المائة غير محكوم عليها بانها في ملكه غير متفرق لها باثبات يمين
من الوجوه وهو قول طائفة من المشايخ على ما في الاصول فاذا كانت المائة مخزجة
لجميع اجزائها من نقي المال غير محكوم عليها لا يحث بالمائة وباقل منها واما على
جعل المستثنى مثبتا بطريق الاشارة كما هو قول طائفة اخرى او على جعل الاستثناء
من النقي اثباتا وهو القول المختار فيحث لغضا باقل منها لانه حث على ان لا يات
فاذا لم يكن له مائة يحث والاقل ليس بمائة فيحث به قوله ان كان في الامانة اشارة
الى ما في فتح القدير ويخرج انه لو ادعى انه اعطى زيدا مائة مثله فقال زيد لم يعطني الا
خمسين فقال ان كنت اعطيتك الامانة فانه يحث بالاقل من المائة وكذا اذا اختلف
في قدر الدين فقال له عليه مائة وقال لا تحسبون فقال ان كان له عليه الامانة
يحث بالاقل لان هذا النقي النقصان لا لنفي الزيادة لانه قصد بيمينته الرضى على المنكر
وفي الجامع الصغير بعد خزان كنت املك الا خمسين فلك عشرة لم يحث لانها بعض
المستثنى ولو ملك زيادة على الخمسين ان كان من بعض مال الزكاة حث واما لا
الامانة لو قال مالي صدقة بنصف المال الزكاة او طغ مالي مال لا يحث الا بال
الزكاة وفي خزائن الاكل لو قال لامرأة طالق ان كان له مال وله عرو من وضع
ودور غير التجارة لم يحث انتهى ما في فتح القدير وقال في البحر لو قال ان كان في الامانة
مائة درهم فلم يكن له درهم وكان له دينار حث لان الدرهم مال الزكاة فالمستثنى
منه يكون مال الزكاة والدينار من مال الزكاة وكذلك لو كان له عبد للتجارة
او عرض للتجارة او سوامي مما يجب فيه الزكاة حث سواء كان نصابا او لم يكن
ولو ملك عبد الخدمة او مال ليس من جنس الزكاة كالشوقه والعقاد والعروض
غير التجارة لا يحث لانه لم يوجد المعقاة كذا في شرح العلي اوى فظهر منه ان المراد
بالمائة في الكتاب ما كان من مال الزكاة لا يفعل كذا اى حث لا يفعل كذا تركه
اي قرئت ذلك الشيء المحلوف عليه ابدا لانه نفي مطلق فيتم الاستماع في جميع الاوقات
المستقبله ضرورة عموم النفي للفعل المنقضي للمصدر المنكوه فلو وجد مرة لم يكن
النفي في جميع الاوقات ثابتا فيحث في يمينه ثم اذا فعله مرة اخرى لا يحث لان يمينه
انحلت بالمره الاولى اذا في شرح الجمع لا تخل يمينه بفعله مرة سهره في يمينه
يكون فعله مرة واحدة فيكون باز في يمينه بمره ناسيا او عامدا مكرها او مختارا مباحة
او وكالة فيما يتصور فيه الوكالة على ما تقدم والاصل فيه ان الفعل مشتمل على صك
واشتمال اكل على الجزء وهو منكره النكوة في سياق النفي عام وفي الاثبات خاص فان فعله
في صورة النفي كما في المسئلة الاولى لم يحث وان فعله في صورة الاثبات مرة في يمينه
واما يحث في صورة الاثبات بوقوع الياس منه بموت الخالف او بفوت المحل هذا ما
ذكره في حواشي الهداية وغيرها وان ههنا يحث وهو ان المصدر المشتمل على الفعل
وهو معنى تعين اتما يدل على نفس الحقيقة لا الافراد لان الفعل لا يدل الاعلى نفس
الحقيقة وكذا جزؤه وهذا مما لا شبهة فيه والعموم والخصوص من خواص الافراد
الماهية فلا يتصرف ذلك بالعموم والخصوص بخلاف المصدر المذكور مما يغيب
الفعل عن كذا فانه نكرة يراد به الفردان وقع في سياق النفي وفي الجملة يحث

بمخلاف ما نحن فيه فإنه ليس بمذكور بل جزء من الفعل فالق في الجواب ان الخلاف قد وقع
على نفس الفعل وهو لا يدل إلا على الحقيقة وهي لا توجد الا في ضمن الفرد والاقول
مستحق في غير الابدان بواحد من الفرد لوجود الحقيقة فيه بقينا وانما بحث في
النفي بواحد من الفرد لفردية تصحيح نفي ماهية الفعل اذ لو وجد فرد من افراد مرتبة
الماهية في ضمنه فلا يتحقق نفي الماهية لا لعدم النكوة في سياق النفي خلفه من التكليف
وال ليعلم من اعلام بكل داعي مفسد بحيث من الدعاية بالذال والعين المبهتين
هي الخبث والفساد تقيد بحال ولايته حتى لو عزل لا يلزمه اخباره بعد ذلك
ثم تخصيصه بحال ولايته ثبت بدلالة الحال وهو العلم بان المقصود من هذا
التكليف زجر بما يدفع شره او شرعيزم بزجره وهذا لا يتحقق الا في حال ولايته
لانها حال قدرته على الزجر فلا يقيد بعد زوال سلطنته وزوال سلطنته بالخبث
وبالفعل فاذا زال باورها سقطت اليقين ثم اذا عادت السلطنة والولاية
لا يعود اليقين فلا يجب عليه الاعلام في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه يجب
عليه اعلانه بعد الزوال ايضا وهو قول الشافعي لانه مقيد لاحواله انما
في زجر لتقدم معرفته بحاله قالوا وهذا لعبد وهل هذا اليقين على الفرد او على
الترابي ولم يتعرض له المصنف في الزيلعي انه على التراخي حيث قال ثم ان المخالف لو لم
بالداعي ولم يعلم به لم يثبت الاكراهات هو والمستخلف او عزل لانه لا يثبت في
اليقين المطلقة الا بالياس الا اذا كانت موقفة فيثبت معنى الوقت مع كماله
انتهى هكذا ذكر في فتح القدير ثم ذكر وجهها لكونه على الفور حيث قال ولو حكم
باتقاد هذه الفور لم يكن بعيدا فظن الى الحق وهو المبادرة لزجره ودفع شره
فالداعي يوجب التقيد بالفور فور علمه به وعلى هذا الوطى رث الدين وغيره
او الكفيل ان لا يخرج من البلد الا باذنه بتقيد بحال قيام الدين والكفالة لان
الاذن انما يصح ممن له ولاية المنع وكذا لا يخرج امراته الا باذنه يقيد بقيام
الزوجية واذا زال الدين والزوجية سقطت ثم لا تعود اليقين بعد دهاوند
مثله بخلاف الوطى لا يخرج امراته من الدار فانه لا يتقيد به اذ لم يترك اذ
فلا موجب لتقييد بزمان لولاية في الاذن وكذا الحال في طغفه على العبد مطلقا
ومقيدا وعلى هذا القول لا امراته كل امرأة اتر وجهها بغير اذنك فهي طالق
طلقت امراته باينا او ثلوه ثم تزوج بغير اذنها طلقت لانه لم يتقيد بعينه بقاء
التكليف ليهينه اي خلف ليهين عيده مثله فذهب ولم يقبل في ضمنه وكذا القول
والعارية والصدقة بخلاف البيع الاصل ههنا ان اسم عقد المعاوضة كالبيع
والامارة والقرض والسلم والتكليف والرهن والخلع بانء الايجاب والفعل
معا وفي عقود التبرعات بانء الايجاب فقط كالحبة والصدقة والعارة
والعطية والوصية والقرض والعري والتخلي والاقرار والهدية فمجرد الايجاب
لا يوجد المسمى في البيع ونحوه فلا يثبت ويوجد المسمى بمجرد الايجاب في ابتعا
فيثبت ههنا عندنا وقال في ضمن التبرعات مثل البيع لانها تملك ايضا حتى
لا يتم سببها بدون القبول فلا تكون بلا قبول كالايجاب في البيع ثم

فاشترط القبض والتبرعات عند روايتان عنه ففي رواية عنه لا يشترط بل بمجرد الايجاب
والقبول من الاخر يتم العقد ويثبت في يمينه تمام التبرع وانما القبض شرط كله والسبب يتم
دون الحكم كالبيع بشرط الخيار وفي رواية اخرى عنه يشترط معه القبض فلا يثبت بقبض
الاخر ولنا ان هذه العقود تتبع فيتم بالمتبرع لانه اذا تبرع وجد المسمى في يمينه ولان الحق
اظهار العناية وقد تحقق ذلك بالايجاب ومنه يقال وهب ولم يقبل فان قيل لو تم
باجاب المبرع لزم ان يدخل في ملك الاخر بلا اختيار ومنه لكان لم يدخل بلا قبول منه على
الصحيح قلنا انما يتم به ما هو من جهة المتبرع وهو التملك لا وقوعه سببا للملك كما في
وبهذا القدر لا يدخل في ملك الاخر حتى يظهر رضاه بذلك بلفظه المغيث لرضاه وعلى هذا
الخلاف قالوا انه لو قال هبتك امس هذا الثوب فلم يقبل فقال الاخر بل قبلت واقرت بك
هذه الدار فلم يقبل فقال الاخر بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر بالاتفاق لان
اقراره بالبيع والاجارة يقتضي اقراره بالايجاب والقبول وقوله لم يقبل رجوع عنه
فلا يعتبر وقالوا اذا حلف لا يبيع فوجب فقط لا يثبت بالاتفاق وان اطلق بيمين
اليوم فوجب فيه فقط حيث بالاتفاق لعدم البيع فيه وقالوا لو قال وهبت لك اس
فلم يقبل وقال الاخر بل قبلت فالقول قول الواهب عندنا وعند زفر فالقول بالآخر
لا يثبت رجحانا فهو على ما اساق له هكذا فسر الامام في اسلام والصدقة الشهيد وصاحب
الهداية واعترض عليه بانه لم يثبت في قوانين اللغة الرجحان بهذا التفسير اصد آتية
بان هذا تفسير على اصطلاح الفقهاء لانه في اللغة قلت الرجحان على اصطلاح الفقهاء
ما اساقه راجحة طيبة كما لورقة على صرح به في الخرب وقال في المصباح والرجحان كل
نبات طيب الرائحة واذا اطلق عند العامة انصرف الى نبات مخصوص وعلى التقديرين
لا يستقيم الجواب المذكور اما على ما في المغرب فظاهر واما على ما في المصباح فلا يبرح
بعد الشاى على ان المتعارف من انبات المخصوص ما هو المشهور بين القوم مما كان
له اساق طيب الرائحة فلا يثبت بتم الورق والياسمين لان لهما اساقا وقيل يثبت الاول
اصح لما ذكرناه لا يثبت ورده او بنفجها فهو على ورقه لانه حقيقة في ورقه والعرف قد
له في الورق وفي البنفسج قاض عليه ومن طلف لا يشترى وردها او بنفجها فاشترى ورقها
يثبت ولو اشترى دهنهما لا يثبت لانها يقعان على الورق لا الدهن في عرفنا على ما في الكافي
وذكر في المبسوط لو اشترى ورق البنفسج لا يثبت ولو اشترى دهنه يثبت لان اسم
البنفسج اذا اطلق يراد به الدهن ويسمى يا بيه بايع البنفسج لا يدخل ارفقون يتناول
الملك والاجارة لان المراد به عرفا نسبة السكنى لان الدار لا تقادى ولا تقهر لذاتها
بل بقبض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان
تكون الدار ملكه فيتمكن من السكنى فيها فيثبت بالادخول في دار يكون ملكا لقانون ولا
يكون هو ساكنها فيها سواء كان عيما ساكنا او لا قيام دليل السكنى التقدير وهو
الملك على ما في الحاشية والفقهية لكانه ذكر شمس الا انه لو كان غير ساكنها فيها
لا يثبت لانقطاع النسبة بسبب سكنى الغير فاذا كان كذلك يدخل فيه ما يمكنه
باى سبب كان بملك واجارة او عارة باعتبار عموم المجاز بمعنى ان محل الحقيقة
وهو الملك فرد من افراد المعنى المجازى لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظه

لا تخرجوا من هذا الموضع الا بالملك لان الحقيقة هي الملك مرادة فلا يكون
المجاز مراداً لثلاثة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيلفظ واحد وهو انه ما ذكرناه طحت
انه لا مال له وله دين على غلس وعلى لا يخرج لان الدين ليس بمال لاعرف ولا شرعاً وانما هو
وصف في الذمة لا يتصور قبض حقيقة ولهذا قالوا الذين قضى بامثالها يخرجون
ما قبضه الدين من المديون مضمون عليه لانه قبضه لنفسه على وجه التملك وله دين
على المديون مثل ما قبضه فالتقاء الدينان فقفا صا الله اعلم **كتاب الحدود**
واعلم ان محاسن الحد وكثيرة لما انها ترفع وقع الفساد في العالم وتحفظ النفوس
والاعراض والاموال والعقل سالمة عن الاهتدال وانما سببها ضرب كل نوع منه
هو ما اصنف هو اليه كحد الزنا وحد القذف وحد الشرب وحد السرقة للحد وهو
في اللغة المنع وتحت العقوبات الخاصة حدود لانها مواضع من ارتكاب اسبابها
ويبنى احكام الله تعالى ايضاً حدود لانها تمنع عن القتل الى ما وراءه ومنه تلك حدود
فلا تقعدوها وفي الشرع عقوبة خالصة مقدرة يجب حق الله تعالى فلا يمتنع تعزير
ولا قصاص حد لان التعزير لا يقدر فيه والقصاص من حق العبد كتمه ام يشتركان للحدود
فيما كان مقصد الصلح في شرع الحد وداعى الزنا جازعاً يقتضيه العباد لان ذلك
يتحقق بالنسبة الى كافة الناس وانما الطهر من الذنوب والاثام فليس بمقصود
بدليل انه شرع في حق الذنوب ايضا ولا يظهر عن ذنبه باجراء الحد عليه كذا قالوا وقال
في الهداية والظهور ليست بمقصد اصلي من الحدود وتعقبه في فتح القدير بانه يبين
ان الطهر مقصود من الحدود ايضا لانها ليست بمقصود اصلي بل تبع لما هو الاصل
منها وهو الزنا وهو حد فاما المذهب فان المذهب ان الحد لا يميل في سقوطه انما كان
قبل سببه اصلاً بل يشرع الا حكمه الزنا وانما ذلك فهو قول طائفة من اهل العلم
واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم ان من اصاب من هذه المعاصي شيئاً فغوب في
في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئاً وسرع الله فهو الى الله ان شاء عفى عنه وان
عاقبه رواه البخاري واستدل اصحاب بقوله تعالى في قطع الطريق ذلك في القتل
والصلب والنفي فلم يخرى في الدنيا ولم يخرى في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا فاجبر
ان جزاء فعلهم عقوبة دينية وعقوبة اخروية الامن تاب فانها تسقط عنه الاخرة
بالاجماع والجماع على ان النوبة لا تسقط الحد في الدنيا والمذهب المذكور يحبان على ما
اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او رجمه يكون معه نوبة منه
لذوقه سبب ضربه فيقتله به جميعاً بين الادلة وتقييد الظني عند معارضة القطعي
له متعينة بخلاف العكس والحاصل ان المذهب ان عقوبة الذنب لا يرتفع بمجرد الحد
بل بالنوبة معه فلهذا لم يرتفع من الكافر لانه ليس باهل للنوبة لان النوبة عبارة
والكافر ليس من اهلها وقال بعضهم ان الحد بمجرد يسقط انما ذلك التعقيب الخاص الذي
حد به لا انما كان قبله وقد عرفنا ان المذهب ان الحد لا يرتفع بدون النوبة والزنا وطى مكلف
احترز به عن وطى والصبي والمجنون في قبل مشتهات فخرج وطى الصغيرة الغير المشتهات
والمينة والبهيمة والوطى في الذنوب والمشتهات انما هي في الحال وما في الماضي فبذلك فيه
الجهل لانها لا يجب الحد عليها صريح في فتح القدير خالف عن ملك الكاح او بين

ونبهة اي شبهة الملكين اما شبهة ملك النكاح كوطى امرأة تزوجها بغير شهود او
بغير اذن مولاهما واما شبهة ملك اليمين كوطى جارية ابنه او مكاتبه او عبده
المأذون المديون فان الوطى في كل من هذه المحجبات لا يوجب الحد وان كان يطلق
عليه في الشرع زناً لان كل زنا لا يوجب الحد لكنه دخل في التعريف ووطى المكروه منع
لا يوجب الحد اللهم الا ان يقال انه خارج بمكلف وخرج عنه زنى المرأة مع انه
يوجب الحد اجيب عنه بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى الاصل وهو الرجل
وزنى المرأة يدخل فيه بطريق التبعية بسبب تملكها طوعاً وتعقبه في فتح القدير
بانه ان كان معناه ان هذا حقيقة وان ذلك التمكن هو مستمى زناها لانه يستحق
تلك المرأة زانية حقيقة لغوياً بالتمكن فلا شك في انه لا يشترط جنس التعريف لان جنسه
هو وطى المكلف ووطى المكلف ليس عين تملك المرأة فساد الحد باق بعبثه وكون
فعلها تبعاً لفعل الرجل انما هو في الوجود الخارجي والكلام في تناول اللفظ واللفظ للحد
لا يتناول وان كان معناه انها لا تستحق زانية حقيقة اصلاً وان تسميتها في قوله
الزانية والزان بطريق المجاز في لاجابة الى ان يقال انها يدخل فيه تبعاً بل يجوز في حد
ادخاله في الحد ولهذا عرفه بعض مشايخنا بانه وطى مكلف في قبل امرأة طالعة عن
الملكين وشبهتهما وعن شبهة الاشتباه وتمكين المرأة عن ذلك والمراد بشبهة
الاشتباه ما اذا وطى الابن جارية ابيه على خلاف انها تحل له وقالوا ان الحد لا يدرج
في القتل يثبت الزنا الموصوب للحد كما يلزمه الفصل وثبت اي الزنا بشهادة اربعة
رجال مجمعين اي عند الحكم بالزنا لا بالوطى او الجماع اشتراط اربع لقوله تعالى
فاستشهدوا عليهم اربعة منهم ولقوله تعالى لم يأتوا اربعة شهادة ولقوله
الذي قذف امراته ايت اربعة يشهدون على صدق مقالته ولان في اشتراط
الاربعة تحقيق معنى السر الذي هو منه وباليه اذ وقفوا لاربعة على هذه
الفاحشة فادر وانما كان السر منه وباليه لقوله عليه السلام من ستر مسلماً ستره الله
تعالى في الدنيا والاخرة والله في عون العبد مادام العبد في عون اخيه واذ كانت
منه وباليه ينبغي ان يكون الشهادة بخلافه الاولى التي مرجعها الى كراهة التنزيه
لانها في شبهة المذهب في جانب الفعل وكراهة التنزيه في جانب الترك وهذا يجب
ان يكون بالنسبة الى من لم يعتاد الزنا ولم يهتك به اما اذا وصل الحال الى الشاعة
وانتهك به بل بعضهم ربما افتخروا فيجب كون الشهادة به اولي من تركها لان
مطلوبه لشارع اذله الارض من المعاصي والفواحش وذلك يتحقق بالنوبة من
الفاعلين وبالزجر لهم فاذا ظهر حال الشر في الزنا مثله والشرب وعدم مبالاة فلهذا
الارضح بالحدود واشترط الذكورة في الشهود لادخال النساء في العدد فيما ثلثناه
ومروياته ولان شهادة النساء لا تخلو عن شبهة والحدود تندرج بالمشبهات
واطلق الشهود فمثل ما اذا كان الزوج اذيع لانه جائز عندنا خلافه للشاخص
هو يقول انه منهم ونحن نقول التهمة ما توجب جرم نفع بل الزوج يدخل بهن الشهادة
على نفسه خوفاً العار وطلب الفرائض خصوصاً اذا كان له منها اولاد صغار
كذا في فتح القدير ولكنه لا بد وان يكون الزوج غير قاذف لها اذ لو كان قد قذفها

وشهد عليها بالزنا ومعه ثلاثة رجال من الثلاثة القذف وعلى الزوج اللعان لان
شهادة الزوج لم تقبل لكان التهمة لانه يشهادته يسمى وقد دفع اللعان عن نفسه كذا
في الظهيرية فقل هذا لو قال بعض الشهود ان فلانا قد زنى او قال له زنت ثم جاء وشهد
عند القاضي بزنا لا يقبل شهادته لكان التهمة لانه يشهادته يسمى وقد دفع اللعان عن نفسه كذا
واشترط اتحاد المجلس لصحة الشهادة عند تاحي او شهد واستقر في لا تقبل شهادتهم
ويحدون حد القذف ولو جازوا فرادى وقعدوا مقعد الشهود وقام الى القاضي واحد
بعد واحد قبلت شهادتهم وقال الشا في تقبل شهادتهم ولو جازوا متفرقين اعتبارا بآب
الحقوق لعدم التفصيل في النصوص فيعمل باطلاقها ولكن قول عمر رضي الله عنه لو جازوا
بمثل ربعة ومض فرادى بجلدتهم لان قول الواحد قبل قول غيره وقع قذفا وكذا الثاني
والثالث فلا يقبل شهادة الا للضرورة وهو ما اذا جازوا جملة فشهد واحد بعد
فتقبل شهادتهم لتعدد ادانها جملة واشترط لفظ الزنا لانه هو الدال على فعل الحرام
لا لفظ الوطى والجماع وكذا لو قالوا انه وطئها وطها حراما لا تقبل على ما صرح به في البحر
وفيه ايضا انه لو شهد اثنان بالزنا واثنان اخران بالافراء بالزنا فانه لا يجذب بهن
الشهادة وكذا لا يجذب الشهود ايضا وان شهد ثلاثة بالزنا وشهد الرابع بالاقرار بالزنا
فعلى الثلاثة الحد لان شهادة الواحد على الاقرار لا تغنيه في كلام الثلاثة فزنا اذا
قيد لقوله ثبت بشهادتهم ساطع الامام عن ماهية الزنا بما هي حترار عن الغلط وماهية
الزنا واعلم ان السؤال عن ماهية الزنا انما يكون بعد السؤال عن مفهوم لفظ الزنا
بطلب ما هو الشارحة اي ما معنى هذا اللفظ ويجاب عنه بمفهومه العقلي والاسمي
ليتم اذ به عن سائر المفاهيم وبعد السؤال عن وجود هذا المفهوم بطلب هل
البيسطة اي هل مفهوم الزنا وجود في الخارج ام لا بل هذا اعتباري محض ثم بعد العلم
بوجوده يسأل عن ماهيته الموجودة في الخارج بطلب ما الحقيقة ثم بعد العلم بوجود
يسأل عن كيفية بطلب هل المركبة وهذه المطالبات الاربعه على الترتيب لا بد وان
يتصور في كل ما سأل عنه الا انهم قصر داهيتها في ابتداء السؤال على مطلب ما الحقيقة
لان الاحكام الشرعية انما ترتب على الحقيقة الموجودة لا على المفهوم لفظا واسما
وكيفية وبمن زنى واين زنى ومي زنى واعلم ان الشهود اذا شهدوا بان الزنا لا بد
وان ساطع الى كبر عن خمسة اشياء عن ماهية الزنا احتراز عن الغلط في ماهية وعن
كيفية وعن مكانه وعن زمانه وعن المزية احتراز عن الغلط في كيفية ومكانه و
زمانه وفي المزية ويدل على وجوب السؤال عن هذه الاشياء الخمسة العقل والعقل
اما النقل فلا بد من النقل عليه السلام استفسر عن ماهية وعن كيفية وعن المزية ولما
العقل فلا بد الاحتياط في ذلك واجب لانه قد كان العقل في غير الفرج عنه لانه عليه السلام
قال العيان تزنيان فلا يوجد ماهية الزنا ولا كيفية اوزني في دار الحرب وهو لا يزوج
الحد او في المتقادم من الزمان وذلك يسقط الحد وقد تقدم سياتي ذكره او كان له
في المزية شبهة لم يطلع عليها الشهود كوطي جارية فلا بد ان يستقصى في ذلك كله احتياالا
للدرة فالنقل على وجوب السؤال عن ماهية وعن كيفية وعن المزية والعقل على
على وجوب السؤال عن الخمسة فجميعها دل على وجوب السؤال عن الخمسة فان قيل الكلام

في استفسار

في استفسار الشهود والنقل المذكور في استفسار المتقاضي ما سيظهر فكيف يستدل على
ما نحن فيه فالجواب ان علة استفساره بعينها ثابتة في الشهود ايضا فوجب استفسارهم
اما انه استفسر عن ماهية وعن كيفية فيما اخرج ابوداود والنسائي عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال جاء الاسلمى بن ابي لهبه فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات
في كل ذلك يعرض عنه فاقبل الخامسة فقال انكمها فقال نعم قال حتى غاب ذلك منك
في ذلك منها قال كما يغيب المهرود في المحلة والرشا في البئر قال نعم قال فهل تدري ما الزنا
قال نعم ايت منها حراما مثل ما ياتي الرجل من امراته حلالا قال فما تريد بهذا القول
قال اريد ان يظهر في قاهره فجم واما استفساره عن المزية فاما اخرج ابوداود قال
كان ما عزا في رسول الله فقال يا رسول الله اني زنت فاعرض رسول الله عنه فعاذ حتى قالها
اربعة مرات فقال عليه السلام انك قد قلتها اربع مرات فحين زنت قال يقولون قال
هل ضا جنتها قال نعم قال هل باشرتها قال نعم قال هل جامعها قال نعم فامر به ان
يرجم هذا في الشهادة على زنى الرجل ولو شهد واعلى زنى المرأة لا بد ان
يسألهم عن الزاني بها من هو فان فيه ايضا الاحتياط المذكور اعني احتمال الغلط
في الزاني وزيادة وهو جواز كون الزاني صبيا او مجنونا بان مكنت هي امرها فانه
لا يجب عليها في ذلك حد على قول ابي حنيفة على ما صرح به في فتح القدير وفيه ايضا الواسع
فلم يزد واعلى قولهم انهما زنيا لا يجذب الشهود عليه ولا الشهود لا يثبتهم شهدوا بالزنا
ولم يثبت قد فهم لانهم لم يذكره اما ينبغي كون ما ذكره زنا لا يظهر قد فهم بغير الزنا
بخلاف ما لو وصفوه بغير صفته فانهم يجدون فصار كما لو شهد به اربعة فساق
بالزنا لا يقضي بشهادتهم ولا يجدون لانهم باقون على شهادتهم غير انهم لا يقبلون
وعلى هذا الواقم القاذف اربعة من النساء على صدق مقالهم يسقط الحد عندنا
بخلاف ما لو شهد ثلاثة واني الرابع فان الشهادة على الزنى قبرت لكن عند مقام
الحجة يخرج من ان يكون قد فاعل لم يتم بامتناعه بقى كلام الثلاثة قولا في خبر
ولو شهدوا فاسلمهم فبين ثلاثة ولم يزد واحد على الزنا لا يجد وما وقع في اصل المسئلة
من ان الرابع قال شهد انه زنى فمثل عن صفته فلم يصح انه يجذب على انه قال للثلاث
في مجلس غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة فيبينوه فقالوا اريانه وطها في فرجها
بيان ماهية الزنا والزاني والمزنية بها كالميل في المحلة بيان لكيفية الزنا
وعدلوا من التعديل ستران يبعث ورقة فيها اسماءهم واسماء محلاتهم على رءوس
يتميز كل منهم عن الآخر لمن يعرفه فكتب تحت اسمه هو عدل بقول الشهادة وعلوته
بالجمع القاضى بين المزكى والشاهد فيقول المزكى هذا هو الذي عدلت واما اصبح
الى التعديل ولم يكتف بظاهرها عدلتهم احتياالا للدرة لان النبي عليه السلام قال
ادروا الحدود ما استطعتم بخلاف الحقوق المالية عند ابي حنيفة كسقي فيه
بظاهرها عدالة وهو الا سلام مع عدم ظهور رصده ولا بد ان يعلم ان القاضي
لو كان يعلم عدالة الشهود لا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه بغيره
عن ذلك وهو احق من الحاصل له من تعديل المزكى فان قيل قد تقدم ان تعلم
القاضي بالزنا لا يكفي في إقامة الحدود بل لا بد في اقامتها من اثبات باربعة شهود

اولا قرار في الفرق بينما ظاهرا بان الشرح اهدر علم القاضي بالزنا في اقامة الحدود
بقوله نعم فان لم يأتوا بالشهادة فاولئك عند الله هم الكاذبون ولم يثبت اهداره
عليه في حق تعديل الشهود فوجب اعتبار علمه بعد التمسك على هو القياس وهل يحبس المشهور
عليه بالزنا قبل تعديل الشهود ولم يترقبه النص في الاصل ان الشهود اذا وصفوا بشيء
المذكورة بعد السؤال عنهم يحبس القاضي المشهود عليه بالزنا الى ان يسأل عن عدالة
الشهود لانه متهم به وقد يهرب وهل يؤخذ منه الكفيل قالوا اوجه لانه الكفيل
منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط وهذا ليس بمشروع فيما يندري بالشبهات فان قيل
الاحتياط في المجلس اظهر منه في اخذ الكفيل اجيب بان حبسه ليس الاحتياط بل هو
تعزيز له لانه صار متهم بالافواض بشهادة هؤلاء وان لم يثبت الزنا الموجب للحد
بعد وجس المتهم تعزيز له جازم بخلافه وما اذا شهدوا بالدين لا يحبس المشهود عليه
به قبل ظهور عدالة الشهود لان أقصى العقوبات هناك بعد ثبوت العدالة والقضاء
بوجوب الشهادة ليس فلا يجوز ان يفعله قبل ثبوت الحق بخلاف ما نحن فيه
فان بعد الثبوت عقوبته انما لا يخلو او بالاقرار عطف على قوله بشهادة وهو احد
طريقي ثبوت الزنا وقد ذكرنا انه لا يثبت بعلم القاضي وانما قد ثبوت بالبينة لانه
المذكور في القرآن ولان الثابت بها اقوى حتى لا يتدري الحد بالقرار ولا بالتقدم
ولانها حجة متعدي والقرار قاصر وكذا شرطان احدهما كونه صريحا ولذا قلنا
لو اقره اقره بالزنا بكتابة او اشارة لا يحد للشبهة بعدم الصراحة وكذا الشهادة
عليه لا تقبل لاحتمال ان يدعى شبهة كالمشهد واعلى مجنون انه زني في حال فاقته
فانها لا تقبل لاحتمال ان يدعى شبهة بخلافه في الاعي فانه صرح اقراره والشهادة عليه
وكذا الخصم والعين والثاني ان لا يظهر كذبه حتى لو اقر فظهر مجبوا او اقرت فظهرت
دفعه لا يعتبر قراره وكوفها رتقاء انما يظهر باخبار النساء بارتقاء قبل الحد
واخبارها بالرتق يوجب شبهة وكذا اقراره في بحر ساء او هي اقرت باخرس لانه
على واحد منهما لاحتمال ظهور كذبه وقال في البحر ولا بد من ان لا يكذب بالآخر في اقراره
حتى لو اقر الرجل بالزنا بقلته فكذبته درء الحد عن الرجل سواء قالت انه تزوجني
اولا اعرفه اصلا وان اقرت المرأة بالزنا بقلته وكذبها الرجل فلا حد عليها ايضا
عند الامام خلافا لها في المسليين ثم قال نقلنا عن المحيط ان الحد متى لم يجز المرأة
اصلا او تعدد استيفاءه عليها لا يجب على الرجل بالاجماع ومضى لم يجب على الرجل
اصلا لم يجب على المرأة بالاجماع وان انعقد فعله موجبا للحد لكن بطل الحد عنه
لمعنى ما روى لا يمنع الوجوب على المرأة عنده خلافا لها انتهى ثم لابد ان يكون الاقرار
حال الصحيح حتى لو اقر بالزنا او بالسرقة حال الصحيح لا يجب لان الاقرار يحتمل الكذب
فاعتبر هذا الاحتمال حال سكروه لا حال صحوه واما لو سرقا وزني في حال سكروه
فبيد لان فعله ليس كقراره عما قلنا بالغا ولم يشترط الاسلام والحرية لان
اقرار الذمى والعبد بالزنا او بغيره مما يوجب الحد صحيح وان كان مولا غائبا
وكذا القلع والعصا صرح في البحر اربع مرات في اربعة مجالس كلها اقره بقرته القاضي
حتى يغيب عن بصره اشراط العقل والبلوغ لان اقرار الصبي والمجنون غير معتبر

بلا اذن ويعود غير موجب للحد واشترط الاربع من ههنا وقال الشافعي ومالك
والحسن يقتضي بالاقرار مرة واحدة كما اكتفى فيه في سائر الحقوق بمرة واحدة وهذا لان
الاقرار مظهر لامتيقن وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الاظهار بخلافه فزيادة
العدد في الشهادة فانها تقيد بزيادة في طائفة القلب وتكرار الكلام ليس كذلك
ولنا حديث ما عزمه الله عنه فانه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نيت فاعرض
رسول الله عنه فماد حتى قال ذلك اربع مرات ثم قال له ما قال فامر بجمعه فلو كان الاقرار
مرة واحدة كما فيا لم يؤخر الحد الى ان تتم الاقرار اربع مرات لان اقامة الحد عند ظهوره
واجبة وتأخير الواجب لا يظن برسول الله عليه السلام فان قيل ان لم يثبت الحد باقراره
مرة واحدة فقد اعترف بوطى لا يوجب الحد فيجب المهر واذا وجب المهر لا يجب الحد
من بعد لان الحق والحد لا يجتمعان في وطى واحد اجيب بان الاقرار اربع مرات لا اعتبر
حجة لان ثبات الزنا لم يتعلق وجوب المهر بالاقرار مرة واحدة وانما الحكم موقوف
فان تمت الحجة وجب الحد وان لم تتم وجب المهر ولان الشهادة انقضت فيه
زيادة العدد فكذلك الاقرار اعطى لانه الزنا وتحقيقا لامر الشريعة بخلاف سائر
الحقوق فان نصاب الشهادة فيها ليس اربعة فكذلك الاقرار كذا قالوا وفيه مجتنب لانه
يلزمه ان يكون الاقرار في سائر الحقوق اثنين كالشهادة فيها واختلغوا في اشراط
كون الاقرار في اربع مجالس من مجالس المقر فقالوا علمنا ونفاه ابن ابي ليلى واحمد
ومن تبعهما فانهم اکتفوا بالاقرار في مجلس واحد والحجة عليهم ما في صحيح مسلم عن يريق
ان ما عزم الله النبي عليه السلام فردة ثم اناه الثانية من الغد فردة ثم ارسل الى
قومه هل تعلمون بعقله باسقا فقالوا ما فعله آله وفي العقل من صليها فاته الثالثة
فانسل اليهم ايضا فاسا لم يفرجوه انه لا بأس به ولا بعقله فلما كان الرابعة حرف
له حرق فرجه فانه ادل دليل على اختلاف المجالس ولان الاقرار بالحد لا يجمع
المقررات فمقتضى اتحاد المجلس يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار وانما اعتبر مجلس المقر
دون مجلس القاضي في الاختلاف والاتحاد لان الاقرار قائم بالمقر فمقتضى اختلاف
مجلسه دون مجلس القاضي والاختلاف في المجلس بان يرده القاضي كل اقرار
فذهب حيث لا يراه ثم يحج فيقر على ما روى عن ابي ج وينيى الامام ان يفرجه
عن الاقرار ويظهر له الكراهة من ذلك وامر باياداه عن مجلسه في كل مرة لانه
النبي عليه السلام فعل ذلك وفي البحر عن الظهيرية ولو اقر كل يوم مرة او كل شهر
مرة فانه يحد ثم سأل اى ان تتم الاقرار اربع مرات سأل الحاكم كما مر من ماهية
الزنا وكيفيته وعن زني واين زني سنوى الزمان لان تقادم العهد يمنع الشهادة
ولهذا سأل عن الزمان في الشهادة ولا يمنع الاقرار فلا يلزمه السؤال عنه حتى
لو اقر كل شهر مرة يعمل باقراره على ما ذكرناه آنفا وقال بعض مشايخنا ليس له
عن الزمان ايضا لاحتمال ان زني في صباه وفي البحر هذه اوجه فبيد فان اتم
البيضا يجب الحد كمنه ثوب تلقينه اى تلقين الحاكم ليرجع عن الاقرار احتيا لا ليرد
الحد والرجوع عن اقراره اعم من الرجوع بالقول او بالفعل كما اذا هرب على ما في الحاوى
بخلاف ما اذا ثبت الزنا بالبينة فهرب في حال الرجوع اتم بالحد حتى يوتى عليه

علمي والمحاوي ايضا وانكاد الاقرار رجوع كما ان انكار الردة توبة بعلبك قلت او
لمست او وطئت بشبهة فان رجعت قبل اقامة الحد او في اثناء تركه وفي سبيله
وقال الشافعي يقيم عليه الحد لانه وجب باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا
وجبت بالشهادة فصار كالقصاص وحد القذف قلنا ان الرجوع خبر تحت الصدق
كالاقرار وليس احد يكذب فيه فيحقق الشبهة في الاقرار بقا وض الخبرين من غير رجوع
لاحدهما بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذب ولا
كذلك ما هو ظاهر في الشرع وفي الحاشية دخل قرع عند القاضي بالزنا اربع مرات
فامر القاضي بجمه فقال والله ما اقرت بشيء يد رعه الحد والحد للمحصن بجمه في
قضا وحتى يموت لان النبي عليه السلام رجم ماعزا وقد احسن وعليه انعقد الاجماع
يبدا به اليهود لانهم قد يجاسرون على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيجمع فكان في ذلهم
احتياالا للرد فان ابوا او غابوا او ماتوا كلهم او بعضهم وكذا الوصي واخرى وجن او
ارتد او قذف فحد سقط الحد على الاصح فاذا سقط بامتناع احد هم فهل يحد
الشهود قبل لا يحد لانهم ثابتون على الشهادة وانما امتنع بعضهم عن مباشرة القتل وذلك
لا يكون وجها عن الشهادة عليه ثم يبدى الامام ثم الناس هكذا روى عن علي رضي الله
وفي المقرئ بالامام ثم الناس لما روى ان النبي عليه السلام روى القامدية بحصة
مثل الحصاة وكانت اعترفت بالزنا وبفسل ويصلي عليه لعقوله عليه السلام لما غرست
به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الفصل كما لقول قصاصا وصلى النبي
عليه السلام على القامدية بعد ما رجعت وغير المحصن جلده مائة ان كان حر القولة تفت
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن بآية اخرى
نسخت تلاوتها وبقي حكمها اعني الشئ والخبرة اذ انما فارجوها البتة نكاحا من الله
ففي حق غير معولاي وللحد نصفها اي نصف المائة لعقوله تفت فعليه نصفها على
المحصنات من العذاب ولان الرق منصف بسوط لا تترك له لان عليا لما اراد ان يقيم
الحد كسر قرنته قال في المغرب ثم السوط مستعارة من واحد ثم الشجر وهي عن يمينه
ذنبه وطرفه وفي الجمل ثم العتياط عقد اطرافها ومنه يامر الامام بضمه بسوط لا
له معنى العقدة والاول مع ما ذكره الطحاوي وان عليا جلد الوليد بسوط له طرفان
وفي رواية له ذنان اربعين جلدة فكانت العزبة ضربتين منها واسطالا لان المخطئ يعفى
الى الهلاك والمفطر الى الخلو عن المقصود وهو الانزجار مع ما على يمينه لان الجمع على وضع
واحد من يمينه قد يعفى الى التلغ والحد شرع راجع الى متلفا الى الراس والوجه والفرج
هكذا روى عن النبي عليه السلام ولان الفرع يقتل والرأس والوجه يجمع الخواص فلا يؤمن
من خوات شئ منها بالقرب وذلك اهلا لك معنى فلا يشرع حد وعند ان يوسف
يضرب الراس ضربا لما روى عن ابي بكر اضرب الراس فان فيه شيطانا قلنا انما قاله
فمن ابع قتلته ويضرب الرجل قائما في كل حد لعقوله على رضي الله عنه يضرب الرجل
في الحدود قايما والنساء قعودا ولان معنى اقامة الحد على الشهير والقيام المبع
فيه بلا مد قبل معناه ان يلقي على الارض ويمد كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد
السوط فيرضعه الضارب فوق راسه وقيل ان يمت بعد الضرب على جسد المضرع

وفيه زيادة الم وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على المستحق وينزع شيابه لما روى ان
عليه كان يامر بالجمد في الحدود ولانه ابلغ في ابطال الالم اليه وهو اوفى في الانزجار
سوى الا ان لا تان فيه كشف العورة والمراة جالسة لما روى عنه من قول علي ولانه
استلها ولا تنزع ثيابها لما ذكرناه الا القفر والحشوا لما ذكرناه ايضا ويحفرها
في الرجم لما روى ان النبي عليه السلام حفر للقامدية الى تند وثنها وحفر على الشراة
الهداية وهذا مندوب وان ترك جان لانه عليه السلام لم يامر بذلك وهي مستوفى
بثابها لانه لان النبي عليه السلام ما حفر لما عثر ولان معنى الاقامة على الشهير
في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يحد سيد مملوك بل اذنا الامام
لعقوله عليه السلام اربع الى امام وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تفت ولهذا
لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هوناشب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف
التعزير لانه حق العبد ولهذا يعذر الصبي وهذا حجة على الشافعي ومالك في القول
بان السيد يقيم الحد على مملوكه واحسان الرجم اصرت به عن احسان القذف فانه
غير على مسياني الحرية والتكليف بان كان عاقلا بالغ والاصنام وقال الشافعي
واحمد الاسلام ليس بشرط في الاحسان وهو رواية عن ابي يوسف قرون في الرجم
التيبة الحر يجلد عندنا ويرجم عندهم لم ما في الصحيحين ان اليهود جاؤا الى رسول
الله فذكروا له ان امرأة منهم ورجل دنيا فقال لهم رسول الله عليه السلام ما تجد
في التورية في شأن الرجم فقالوا نفضهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كنتم
ان فيها الرجم فانوا بالتورية فقرأوها فوضع احد يمينه على اية الرجم فقرأ ما قبلها
وما بعدها فقال له عبد الله ارفع يدك فرفع يمينه فان فيها اية الرجم فقال احد
يا محمد قام بها النبي عليه السلام فزجها قلنا انه انما رجمها بحكم التورية فانه سألهم
عن ذلك ولان ذلك انما كان عند ما قدم النبي عليه السلام المدينة ثم نزلت
آية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم نزل حكم الاسلام في الرجم
بأشراط الاحسان وان كان غير مملوك وعلم ذلك من قوله عليه السلام من اشرك
بالله فليس بمجسم روى فروغا وموقفا والوطع اي المدخول بها والخبر في الرجم
الحق بل احصا الايدج في القتل على وجه يوجب الفصل على ما صرح به في الهداية
وذلك بغيبوبة المشقة انزل او لم ينزل ولو في المخطئ بنكاح صحيح وفي فتح القدر
لا بد ان يكون صحة النكاح قائمة طال المدخول حتى لو تزوج من مملوك طلقها
بتر وجهها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عتيقه لا يصير بمحصنا لو وقع الطلاق
قبله وقوله حال متعلق بالوطع بنكاح صحيح وجود الصفات المذكورة من الحرية
والتكليف والاسلام واعلم ان المتقدمين ذكروا ان احسان الرجم باورسبعة
الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنكاح الصحيح والدخول بها وتكونها على هذه
الحالة حين الدخول واما العقل والبلوغ فتشترط لاهلية العقوبة لعدم الخطاب
بدونها واما البواقي فتشترط نكاحا من الجانية بواسطة نكاحا من النعمة عليه لان كثران
النعمة يتلفظ عند كثير النعمة وتلفظه يستدعي تلفظ العقوبات وهن اكثرا
من جلال النعم فكفر انما يكون سببا لا فحش العقوبات وهو الرجم الى ان يموت

ليكون الحكم على قدر سببه وانما انحصر الشرط على هذا العدد لان الرجم بالزنا قد شرع
ابتداء عند اجتماع هذه الاشياء فيناط بها والشرف والعلم والجمال وان كان من جلد كل
النعم الا ان الشرع لم يرد باعتبارها ونصب الشرع بالزنا معتدرا ولا ان الحرية ممكنة
من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكنة من الوطئ المأزول والدخول شبع بالجلد
والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرية فيكون الكل مخرج عن الزنا والجنابة
بعد توافر الزواجر اعطى والشرف والعلم والجمال ليس كذلك اذ لا موطئ لها في الاعتناء
عن الزنا فظن يعتبر وانما اشترط كونها على الصفات المذكورة عند الدخول حتى لو دخل
بالمسكوة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبيبة لا يكون محصنا عندنا بهذا الدخول
حتى لو زنى بعده لا يرمم ويرجم عنده وكذلك لو تزوجت الحرة العاقلة البالغة المسلمة
من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا تقصر هي محصنة فلا يرمم لو زنت ولو تزوج مسلم
ذمية فاسلمت هي بعد ما دخل بها لا يرمم لو زنى مالم يطاها بعد اسلامها وكذلك لو اعتقت
الامة التي هي زوجة الحر البالغ العاقل المسلم بعد ما دخل بها لا يرمم لو زنى مالم يطاها
بعد الاعتاق وعلى هذا لو بلغت بعد ما دخل وهي صغيرة وكذلك لو كانت حرة
مسلمة وهي محصنة فارتد معها بطل احصانها فاذا اسلمت لا يعود احصانها
حتى يدخل بها بعد الاسلام ثم وجه هذا الشرط عندنا ان النعمة تتكامل بذلك
اذا الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقليلا يرغب في الصبيبة لقلة رغبتها في الزوج وفي
المملوكة ايضا فاذن رقي الولد ولا يتلافى مع الاختلاف في الدين عند فوات
شيء من هذه النعم في واحد من الطرفين لا يتكامل النعمة هذا عندها وقال ابو يوسف
ان اسلام المتكوفة من وقت الدخول ليس بشرط لاحصان الزاني حتى لو دخل بالمتكوفة
الكافرة يصير محصنا فيرجم لو زنى بعده والحجة عليه ما ذكرناه من انه لا يتلافى
مع الاختلاف في الدين وما ذكره شمس الائمة السرخسي في بسوطه من قوله عليه السلام
قال لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرمة الا لامة ولا الحرمة العبد ولا
يجمع بين جلد ورجم اى في المحصن لان النبي عليه السلام لم يجمع بينهما اصلا ولا ان
الجلد يبرئ من المقصود وهو الانجاب لان انجابا ينجح يحصل بالرجم ويحتمل لا يحصل
بعد هلكه ولا بين جلد ونفي اى في بكر الآ سياسة ان رآها الامام اذنا به وقال
الشافعي يجمع بينهما في حق الرجل والمرأة معاجدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام ولا نفي في التغريب جسم باب الزنا لقلة المعارضة والموانسة ولتأخر
قائله واجعل الجلد كل الموجب لانه اذا ذكر الجزاء بعد الشرط بالغلة كان هو الجزاء
لا يخبر على ما دل عليه الا استقراره ولان الشكوت في موضع البتة بيان فدل ان ما يحتاج
الى بيانه هو الجلد لا غير والا لما سكنت المبتن ولا نفي في التغريب فتح باب الزنا
لاعدام الا ستمائة من العشرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما يتخذ زناها ملكية
وهو من اقبح وجوه الزنا وما رواه منسوخ كسطرح وهو قوله عليه السلام
التيث بالتيث جلد مائة ورجم بالمجاعة او محمول على السياسة كما حمل عليها
ما روى عن ابي بكر انه طرد بكرب ونفاها والمرضى يرمم لان الاتلاف مستحق
فلا يمنع بسبب المرض ولا يجلد مالم يبرأ كيلا يفضى الى الهلاك وهو مستحق

ولهذا لا يقيم القطع عند شق البرد والمخ والحامل ان ثبت ذناها باليقينة تحبس في الجلد
كيلا تهرب بخلافه ما اذا ثبت بالافراد لانه الرجوع عنه عامل فلا يفيد للجس ورجم
ان وضعت الحمل لا قبله كيلا يؤدي الى هلاك الولد ولا يجلد مالم يخرج من نفاسها
بعد الوضع لان النفاس يقع من غير خروج الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد
وقد انفصل وان لم يكن الولد من بنيه لا يرمم حتى يستغنى عنها وهو رواية عن ابي حنيفة
في التاخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال الغامضة بعد ما
وضعت ارجع حتى يستغنى ولدك **باب الوطئ الذي يوجب الحدة**
والذي لا يوجب قد تقدم معنى الزنا لغة وشرعا وهو الذي يوجب الحدة وهذا الباب في بيان
ثم بدأ بيان الشبهة فقال الشبهة داروة الحدة لان الحدة عقوبة كاملة فلا بد ان يكون
ما يوجبها كاملا ايضا والشبهة تمنع كمال الموجب وهو الزنا ولقوله عليه السلام
ادروا الحدة وبالشبتهات وهو في مسند ابي حنيفة عن ابن عباس عن رسول الله
عليه السلام قالوا وهذا الحديث مما تكفته الامة بالقبول ثم لا بد ان يعلم الشبهة
فقالوا الشبهة ما يشبه الثابت وليس ثابت وللفقهاء في تقسيمها وتسميتها اصطلاح
فالتأنيبية قالوا الشبهة ثلاثة اصناف في المحل والفاعل والجهة اما الشبهة في المحل
فوطئ زوجته المأثرة والصائمة والحرة وامته قبل الاستبراء وجارية ولبن ولامه
فيه ولو وطئ امته المحرمة عليه برضاع او صهرية كاخته او بنته او امته من الرضاع
وموطئة ابيه او ابنه يجب عليه الحدة على الاظهر على ما في فتح القدير واما الشبهة
في الفاعل فمثل ان يجده امرأة على فراشه فيطأها ظاناً انها امراته فلا حد واذ ادعى
انه ظن ذلك صدق بينه واما الشبهة في الجهة فقال الامام ابو حنيفة صحته
بعض العلماء واباح الوطئ بها لاحصانها وان كان الوطئ يعتقده المخير كالوطئ في النكاح
بلا ولي وبلا شهود فان المأثرة والشافعية يعتقدون حرمة الوطئ بنكاح بلا ولي
ولا حد على الوطئ عندهم لان هذا الوطئ مباح عندنا فيصير شبهة في اسقاط الحدة
والوطئ بنكاح بلا شهود حرام عندنا ولا حد على الوطئ عندنا لان ما كانا وبن ابي حنيفة
وعثمان ابني اباح هذا الوطئ فصار شبهة لنا في اسقاط الحد واصحابنا قسموا الشبهة
قسمين احدها شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اى شبهة في حق
من اشتبه عليه الحلل والحرمة دون من لم يشبهه عليه وثانيها شبهة في المحل وتسمى شبهة
حكيمة وشبهة ملك هذا على قول الامامين وعلى قول ابي حنيفة لها قسم ثالث تسمى شبهة العقد
على ما سيأتي بيانه وهي اى الشبهة على قول الامامين نوعان شبهة في الفعل اى شبهة لا يتحقق
الا في حق من اشتبه عليه وليس شبهة في حق من لم يشبهه عليه على ما اشار اليه بقوله
وهي ظن غير الدليل دليل بمعنى شبهة عليه الحلل والحرمة ولا دليل في الجمع يفيد الحلل والحرمة
غيرا لدليل دليل وسيأتي بيانه في اثناء تشابهه فلا يجد فيها اى في هذه الشبهة اعتبار
بنظرة لكن لا مطلقا بل ان ظن الحلل والاى وان لم يظن الحلل بل قال قلت انها حرام
يحد لانه لو لم يكن له ظن الحلل فلا شبهة اصلا لغرض ان لا دليل اصلا ليست الشبهة
في نفس الامر فلو لم يكن ظن الحلل ثابتا لم يكن شبهة اصلا فيجب الحدة وهذه الشبهة في موضع
ثانية كوطئ معتدته من ثروت فانه اذا قال ظننت انها تحلل لي لا يجد والله قال قلت انها

حرام على تيج لان بقاء بعض الاحكام بعد الطلقات الثلاث من لزوم النفقة والتكليف وحرمة
نكاح الاخت وثبوت النسب شبهة تورث ظن الحمل فيعتبر ظنه وهذا ليس بدليل على الحمل
بل ظن غير الدليل دليل فلا يجزئ به او وطى معتدة من طلاق على مال وكذا وطى مختلفة
في عدتها بخلاف الطلاق البائن دون الثبوت ان لم يكن على مال او على طلع فوطئها في العدة
فانه لاحد عليه وان قال قلت انها حرام على ما سياتي في شبهة الحمل او وطى ام ولد
اعتقها مولاهما وهي في العدة لان اثر الفرائض قائم فيها فكان ظنه في موضع الاشتباه
فيعتبر شبهة في سقوط الحد او اتمه اصله من ابيه او امه وان علا لان الاسات
ينتفع بمال اصله حسب انتفاعه بمال نفسه فكان هذا ظنا في موضع الاشتباه فيمنع
الحد او امة زوجته لظنه انه استخدام واستخدامها مدلوله او وطى امة ستن
لما ذكرناه من ان الانثى ينتفع بمال اصله لان السيد بمنزلة رب العبد ووطى
المرتهن الامة المرهونة في الاصح وهو رواية كتاب الحدود لان عقد الرهن عقد
لا يفيد ملك المتعة بحال فقيامه لا يورث شبهة حكمية فيكون شبهة في الفعل كما في الابدية
فانها لا تفيد ملك المتعة بحال فلا يورث قيامها في الحمل شبهة حكمية وقيل وهو
رواية كتاب الرهن انه لا يجب الحد في وطى الجارية المرهونة سواء ادعى الظن او المبيع
كما في الجارية المشتركة لانه وطى جارية انفق له فيها سبب الملك فلا يجب عليه الحد
اصل فيكون من النوع الثاني وفي فتح القدير والمستعبر للرهن في هذا الحكم بمنزلة المرتهن
وفي الايضاح في المرهونة اذا قال ظننت انها تحل في ذكر في كتاب الرهن ان لا يجزئ
وفي كتاب الحدود ويجزئ ولا يعتبر ظنه لانه لا استيفاء من عينها بل من معناها فلم
يكن الوطى حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالغير اذا وطى جارية
الميت ووجه عامة الروايات انه انفق فيها سبب الملك في الحال ويصير مستوفيا وما كان
بالهلاك من وقت الرهن فصار تجارية اشتراها والخيار للبايع ووجه رواية كتاب الحدود
ان عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال كالمستاجر للخدمة ومقتضاه ان يجب الحد
وان اشبهه الا ان ملك العين في الجلة سبب الملك المتعة وان لم يكن في الرهن سببا
بخلاف الجارة فان الثابت بها ملك المتعة ولا يمكن كونه سببا للملك المتعة وفقد
البيع بالخيار فانه يفيد الملك حال قيام الجارية بخلاف الجارية المرهونة لا يفيد الملك
مع هلاكها فلا يتصور كون ملكها سببا الاستمتاع بها فكان ملك المتعة وشبهة
في الحمل وتسمى شبهة حكمية وشبهة ملك ايضا وهي قيام دليل نافي للحرمة وذاته
لكن لا يكون عاملا في الحل لما نفع اصل بها وهذه الشبهة لا يتوقف على ظن الباني واعتقاده
فلا يجزئ الحائز فيها الما في هذه المشبهة وان علم بالحرمة حتى قال قلت انها على حرام
كوطى امة ولد فلا يجزئ له شبهة قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيك والماد
بالامة ههنا غير موطئة الولد لانه لو وطى موطئة ولد يجب عليه الحد على الاظهر
علما في فتح القدير وقد ذكرناه في اول الباب وان سقط العمد ما رويناه او مشتركة
لقيام الملك في النصف او معتدة بالكتابات دون الثلاث لا خلافا للصحة في كونها
رجعية او بائية قيد المعتن بالكتابة وما دون الثلاث احتراز عن شبهة المعتدة
عن طلاق على مال وعن معتدة المختلعة وعن معتدة الثلاث لانها من النوع الاول

على ما بين

علم اسبق ذكرها او وطى البايع الامة المبيعة قبل التسليم الى المشتري لان اليد
كانا بايع بها تسلفا عليها بالوطى باقية بعد فصارت شبهة في الحمل او وطى
الزوج الجارية الموهوبة اي التي اعطاها الزوج زوجته لهما قبل تسليمها اي تسليم
البايع والزوج لما ذكرناه في المبيعة وقد مر ان وطى المرتبة الموهوبة من هذا النوع
على رواية كتاب الرهن فبلغ مواضع شبهة الحمل ستة وينبغي ان يزداد عليها بصور
ذكرها في فتح القدير مثل وطى جارية عبس الماذون المديون ومكاتبه ووطى
البايع الجارية المبيعة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيال والمشتهر ووطى
جاريته التي هي اخته من الرضاع ووطى جاريته قبل الاستبراء ووطى زوجته التي
حرمت عليه برزتها او مطاوعتها لانه او جماعه امة ثم جامعها وهو يعلم انها
عليه حرام فلا حد عليه والنسب يثبت في هذه الشبهة عند الدعوة لا في الاولى لان
ادعائها لان الفعل تخضع زنا في الاولى وان سقط الحد لامر راجع الى الوطى وهو
اشتباه الامر عليه لا الى الحمل وكان الحمل ليس فيه شبهة حل ولهذا لا ثبت به عرق
لانه لا عرق من الزنا وههنا بحث ولنا فيه جواب ذكرناه في اول باب العدة فارجع اليه
بغلاف الشبهة الثانية فان الفعل لم يتحقق فيها زنا فثبت فيها النسب والعدة
ويجوز بوطى امة اخيه او عمة وان ظن طلقا فلا يعتبر قوله ظننت انها تحل لانه لا
انسياط في المال فيما بينهما وكذا ما اثر المحارم لعدم الانسياط بينهما ايضا فوطى
الحمل غير معتبر فان قيل انه ذكر في المحيط ان من شرط الحد العلم بالحرمة حتى لو لم يعلم
بالحرمة لم يجب الحد للشبهة الا ترى الى ما روى عبد بن مسعود ان رجلا زنى باليمن
فكتب في ذلك عمر رضي الله عنه ان كان يعلم ان الله قد حرّم الزنا فاجلدوه وان كان لا يعلم
فجلده فان عاد فاجلدوه ولان الحكم في الشرعيات لا يثبت الا بعد العلم فان كان الشك
والاستفهام في دار السلام اقيم مقام العلم ولكن لا اقل من ابراهيم شبهة لعدم التبليغ
فكيف يصح قولهم لا يعتبر قوله ظننت انها اوجب عنه بانه ليس بمعناه ظننت ان الزنا
حلال لمعناه انه علم ان الزنا حرام لكنه ظن ان وطى هذه ليس زنا معها فلا يفيها
ذكر في المحيط من اشراط العلم بالحرمة في وجوب الحد وانما ينافيه على هذا التوجيه ما ذكره
في مسألة الرية انه اذا دخل دار الاسلام فسلم زنى وقال ظننت انه طرد لا يثبت اليه
ويجوز ان كان زناه اول يوم دخل دار الاسلام لان الزنا حرام في جميع الاديان
والحال لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصله انه لا يعلم حمة الزنا
لا يجد لا شفاء شرط الحد فان قيل يجوز ان يكون مرادهم ان شرط الحد في نفس الامر علم
بالحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما لاحد عليه اوجب عنه بانه قليل الحد وغير صحيح
لان الشرع لما اوجب على الامام ان يجد هذا الرجل الذي ثبت زناه عند عوف بن
الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر او جوبه على الامام لانه لا يجب
على الزاني ان يجد نفسه ولان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر بينه وبين الله
نقض التوبة والاناة ثم اذا اقبل بالامام بثبوت وجب عليه اقامة الحد كما في فتح القدير
ثم اورد بانه لو مرق من بيت اخيه وعنه وعزمه لا يقطع فظهر ان بينهما انسياطا
ككيف يصح ما ذكر من قولهم انه لا انسياط بينهما اوجب بان القطع منوط بالاخذ من الحرم

ودخوله في بيت هؤلاء بلا حشمة واستئذان عادة ينبغي معنى الحزف فأنقى القطع أمرا
الحذف فمقط بعدم الحل وشبهته وهو ثابت هنا وكذا أي يجد بوطي امرأة وجدها
على فراشه وان ظن طمها قال مالك والشافعي واحداً منه في قياسه على المرفوعة
يجمع ظن الحل ان سقط المد شبهة الحل ولا شبهة هنا أصلاً سوى زوجها
على فراشه ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل للحل ليستند الظن إلى ما
يصلح دليل للحل وهذا لأنه قد تنام على فراشه غير زوجته من المحارم التي فبها
فكيف يكون دليل حل فكان كما لو ظن المستاجر للخدمة والمودعة طلاقاً فوطئها
فأنه يجد وأن وصليته كان أي الزوج أعني لان الوجود على الفراش كما ذكرناه ليس صالحاً
لاستناد الظن إليه وتمييزه يحصل بطول الصبغة والمركبات المألوفة فيكون
مقتضياً فيجوز إلا ان ادعاه ففعلت أي في جوابه انما زوجتك في لا يجد بوطئها
لان اخبرها دليل وأشار بقوله فقالت إلى انها لو اجابت بالفعل ولم يقل ذلك
فوطئها يوجب عليه المد لعدم الدليل على ما في العناية لا بوطئ اجنبة زفت إليه
أي بعثت إليه وقلن أي النساء هي زوجتك فوطئها لا مد عليه بل وعليه المهر
وعليه العرة لان علياً رضي الله عنه قضى بذلك ولأنه اعتمد في وطئه دليله
ظاهر وهو اخبار النساء اعتبره الشرع دليلاً في موضع الاشتباه اذا انشأت
لا يميز بين امراته وبين غيرها في قول الوهلة فصار كالغزو فأن من اشترى جارية
فوطئها ثم استحقته اعتبر الملك كالناتج لدفع ضرر الغزو فكذلك ههنا يجعل
الملك كالناتج لدفع ضرر الغزو ثم هذه شبهة من أي التوهمين المذكورين ففي
العناية انها من قبيل الشبهة في الحل مستدلة بان الفعل صدر منه بناء على دليل
اطلق الشرع له العمل به وهو اخبار النساء بانها امراته وبانها اذا اجابت بولد
ثبت النسب ولو كانت الشبهة في الفعل لما ثبت وفي فتح القدير انها من قبيل الشبهة
في الفعل عند ما قلنا من المشايخ ثم قال وهو الحق لا فهدام الملك من كل وجه وكون
اخبار النساء يطلق الوطئ شرعاً ليس هو الدليل المعتبر في شبهة الحل لان الدليل
المعتبر في شبهة الحل هو ما يقتضي ثبوت الملك محضاً وما لك لا يملك والملك
القائم للشريك لا ما يطلق شرعاً مجرد الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه أعني
عدم ثبوت النسب للزوج في الشبهة انتهى وأقول ان دليل شبهة الحل لا يثبت ان يكون
غير كامل في الحل وهذا الدليل عام في الحل حتى لا يثبت به وان لا يجد في هذا القسم من
الشبهة وان قال علمت انها حرام على وهما ليس كذلك فانه لو قال علمت انها حرام على
يحد وأما قوله ولو كانت الشبهة في الفعل لما ثبت النسب قلنا انه منقوض بالطلاق
المتعدد وبالمطلقة بال والمختلفة فان الشبهة فيها من قبيل الشبهة في الفعل على
مع ان النسب ثبت فيها على ما صرح به في فتح القدير وغيره وقد ذكرنا ما يتعلق به في أول
باب العرق وما يؤيد كون الشبهة في الفعل ما ذكره ان قاذفه لا يجد في الظاهر
من الرواية الا في رواية عن أبي يوسف فان الحصانة لا يسقط عنه بهذا الوطئ لأنه
وطئها على انه تكاح صحيح مستند على دليل فيكون وطئها صلاً لا ظاهراً واجابوا عنه بأنه
لما تبين ظاهراً في الظاهر بقي الظاهر معتبراً في ايراث الشبهة وبالشبهة سقط الحد

سقط احصائه لو وقع الفعل زنا انتهى فان جوابهم هذا يخالف مقتضى كونها شبهة
في الحل لان في شبهة الحل لا يكون الفعل زناً ولا بوطئاً بهيمة لانه ليس في معنى الزنا
فيكون جنابة اذ ليس فيه تضييع الولد ولا افساد الفراش ولا في وجود الراعي ايضاً
اذ الطبع السليم ينقر عنه وانما يجعل على ذلك نهاية الشبهة او فطر الشبق ولهذا
لا يجب ستر وجهها الا انه يعز لانه انكبت جريمة وما روى ان النبي عليه السلام قال
من اتى بهيمة فاقتلوه سداً ولو صحت فتاويله أنه في حق مستحل ذلك الفعل وما روى
عن علي أنه يزوج البهيمة وتحرق لقطع التحدث به كيداً يعير بها الرجل اذا كانت البهيمة
باقية لانه واجب كذا قالوا ثم بعد ذلك قالوا ان كانت الدابة مما لا يؤكل لحمها أتزوج
وتحرق لما ذكرناه وان كانت مما تؤكل لحمها لا تزوج وتؤكل عند أبي ج وقلنا تحرق هذه ايضاً
ثم هذا اذا كانت البهيمة للفاعل وان كانت لغيره ففي الثانية كان لصاحبها ان
يدفعها إليه بالقيمة وفي الأولى وان كانت البهيمة لغير الفاعل على صاحبها ان
ان يدفعها إليه بقيمتها ثم تدعى هكذا ذكرنا ولا يعرف ذلك الا سماعاً فيحل عليه
انتهى وفي البحر الظاهر انه لا يجبر على دفعها إليه او زنى في دار حرب او بغير علم يخرج إليها
واقترعنا الامام بالزنا لا يحد وقال مالك والشافعي يحد لانه التزم باسلامه احكامه
ايما كان مقامه قلنا سلمنا انه ملتزم الاحكام لكن للحد ليس يجب عليه حتى يكون ملتزماً
بالتزامه احكام الاسلام بل انما يتضمن التزامه تسليم نفسه اذا وجب عليه الحد عند
اوعند القاضي ففعل في اقامته عليه وليس الحكم في هذا بل في نفس وجوب الحد وانما
يجب على الامام عند ثبوته بمن قد يلهم هذا ليس في محل النزاع ولنا قوله عليه السلام
لا تقام الحدود في دار الحرب ولأن الحق هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيها
فيعرف الوجوب عن العامة فلا وجوب وكذا بعد ما خرج اليها لانه لم ينقد فعله
موجبة للحد ابتداء ولا ينقلب موجبة بقاء قبل ان يروى من قوله عليه السلام
معا رضى باطلاق قوله ثم فاطموا واحبب بان مواضع الشبهة قد خصت من الموطأ
فيكون تخصيصه بعد ذلك بخير الواحد والقياس وفيه بحث لان الزنا نفسه ما يحد
فيه عدم الشبهة فانه عبارة عن الوطئ في غير ملك وشبهته مرتبة سبحانه وقت
ايجاب الحد بقوله فاطموا وعلى الرتبة ترتيب وايجاب ابتداء على ما لا شبهة فيه لم يكن
ما روى من قوله عليه السلام مختصاً ابتداء لا مختصاً تأنيلاً فلا يجوز قاذفه
الاستدلال بالعقل المذكور فان قيل لا سلم عليه ان عجز الامام عفا لا قامة طالع
الزنا في الوجوب يوجب ان لا قامة في الايجاب لئلا ذلك لو عجز مطلقاً فما زان يثبت
الوجوب في الحال مطلقاً بالقدرة وذلك بان يعلق الايجاب بالقدرة أي اذا قدرت فاقم
عليه فالوجوب معدوم في الحال وموجود عند تحقق القدرة في المال لان المطلق لا يشرط
كذلك اوجب عنه بان هذا معنى معقول لكنه لا دليل عليه فان الايات انما تقتضي
تجيز الوجوب لا تعليقه وانما يقتضي دار الحرب والبغى لان من زنى في محل نزول
العسكر يقيم الحد من له ولاية الاقامة بنفسه كالكثيفة وامير مصر لانه تحت يده
فالقدرة ثابتة عليه بخلاف ما لو خرج من العسكر فدخل دار الحرب وزنى ثم عاد
الى العسكر لا يقيم ولو زنى في العسكر والعسكر في دار الحرب في ايام الحامية قبل الفتح

ان يقيم للولاية اتمام العسكر والسرية فلا يقيم لانه لم يفتقر اليها اقامة الحدود
 كذا في فتح القدير ولا يوطئ محرمة تزوجها او استاجرها اى امرأة كانت محرما ولا
 لين في بها خلافا لها واعلم ان من تزوج امرأة لا يهل له نكاحها ابدا ينسب كانه
 ابنته واخته وعمرها من محارمه النسبية او رضاع او صهرية فوطئها المحرم عليه
 الحد عند ابي حنيفة وسفيان الثوري وزفر بن الحارث عمتها حرام على من يجب
 عليه المهر ويعاقب عقوبة هي استد ما يكون من التعزير سياسة وقال ابو يوسف
 ومحمد ومالك والشافعي واحمد يجب صر اذا كان عالما بالحرمه واتخاذ ذلك
 من المرأة التي يحرم عليه نكاحها حتى الكافي في الحفاظ الذين ان منكوسة الغير ومعتدة
 ومطلقة الثلاث قبل التزوج باخر المحرم وقال فيه ايضا وان كان النكاح
 فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلا حد عليه بالوطئ اتفاقا لم تكن الشبهة عند
 الكل وكذا اذا تزوج امرأة على حرة او تزوج محوسية او امة بلا اذن سيدها او
 تزوج العبد بلا اذن سيده فلا حد عليه بالوطئ اتفاقا اتمامه فظاهر وكذا عند
 لان الشبهة اتمام تنقضي عندها اذا كان محرم على تحرمة وهي حرام على التابيد ^{هؤلاء}
 ليس كذلك هذا ما في الكافي وذكر في فتح القدير نقلا عن بعض الشرح ان مرادهم
 بنكاح من لا يهل له ههنا نكاح المحارم والمطلقة الثلاث ومنكوسة الغير ومعتدة
 الغير ونكاح الخامسة واخت المرأة في عمتها والمجوسية والامة على المرأة ونكاح
 العبد والامة بلا اذن المولى والنكاح بغير شهود ففي كل هذه لا يجب الحد عند
 ابي حنيفة وان قال عمتها على حرام وعندها يجب الحد اذا علم بالتحريم والا فلا انتهى
 ولا يخفى عليك انه معارض لما قرئ في الكافي فانه جعل في الكافي النكاح بلا ولي وبلا شهود
 والامة على الحرة والمجوسية ونكاح العبد والامة بلا اذن المولى محل الاتفاق على عدم
 الحد وجعل هذا البعض لامة وما بعدها من محل الخلاف والذي ظهر من التليغ هو ان
 ذكره ذلك البعض حيث قال ومن الشبهة في العقد وطئ المتزوجة بغير شهود او بغير
 اذن المولى ووطئ امة تزوجها على حرة او تزوج حرة في عقد فوطئ او وطئ
 مجوسية او مشركة تزوجها او هم بين اخنتين في عقد فوطئها او الاخوة لو كانا
 متعاقبا في جميع ذلك لا يجب الحد عند ابي حنيفة كيف ما كان انتهى جعل النكاح بلا شهود
 من محل الخلاف على خلاف ما في الكافي ثم اقول ان في كلام الكافي وجه فان قوله
 ان منكوسة الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث كالمحرمة يقتضي وجوب الحد على من
 تزوج منكوسة الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث ووطئها عند ابي يوسف ومحمد
 كما في المحرم عندها وقوله لان الشبهة اتمام تنقضي عندها اذا كان محرم على تحرمة
 وهي حرام على التابيد يقتضي ان لا يجب الحد عند ابي حنيفة في وطئ منكوسة الغير ومعتدة
 ومطلقة الثلاث لانها ليست محرمة على التابيد فان حرمتها مقتضية بقاء نكاحها
 وعندها كما ان حرمة المجوسية مبنية على نجسها حتى لو اسلمت طلت كما ان تلك
 المرأة لو طلقت وانقضت عتبتها طلت له وانه لا يجب عندها الا في المحارم فبين
 كلاميه تعارض والذي يغلب على الظن هو الذي يقتضيه اخر كلامه انه لا حد عندها
 الا في المحارم على التابيد وقد حكى ابن المنذر عنهما انه يجد في ذات المحرم ولا يجد في غير

ويؤثر لفظ الكافي في المحاكم الشهيد حيث قال رجل تزوج امرأة من لا يهل له نكاحها
 فدخل بها لاحد عليه وان فصله عن علم ويوجب عقوبة في قول ابي حنيفة وقال لان علم بذلك
 فعليه الحد في ذوات المحارم انتهى فانه خص محارمها بن ذوات المحارم بغير علم المرأة
 التي لا تحمل له في سقوط الحد عند ابي حنيفة ثم مر هذا الاختلاف ان هذا العقد يوجب
 الشبهة او لا يوجبها فعند ابي حنيفة ومن تبعه يوجبها فتكون الشبهة عنده ثلاثه
 اقسام شبهة فعل وشبهة محل على ما مر بها منها وشبهة عقد وعندها وعند مالك
 والشافعي ومالك لا يوجبها ومرداكونه يوجبها ان هذا العقد ورد على من
 عمله او لا ورد فعند ابي حنيفة ومن تبعه انه ورد على محله وعندها وعند مالك و
 الشافعي واحمد لم يرد على محله واستدلوا عليه بان محل العقد ما يقبل حكمه
 وحكم المحل وهن النساء من المحرمات ابدا ليل قطعي فاضافة العقد اليهن
 كاضافته الى الذكود لكونه صادف غير محله فيلغو فيكون فعله زنا خلوة عن
 المالك وشبهته فيحد واستدل ابي حنيفة بان المحلية ليست بقبول المحل بل بقبول
 المقاصد من العقد وهو ثابت ههنا لان الانثى من اولاد بني آدم كلها قابلة
 لمقصود النكاح وهو التوالد والتناسل وقضاء الحاجة واذا كانت قابلة
 لمقصوده كانت قابلة لحكمه ايضا اذ الحكم يثبت زريعة الى المقصود فكان ينبغي
 ان يقع في جميع الاحكام الا انه تفادى عن افادة المحل حقيقة لمكان الحرمة
 الثابتة فيهن بالنقض فتورث شبهة المحل اذا الشبهة ما تشبه الحقيقة لانفس
 الحقيقة الاتيمان المحل ليس بمال ولا محل للعقد عندنا ومع هذا لو اشترى
 بها شيئا اعتبر ما لا في حق انعقاد العقد عندنا حتى يملك ما يقابلها من
 المبيع كونها ما لا عند اهل الذمة فيصلح ثمنها والانثى من اولاد بني آدم محل
 للعقد عند الكل في حق غير هذا العاقد من المسلمين فكانت اولى بايراث الشبهة
 وكونها محرمة على التابيد لانها في الشبهة الا ترى انه لو وطئ امته وهي اخته
 من الرضاع عالما بالحرمه لا يجب عليه الحد مع انها حرام عليه على التابيد والنكاح
 في افادة ملك المتعة اقول من ملك اليمين لانه شرع له بها زفاف ملك اليمين فكان
 اولى في افادة الشبهة لان الشبهة تشبه الحقيقة فاما ان اقول في اثبات الحقيقة
 كان اولى في اثبات الشبهة فظهر من هنا ان ابا حنيفة اثبت محليتها للنكاح
 اراد محليتها لنفس العقد لا بالنظر الى خصوص عاقد ولهذا اعلل بقبولها مقاصد
 العقد وهم حيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى خصوص هذا العاقد اى ليست
 محلا لعقد هذا العاقد ولهذا اعللوه بعدم طهرها فان قيل ان الاعتمادين اولى
 كونه قابلا للمقاصد او كونه صولا في ثبوت المحلية وعدم ثبوتها اجيب بانه ان
 نظر الى كفاي وهو ان الاصل ان يقع المحل قيام الحاجة لتدفع به وهو المقصود
 ثم قول ابي حنيفة وان نظر الى الشبهة اعني ان الحية ليست محلا للبيع بالاجماع لعدم
 المحل فيها لا لامر اخر ترجح قولهم ولكنه قال في الخلاصة والفتوى على قول الامامين
 وفي الواقعات ونحن نأخذ بقولها ولعل وجهه على ما في فتح القدير ان تحقق
 الشبهة يقتضي تحقق المحل من وجه لان الشبهة لا محالة شبهة المحل لكن طهرها

ليس ثابتاً من جهة والا وجبت العدة وثبت النسب واجيب عن طرفي ابيح بان
 من المشايخ من التزم لزوم العدة وثبت النسب وعلى تقدير تسليم عدمهما
 لا يلزم من انتفاء الشبهة لان اقل ما يثبت على ثبوت النسب ولزوم العدة
 هو ثبوت الحمل من وجه وهو منتف في المحارم وشبهة الحمل ليس بثبوت الحمل من وجه
 ولا لازمه حتى يلزم من انتفاء انتفاءه فان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت
 وانما اذا استأجرها ليزني بها ففعل فلا حد عليه ويعزر عند ابي حنيفة ولا يحد
 لان عقد الابارة لا يستباح به البضع فصار كما لو استأجرها للطبخ ونحوه ثم زنا بها
 فانه يحد بالتفريق ولا يحد بان المستوفى بالزنا هي المنفعة وهي المعقود عليها ف
 الابارة كمنه في حكم العين فما نظرنا الى الحقيقة يكون محالاً لعقد الابارة فاورث
 شبهة بخلاف الاستيجار للطبخ ونحوه لان العقد لم يصف الى المستوفى بالطبخ
 والعقد المضاف الى محل يورث شبهة فيه لا في محل آخر وفي التاثيرا فيه
 وان استأجر امرأة ليزني بها لم يحد عند ابي حنيفة يدرى الحد عند غيره وبوجبات
 عقوبة ويستودعان السجن حتى يجد ثبوت انتفى ومن وطئ اجنبية فيما دون
 الفرج اي غير السبلين كالنخيد والتبطين يعزر لانه منكر ليس فيه بشيء مقدر
 شرعاً وفي فتح القدر ومثله ما اذا زنت امرأة اخرى فاستأجرها فاستأجرها
 لا تركها بهما منكر او كذا لو وطئها اي لو وطئ المرأة الاجنبية في الدبر يعزر
 لما ذكره وانما اذا زنت امرأة او مملوكته في الدبر لا يحد حد الزنا عندها ايضا
 وان كان محمداً عليه ولهذا قيدناها بالاجنبية او عمل عمل قوم لوط وهو الاثيان
 في ذر الذكور وعند هاجد حد الزنا اي في المستلطين لها ان كلا من الاثيان في
 دبر الاجنبية والعمل عمل قوم لوط في معنى الزنا لانه قضاء شهوة في محل مشتهى على
 الحال على وجه تحضير ما لقصد سفح الماء وهو مناط الحد في الزنا فيخلق به
 اللواط دلاله ولا يحد انه ليس بزنا لاختلاف الصلابة في وجبه من الاحراف
 بالنار وهدم الحد ارضيه والتكيس من مكان مرتفع باتباع الهجار والجس في اخص
 المواضع حتى يموتا ولم يختلفوا في وجوب الزنا فدل انه ليس بزنا ولا في معناه ايضا
 لانه ليس فيه اصابة الولد واشتباه الانساب وان الشهوة فيه ليس من الجانبين
 بل هو في جانب واحد اذ لا شهوة في المفعول على ما هو الجيلة الشلية بخلاف الزنا
 فان فيه الاضافة والاشتباه والشهوة من الجانبين فلا يصح الحاقها به ومأثر
 انه عليه السلام قال فارجوا الا على ولا سفل فهو محمول على السياسة وهو جائز
 عندهنا او يحمل ذلك على المستحل وهل يلزم في قتله سياسة ان يرى الامام فيه
 مصلحة ففي الزيلعي انه يلزم حيث قال ان قتله سياسة جائز عندنا حتى لو ارى
 الامام في قتل من اعتمد اللواط مصلحة جاز له قتله وفي فتح القدر يجوز
 مطلقاً حيث قال ولو اعتمد اللواط قتله الامام محصناً كان او غير محصن
 سياسة ثم اختلفوا في موضع هذا الخلاف ففي الروضة ان الخلاف في الخلام اما
 لو وطئ امرأة اجنبية في ذرها حد بل لا خلاف وفي الكافي والاصح ان الكل على الخلاف
 نص عليه في الزيارات ولو فعل هذا جسد او امته او زوجته بنكاح صحيح او فاسد

لا يحد اجماعاً كما في فتح القدر ثم قال نعم فيه ما ذكر من التعزير والقتل لما عتاده ان لا يحد
 ذلك لكن المشايخ في عموم وامته ومنكوصه قولان في قول يحد وفي قول لا يحد ولا يحد
 قولان في غيرهم وامته ومنكوصه في قول انه يحد حد الزنا كما قال ابو يوسف ومحمد فيجب
 ان كانا محصنين ولا يحدان وفي قول يقتلان فقط سواء كانا محصنين ولا وهل يقتل الشاة
 سياسة قال في الدرر نقلاً عن المنية للامام ان يقتل السارق سياسة ليعيه فيكون
 بالفساد انتهى وقال في البحر واعلم انهم ذكروا في حكم السياسة ان الامام يفعلها ولم يقولوا
 ان القاصي يفعلها ايضاً فظاهر ان القاصي ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل بها انتهى
 اقول الله اعلم ينبغي ان يفصل هذا بان يقال ان الامام لا يحد الا ما لا يحد عنه عن القضا
 بالقتل سياسة وعن فعلها او ياذن بذلك صراحة او يسكت عنه فان منعه صراحة
 فلا شك في عدم جواز ذلك له وان اذنه صراحة فلا شك ايضاً في جواز ذلك له
 لانه صادر كما فعله بنفسه وان سكت عنه فالقالب على الظن والذي يقتضيه النظر جواز
 ذلك له لانه الظاهر منه الاذن في كل ما كان فعله مقوضاً اليه من قبل الشرع لانه انما
 مقامه وسيأتي بعض ما يتعلق به في آخر طبع الطريق واللواط احكام اخر اعني انه
 لا يجب بها المهر ولا العدة في النكاح الفاسد ولا في الماتى بها الشبهة ولا يحمل بها
 الزوج الا في النكاح الصحيح ولا تثبت بها الرجعة والاحرة المصاهرة عند الاكثر
 ولا الكفارة في رمضان في رواية ولو قذف بها لا يحد عندها خلافاً وكذا الوقوف
 بها امرته لم يحد عندها خلافاً وعن الصادق ان مستحلباً يكفر عند الجمهور وان ينفذ
 ذمى مجرية في ذر انا حد الزنا فقط عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابو يوسف يحدان وفي غيره
 اي في الحرب ذمى في ذر انا حدت الزنية عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابو يوسف يحدان وعنده
 محمد لا يحدان وهو قول ابو يوسف ولا لا يحدان المستامن التزم احكاماً مائة
 مقامه في ذر انا في المعاملات كما ان الذمى التزمها مرة عمر ولهذا يحد حد القذف
 ويقتل قصاصاً بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها بمعنى ان يكون ذلك ديناً له
 وطها انه ما دخل القرار بل حاجته كالنجاسة ونحوها فلم يصير من اهل دارنا ولهذا يمكن من الجمع
 الى ان الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمى به وانما يلزم من الاحكام ما يرجع الى التحصيل مقصود
 وهو حقوق العباد لانه لما طبع في الانصاف يلزم الانصاف لان المهرم بالغنم والقصا
 وحد القذف من حقوق العباد فيكون داخل في الانصاف وانما حد الزنا فخص حتى لا يقع
 فلا يكون داخل فيه ثم وجه محمد في الفرق ان الاصل في باب الزنا فصل الرجل والمرأة تابعة
 له فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التابع ايضاً اما الاستناع في حق التابع
 فلا يوجب الامتناع في حق الاصل هذا من القلب ووجه ابي حنيفة ان فعل المستامن زنا لانه
 مخاطب بالحرمات على الصحيح وان لم يكن مخاطباً بالشرع على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا
 موجب للحد عليه والحاصل انه اذا زنى للحرب المستامن بالمسلة او الذمى فعليهما
 دون الحرب في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ولا لاحد على واحد من الزاني والمزني بها
 ثم رجع وقال عليهما المديحيا وقال محمد بقوله الاول الاول غصا في المسألة ثم رجع
 اقول ولو زنى الحرب المستامن مجرية مستامنة لا يحد واحد منهما عند ابي حنيفة ومحمد
 وقول ابو يوسف يحدان جميعاً والاصل عند ابي حنيفة ومحمد لا يجب على الحرب ضرب من

مطلب مهم

سوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب وعند أبي يوسف يجب لكل
الأحد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لأنه يعتقد حله وحد القذف يجب اتفاقا
لأن فيه حق العبد واختلفوا في حد الزنا والسرقة عند أبي يوسف يجب وعندهما لا
وان ذنبي مكلف بجفونة او صغيرة يجامع مثلها والمراد بالمكلف هو العاقل البالغ
حد أي المكلف خاصة بالجماع وهل يجب عليه بسبب إزالة بكارة تلك المجفونة او الصغيرة
مهر المثل ففي كل يلحق بالجماع لا يجب لوجوب الحد عليه وآلية اشار بعضهم على وجوب
الحد واستأرب قوله وان ذنبي مكلف الى انه لو زال بكارتها بشئ من غير الزنا لاصد عليه
بل يجب مهر المثل والى ان الزاني لو كان صبيته لاصد عليه بل يجب مهر المثل كما صرح به الامام
قاضيخان في فصل القتل الذي يوجب الدية حيث قال فيه ولو زال عن ذنبة اجنبية بغير
او مثلها كان عليه مهر مثلها ولو وقع امرأة بكر اجنبية فسقطت وزهبت عذرتها
كان عليه المهر في ماله وعليه النقر ايضا كانت المرأة صغيرة او كبيرة ولو ان صبيته
ذ في صبيته فاذهب عذرتها كان عليه المهر بازالة البكارة ولو كانت المرأة بالغة
مكرهة فذلك وان كانت طابعة لا يجب المهر لان المهر لوجوبه على الصبي كان لوق
الصبي ان يصح بذلك عليها فلا يفيد تضييع الصغير انتهى وفي عكسه اي ذنبي الصبي
او المجنون بامرأة طابعة لا حد عليها اي على المرأة ولا على الصبي والمجنون ايضا
الاخرى وايتمن أبي يوسف في عكسه حيث قال بحد المرأة وهو قول مالك والشافعي
واحد وزفر أن العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبها كما في الصورة الأولى
الجمع عليها فحد العذر من جانبها لا يوجب سقوطه من جانبها يجامع ان كلا منهما
مؤاخذ بفعله وقد ضللت ما هي به تصير زانية لان حقيقة ذناها اقضاء شهورها
بالتة وقد وجد ذلك لا ترى انه تقع ستمها زانية وهو ليس كذلك ولنا ان
فعل الزنا انما يتحقق منه لان اهل الفقه عرفوه بوطي الرجل فكانت ضلها خارجا
عن تعريفه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى الرجل واطشا وزانيا والمرأة موطئة
ومنزلة الا انها سميت زانية مما زاد اسمية للفعل باسم الفاعل كهيئة راضية
اي مرضية كغيرها مسببة لزنا الزاني بالتكليف فتعلق الحد في حقها بالتكليف من فعل
هو ذنا والزنا فعل من هو منقضى عنه آثم والصبي والمجنون ليس كذلك فلا يناف
به الحد اذ لم يوجد تكليفها من فعل هو ذنا وهل يجب على الصبي والمجنون عقر تلك المرأة
اي مهر مثلها كما لو ذنبي الصبي بجميئة او مكرهة يجب عليه المهر قالوا لا يجب لانه
لا فائدة في الايجاب عليه ههنا لاننا لو اوجبا عليه لرجع الى الصبي على المرأة لانها
لما طابعتها صادرت آثر له بالزنا معها وقد لحق الصبي عزمه بذلك الامر وصرح الامر
منها لولايتها على نفسها فلا يفيد الايجاب بخلاف ما لو كانت المنزلة مكرهة او
صبيته فانه لا يرجع الى الصبي على المرأة لعدم صحة امرها بسبب الكره والضعف فكان
الايجاب مفيدا ولا يجد بزنا المكره وقال زفر في جحد وهو قول ابي حنيفة اول لان الزنا من
الرجل لا يتصور الا بعد انتشار آلته وهذا اية الطوعية ووجه الظاهر ان سبب
الأكراه قائم طاهرا وهو قيام الشيف ونحو مما يكون ملجئا على الزنا والانتشار ليس
بدليل قطعي لانه قد يكون من غير قصد كما في التام ولانه مقتضى جملة الفعل فلا يزيل اليقين

بالمحمل

بالمحمل وهذا اتفاق بينهم وان كانا مكره سلطانا وان كان غير حد عند ابي حنيفة
لما بناء على ان الاكره لا يتحقق من غير السلطان ايضا عندهما لا يمتنع ولا يجد ايضا
ان اقراى اربع مرات على ما هو المعبر في اقراى الزنا احدى من الواطي والموطئة
بالزني وادعى الاخر النكاح وذلك بان يقر الرجل في اربع مجالس انه زنا بقلة حتى كان
اقراره موجبا للحد وكالت المرأة لا بل هو تزويج او اقراى هو كذلك بالزنا مع فلاون
وقال فلاون لا بل تزويجها لم يجد واحد منهما في صورتين بالاتفاق لان دعوى النكاح
يحمل الصدق ويتقدير صدق مدعى النكاح منها يكون النكاح ثابتا فلا يجد وتبقي
كذبه لا نكاح فيجب فلا يجد الاحتمال وعليه المهر في صورة دعواه النكاح وفي صورة
دعواه الزنا وان كانت المرأة في صورة دعواه النكاح معترفة بان لا مهر لها لدعواها
الزنا لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باعتبار فتمت به وان اختلفا
في جهته كانت مكذبة شرعا والوطى لا يخلو عن غرامة او عقوبة فلما سقط العقوبة
ثبتت الغرامة لها عليه وان ردت وكنته انما يجب عليه اذا كانت الدعوى قبل ان
يجد المقر فان حد ثم ادعى الاخر النكاح لا مهر لها لان الحد لا ينقض بعد الاقامة
كذا في فتح القدير انما قيد بالنكاح لانه لو اقر في اربع مجالس انه زني بغير حد وقال
فلاون ما ذنبي به ولا عرقه او اقرب هي بالزنا في اربع مجالس مع فلاون وقال فلاون
ما ذنبت بها ولا عرقها لا يجد المقر بالزنا عند الجمع وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
واحد يجد المقر لان الاقرار حجة وفي حق المقر وعدم ثبوت الزنا في حق غير المقر
لا يورث شبهة العدم وفي حق المقر لو كانت غائبة وسمها او قال ذنبت بها
او شهد عليه الشهادة فانه يجد لا المرأة ولا يبح ان الحد انتفى في حق المنكر بدليل
موجب للنفي عنه فاورث شبهة الانتفاء في حق المقر لان الزنا فعل واحد يتم
بهما فاذا تمكنت فيه شبهة تعينت الى طرفيه وهذا لانه ما اقرب بالزنا مطاها بل انما
اقرب بالزنا بفلاون وقد رآه الشرع عن فلاون وهي غير ما اقرب فيندر عنه ايضا
صريح بخلاف ما لا يخلو فقال ذنبت فانه وان احتمل كذبه كمن لا يوجب شرا
يدفعه ويخوف ما لو كانت غائبة لان المرفى بها لم يثبت الزنا في حقها
بدليل يوجب استنى وهو لا نكاح حتى لو حضرت واقراى في اربع مجالس حتى ظهر
ان الغيبة ليست مقبلة بل الاعتقاد بالنكار وعدم معرفته فاذا انكرت يثبت
شبهة الدماء يدربها الحد عنه وان لم يعلم انكارها فلا شبهة فيجوز ان قيل
ينبغي ان لا يجب على الرجل في هذه المسئلة عندها ايضا كما في المسئلة الاولى بالنكار
وصف الفعل وهو الزنا بدعوى النكاح فانكار اصل الفعل كما في هذه المسئلة اولي
بالاستقاط اوجب بان الاماين خصا هذه المسئلة بوجوب الحد على الرجل بحد
سهلين سعد فانه روينا رجل اقر بالزنا بامرأة فانكرت في حق رسول الله عليه
رواه ابو داود ومن ذنبي بامرأة قيد بالامة ليست في الخلاف الا في فانه لو زني بجمرة
فقتلها يجب الحد والدية معا بالاتفاق لان شبهة عدم وجوب الحد عند ادلائهم
انما يرد في حق الجارية لا في حق الحر لان الامة تصلح ان تكون ملكا للزاني عند ادلائهم
شبهة ان لا يجمع البه لانه في ملك شخص واحد ينفوت الحر وهل يجب الدية على الزاني

٤٩٢

او على عاقلة فيه اخلفت عبا راتم في الزيلع بجلب مع الدية بالجماع ووقع القدر
والبحر يجب عليه الدية بارجاع الضمير الى الزاني وفي العناية يجب على عاقلة الدية
قلت وهو الحكم في المسئلة لان الدية ضمان قتل الاضمان ملك فيجب على العاقلة في ثروته
سنتين ويجب به الكفارة هذا فيما اذا قتلها بالزنا وكذا في بكرة وهي كبره ولم يقتلها
بل اضاها فلا تخلو اما ان تكون مطاوعة له او مكرهه فان كانت مطاوعة من غير
دعوى شبهة فليهما الحد ولا شيء عليه ولا قضاء لرضاها به ولا مهر لها عليه لوجوب الحد
اذا الزامة والعقوبة لا يجتمعان في شخص واحد وان كان مع دعوى شبهة فلا حد ولا
شيء في الاضمان ايضا ويجب العقر وان كانت مكرهه من غير دعوى شبهة فليهما الحد
دونها ولا مهر لها ثم ينظر في الاضمان فان لم يستمسك بولها فليها دية المرأة كاملة
لان جنائته بائنة وان كان مع دعوى شبهة فلا حد عليها ثم ان كان البول يستمسك
فليها ثلث الدية ويجب المهر في ظاهر الرواية وان لم يستمسك فليها الدية كاملة
ولا يجب المهر عند حياضه فالجحد وان كانت الخرق صغيرة يجامع مثلها فهي كالكبيرة
فيما ذكرنا الا في حق سقوط الارش برضاها وان كانت صغيرة لا يجامع مثلها فان
يستمسك بولها لزمه ثلث الدية والمهر كاملا ولا حد عليه لكن القصود في معنى الزنا
وهو الا رج في قبل المشتبهات ولهذا لا يثبت به حرمة المصاهرة والوطى الحرام في
دار الاسلام يوجب المهر اذا اتفق الجحد فيجب المهر وثلث الدية كونه بائنة على امر
وان كان لا يستمسك ضمن الدية ولا يضمن المهر عند الرجوع وابي يوسف وقال محمد
يضمن المهر ايضا لما تقدم ولنا ان الدية ضمان كل العضو والمهر ضمان جز منه
وضمان الجزء يدخل في ضمان الكل اذا كانا في عضو واحد كما اذا قطع اصبع انسانا
ثم قطع كفه قبل البرم يدخل ارس في اصبع في ارس في كل ويسقط احصائه بهذا
الوطى لوجود صورة الزنا وهو الوطى الحرام فقتلها به اي بفعل الزنا الزمته بالحد
والقيمة عند ابي ج ومحمد لانه جني جنائتين فيوقر على كل واحد منهما حكم الحد بالزنا
والقيمة بالقتل كما اذا زنى بها ثم قطع رقبته فان قيل لما ماتت بفعل الزنا
صار الزنا قتلا فوجب ان لا يعتبر الا القتل وينقطع اعتبار الزنا كقطع اليد اذا
سرق ومات صار قتلا وسقطت اعتبار القتل حتى لا يجب الاضمان النفس في الدية
والقصاص اوجب عنه بان ضمان اليد بدل من اليد وضمان النفس بدل من النفس
واليد تابعة للنفس كسائر الاعضاء فان الاعضاء تهلك بهلاك النفس بغيرها ويدخل
ضمانها في ضمان النفس بخلاف الحد وضمان النفس لانها حقان مختلفان وجنا
بشئين مختلفين اصد هابا بالزنا والاخر بالامانة نفس فضا ركن شرع فخر الذي
فانه يحد ويضمن قيمة الخزل الذي وعند ابي يوسف لزمه القيمة فقط ووقع القدر
ان هذا ليس ظاهرا لمذهب عن ابي يوسف على ما يفيد به عبارة الهداية والزيلعي
حيث قالوا وعن ابي يوسف فظاهر المذهب عنه انه مع ابي ج ومحمد فيكونا الثالثة
التفاقية في ظاهر المذهب ثم وجه هذه الرواية عن ابي يوسف ان يقر وضمان
القيمة بسبب ملك كرامة فيسقط الحد لشبهة الملك فصا د كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها

او كذا

او كذا بعد ما زنى بها فانه لا حد عليه ايضا لان اعراض سبب الملك قبل اقامة
الحد يسقط الحد كما لو ملك السارق المسروق قبل القطع فانه يسقط القطع وكذلك في
امة فان ذهب عينها فانه يجب عليه القيمة لا الحد ولها ان ضمان قتل فلا يوجب الملك
لان ضمان دم والدم مما لا يملك لانه ليس بمال فاذا لم يوجب الملك لم يكن فيه شبهة
الملك حتى يسقط الحد ولو سلم انه يوجب الملك لكنه انما يوجه في العين القائمة كما
في هبة المسروق لا في منافع البضائع لانها استوفيت وتوشت فلم تكن قابلة
للك مال الضمان ولا مستند لان المستند لا يظهر في المعلوم والمنافع المستوفى
معدومة فلا يسقط الحد بخلاف ما اذا اشتراها او كذا بعد ما زنى بها فانه يجب
عليه الحد عندهما ايضا فلا يصلح مقبضا عليه بل هو من قبيل رد المثل المختلف بالمتخلف
وبخلاف السرقة فان شرط اقامة حقا سرقة المضومة وبالهبة انقطع الخصم
فيطل القياس وبخلاف اذ هاب عينها بالزنا لان ثمة ثبت الملك بالضمان في الجنة
العياء وهو عين قائم قابلة للملك فاوردت شبهة ملك المنافع تبعا فيسقط الحد
بهذه الشبهة اما فيما نحن فيه فالعين قائمة بالقتل فلا يملك بعد الموت حتى
يثبت شبهة ملك المنافع تبعا فيسقط الحد وعلى تقدير تسليم ملكه بطريق استناد
الى زمان الحيوة لكن فيه شبهة فيكون ثبوت الملك في المنافع شبهة الشبهة وهي غير
معتبرة في الشرع ولا كذلك في الجنة العياء فان ثبوت الملك فيها بالضمان حقيقة
فيكون ثبوت الملك في المنافع شبهة الملك وهي معتبرة والخليفة تؤخذ بالمال
وبالقصاص بالحد لان الحد وحى الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره لقوله عليه
السلام اربع الى الحلات وعد منها الحدود ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف
حقوق العباد لانه يستوفيه والى الحق اما بتكليفه او باستعانة بمنعة المسلمين و
القصاص والاموال من حقوق العباد وقال في فتح القدير والبحر وبهذا يعلم انه يجوز
استيفاء القصاص بدون قضاء القاضي والقاضي لا يمكنه الحول من استيفائه
لانه شرط انتهى والكراد بالخليفة امام ليس فوقه امام فان امير البلد يقوم
عليه الحد وكذا للحقوق **باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها**
لا تقبل الشهادة بحد متقادم وسياتي معنى المتقادم من غير بعد عن الامر
مسيرة شهر على الاصح فانهم اذا بعد واعنه مسيرة شهر تقبل شهادتهم لان بعدهم
مانع فلا يتحقق التهمة في حقهم واعلم ان قوله متقادم مسند في الحقيقة الى ضمير
سبب الحد وهو الزنا ونحوه الى المشهود به اي متقادم سببه لان الشهادة انما تقبل
على سبب الحد والمتقادم صفته لا على نفس الحد ثم لا يتعين البعد عنه بل يجب ان يكون
كل من يخبر عن او خوف طريق ولو في بعد يوم او يومين وخوف من الاعذار التي
يظهرها منها ما نفع من المساعدة كذا في فتح القدير وكذا لا تقبل الشهادة
على الجريمة المتعلقة كالحرمة بطلقات ثلاث بعد التأخير بد عن امر على ما سيأتي
في كتابا لشهادات الا في حد القذف خاصة والاصل فيه ان الحد والمخالصة
حقا لله تعالى تبطل بالتقادم عندنا لان الشاهد مخير بين حبيبتين او الشهادة
والسنة فخيرهم ان كان لاضيقا واستمر فاقدمهم على الاداء بعد ذلك لاضيقا منهم

اولد اوة حرقتم فيتم فيها فلا تقبل وان كان لا للسر بصير فاسقا فيتحقق المانع
عن القبول فخذ الزنا وشرب الخمر والسرقة فالصحيح ان الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها
بعد الاقرار فيكون التقادم فيها مانعا وحده القذف فيه حتى العبد غالب لما فيه
من دفع العار عنه ولهذا لا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في
حق العباد لان الدعوى فيه شرط فيصير تأخيرها على انقضاء الدعوى فلا يوجب تقسيم
بمخلاف حد السرقة لان الدعوى ليس شرط فيه لانه فالصحيح ان الله تعالى وانما شرط الدعوى
للمال ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء كذلك يمنع الاقامة بعد القضا
عند تاضي لوهرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام
عليه الحد لان الاستيفاء من تمة القضا في حقوق الله تعالى والحدود والكور من حقوق
الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الاستيفاء فيها ليس من تمة القضا لان الحقوق
من القضا في حقوق العباد اما اعلام من له القضا او التمكن من له القضا من
الاستيفاء بالقضا وهذا المعنى ان يحصلون بمجرى القضا فلم يوقع تمام الاستيفاء
واما في حقوق الله تعالى فالمقصود من القضا فيها النيابة عن الله تعالى في الاستيفاء
لاستغنائه تعالى عن المعنيين المذكورين فكان الاستيفاء فيها من تمة القضا وفي
السرقة يصح التشارك المال المسروق لان شهادتهم وان لم تقبل في حق الحد لكونه
حق الله تعالى لكنها تقبل في حق المالك لكونه حق العبد لان حق العبد ثبت بالشيء فبعضه
ان ائلف وان بقي باخذ منه ويرد اليه ويصح الاقرار به اي بالحد المتقادم لان الاقرار
لا يعادى نفسه فلا يقال ان اقراره بالاقرار بعد التاخير لعداوة حركته الا في الشرب
عند ابي حنيفة وقال محمد يصح الاقرار فيه ايضا على ما سياتي في باب ما اعلم ان الشهادة
بالحد والقديمة والاقرار بها اربعة مذاهب الاول رد الشهادة بها وقبول الاقرار بها
كما سوي حد الشرب وهو قول ابي حنيفة والابن يوسف الثاني رد الشهادة بها وقبول الاقرار
حتى بالشرب القديم كالزنا والسرقة وهو قول محمد بن الحسن الثالث قبولها وهو قول الشافعي
ومالك واحمد الرابع ردّها وهو قول ابن ابي ليلى ولم ينقل عكس قول محمد واستدل الشافعي
ومالك واحمد بالحق الشهادة بالاقرار بما جاع كونها تحتين شرعيتين ثبتت بكل منهما
لحد فكذا لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة ويجوز للعبد ايضا ولتأ في الفرق
ان الشهادة بعد التقادم شهادة مثم وشهادة المثم مودة اما الصغرى فلما ذكرناه
من ان الشاهد ههنا غير بين صبيته الى آخره واما الكبرى فلقول عليه السلام لا تقبل
شهادة خصم ولا ملين اي مثم بخلاف الاقرار بالزنا او السرقة فانه لا يتحقق فيه احد
الامر من الفساد والتممة كما تحقق في الشهادة عليها ذكرناه اما الفسق فظاهر واما
التممة فلان الانسان لا يعادى نفسه كما تقدم فاذا لم يتحقق شيء منهما لم يبطل التقاد
وتقادم غير الشرب اي حد السرقة والزنا والقذف بشهر في الاصح واختلفوا في
حد التقادم واشار محمد في الجامع الصغير الى انه ستة اشهر حيث قال فيه شهدوا
بعد من وقد جعلوا الفظة حين عند عدم المينة ستة اشهر على ما تقدم في الايمان
اذا لم يلف لا يكله صينا وابوع لم يقدروا حتى روى عن ابي حنيفة انه قال جهونا على
ابن حنيفة ان يوقت في ذلك شيئا فابي ولم يوقت وقوضه الى ابي القاسم في كل عصر

فأبراه بعد مجازبة الهوى تعريض تقادم وما لا بعد تعريض غير تقادم وعن محمد
انه قدم بشهر لان ما دونه عاجل على ما قالوا في مسألة الخلف بقضين دينه عاجل تقضاه
فيما دون الشهر لا يثبت وبعد يثبت وهو رواية عن ابي حنيفة والابن يوسف وفي هذه
وهو الاصح وعليه ما ذكره في المجد قال ابو حنيفة لو سأل القاضى الشهود متى ذ في هذا
منذ اقل من شهر اقيم الحد وان قالوا شهرا واكثر در الحد ثم هذا اي كونه الشهر
فصاعدا يمنع قبولها اذ لم يكن منهم وبين القاضى مسيرة شهر اما اذا كان قبل هذا
على ما ذكرناه في اول الباب وتقادم الشرب بر والرجع عنهما وعند محمد بشهر ايضا
على ما سياتي في ابيه وان شهدوا بزنا بقاءة قبلت بخلاف الشهادة على سرقة من غائب
حيث لم يقطع بره والفرق بينهما ان بالغيبة تنعدم الدعوى وهي شرط في السرقة
للعمل بالنية لان الشهادة بالسرقة تتضمن الشهادة بملك المروق للمروق منه
فلا يثبت دعواه له لان الشهادة للمروق لا تقبل بلا دعوى وليست في الزنا
فان قيل ينبغي ان لا يجزى في الزنا كما لا يقطع في السرقة لجواز ان تكون الغائبة حاضرة
وادعتى النكاح فلا يجزى لكان الشبهة كما ان القصاص اذا كان بين اثنين واحدهما
غائب وليس للحاضر استيفاءؤه لجواز ان يحضر الغائب فيقر بالعفو فلا يقصر
لشبهة اجيب بان دعوى النكاح عند حضور الغائبة شبهة واحتمال هزم
الدعوى عند غيبتهما شبهة فلا يعتبر بخلاف صورة القصاص فان
احتمال العفو عند حضور الغائب نفس الشبهة لا شبهة الشبهة فان العفو
ليس بشبهة بل هو نفس حقيقة المسقط فاحتماله هو الشبهة وانما يكون شبهة
الشبهة لو كان العفو بشبهة فيكون احتماله شبهة الشبهة فاذا كان شبهة
يكون معتبرا لان الشبهة معتبرة في الشرع وان اقر بالزنا بمجهولة حد بالاجماع
لانه لا يخفى عليه امرته او امته فان قيل قد يشبه عليه بان لم ترف اليه اجيب
بان الامتنان كما لا تقرر على نفسه كاذبا لا يقرر على نفسه كاذبا لا يقرر على نفسه
حال الا يشبهه فلما اقر بالزنا كان فرع علمه انهما لم يشبه عليه بزوجة التي
لم ترف وان شهد واكد ذلك اي انه زنى بامرة مجهولة لا يعرفونها لا يجد لاحتمال
انها امرته او امته بل هو الظاهر من حال المسلم ولو قال المشهود عليه المرأة
التي رايتها معنى ليست بزوجة ولا امي لا يجد ايضا لان الشهادة وقعت
غير موجبة للحد وهذا اللفظ منه ليس باقرار موجب للحد فلا يجد وان قال
اربع مرات كذا في فتح القدير وكذا الواضحة في طوع المرأة بان شهد اثنان
انه زناها واستكرهها واقران انهما طاعته وعند محمد اربعة ارجل خاصة
لاتفاق الفريقين على موجب الحد فيه وتقر احداهما بزيادة جناية وهو الاصح
بخلاف جانب المرأة فان الموجب لم يتحقق في حقها لان طوعا عينا شرط
تحقق الموجب في حقها فلم يثبت لاختلافهما فيه وعدم الوجوب في حقها للمنى
غير مشترك لا يمنع الوجوب في حق الرجل عند وجود الوجوب في حقها كما في قول
الصغير المشتهة والمجنونة على ما تقدم ولا يجرى وزفر معه اذ المشهود به
اختلف لان الزنا فعل واحد لا يتحقق في الخارج الا بهما وكل ما هو كذلك

لا يتصف بوصفين متضادين وهؤلاء الشهود اثنوا له وصفتين متضادتين لان
الطوع يوجب اشتراكهما في الزنا وانكره يوجب انفراد الرجل به واجتماعهما متعذر
فكان كل واحد منهما فعلا خلافا لاجراف الزنا عن طوع غير الزنا عن كره فاختلف
المشهود به ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة اعني اربعة رجال ولا ان
شاهدوا لطواعية صاروا قاذفين لعدم نصاب الشهادة والقاذف خصم ولا
شهادة للحكم واذا استفتت شهادة شاهدة لطواعية نقص نصاب الشهادة
فلا تقام بها الحد فان قيل اذا كانا قاذفين فلم يقر عليهما حد القذف اوجب عنه
بانه سقط عنهما حد القذف بشهادة شاهدة لأكراه لان زناها مكرهه
تسقط احصائها لوجود حقيقة الزنا منها لكن لا تأثم بسبب الأكراه كذا في
الغاية وفيه بحث لان حقيقة الزنا في حق المرأة تمكنها من الرمل على ما تقدم
ولم يوجد ذلك منهما ولا يجد احد اى من الواطئ والموطئة لو اختلفت الشهود
في بلد الزنا بان شهد اثنان انه زنى بالكوفة واخران انه بالبصرة لا يخلو في المشهود
به باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يجد الشهود
ايضا لشبهة اتحاد المشهود به نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة وفيه خلاف زفر
والشافعي لا يجد الشهود للقذف لعدم تكامل عدد الشهود بكل من المشهود به
فصار كل من الفريقين قاذفا بالشهادة قلنا كل واحد منهم وقع شهادة لوجود شرايطها
من الاهلية ونفظة الشهادة وتم العدد وفي حق المشهود عليه فان شبهة الاتحاد
نسبة الزنا لامرأة واحدة وصيغة الشهادة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد الزنا
المشهود به فيندرج الحد عنهم والى اصل ان في الزنا شبهة اوجب الدروع عن المشهود
عليه وفي القذف شبهة اوجب الدروع عن الشهود قال قاضيان وكلنا اظهر
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهود فاجلدوهم
وقد وجد الايمان باربعة وان شهد اثنان على الزنا في رواية بيت واخران في
رواية اخرى من ذلك البيت حد كل منهما استحسانا لان التوفيق لانهم
اتفقوا على ضرب واحد نسبوه الى بيت واحد صغير وبعد ذلك اختلفت في
تعيين ذواياه لا يوجب تعدد الفعل لان البيت اذا كان صغيرا والفعل وسيله
فكل من كان في جهة يظن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه بخلاف
البيت الكبير فانه لا يحتمل هذا كالدراين والبلدين فكان اختلافهم في زاوية
البيت الصغير صورة لاحقيقة او حقيقة لكن الفعل واحد بان كان ابتداء
الفعل في زاوية ثم صار الى اخرى يجرى عنها عن الفعل فان قيل هذا توفيق لاقامة
الحد وهو اصيل في الاقامة والواجب درؤه اوجب بان التوفيق مشروع
صيانة للقضاء عن التعطيل فانه لو شهد اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا
مع احتمال كل منهم على زناها في غير الوقت واتما قبل بناء على اعتبار شهادة
كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان لم يرض عليه في شهادته لان التوفيق
مشروع في امثاله فان قيل الاختلاف في مسئلتنا منصوب عليه وفي هذه المسئلة
مسكوت عنه اوجب بان التوفيق مشروع في محل الاختلاف صيانة للقضاء

عن التعطيل

عن التعطيل سواء كان الاختلاف منصوبا عليه او مسكوتا عنه ومن الاول انهم اذا اختلفوا
في الطول والقصر او في السمن والهزال او في انها بيضاء او سمرا او عليها ثوب احمر او اسود
تقبل في كل ذلك فان قيل قد تقدم انهم اذا شهدوا فاختلفوا في الاكراه والطواعية
لاحد فيه عند الجمع مع ان التوفيق ممكن فيه ايضا بان يكون ابتداء الفعل كرها وانتهائه
طوعا فالمانع في اعتبار التوفيق في هذه المسئلة اوجب عنه في الحكم في بيان ابتداء الفعل
اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فيها التعطيل الى ابتداء لا يجب وبالنظر الى الانتهاء يجب
فلا يجب بالشك وفيما نحن فيه يجب بالنظر الى الزاويتين فافترقا او شهدا اربعة به
اي بالزنا في بلد في وقت واربعة اخرى به اي بالزنا في ذلك الوقت ببلد آخر لا يجد احد
لانا يتقنا يكذبنا احد الفريقين غير عين اذا لانساه لا يتصور منه الزنا في سائر الزمان
في مكانين متباعدين فلا يجب صحتها بالشك وكذا لا يجد الشهود ايضا لانا يتقنا
بصدق احد الفريقين فلا يجدون بالشك وكذا لو شهد اربعة على امرأة به اي بالزنا
وهي بكر لا يجد واحد من الواطئ والموطئة والشهود اما الواطئ والموطئة فظهر
كذب الشهود اذ لا يمكن وقوع الزنا وقول النساء بحجة فيما لا يطعن عليه الرجال فثبت
بكراتها بشهادتهم ومن ضرورتهم سقوط الحد واما الشهود فلتكامل عددهم
في الشهادة على الزنا واما استتبع الحد بشهادتهم لقولهم ففقطن حجة في إسقاط
الحد لا في ايجابه وظهر من هنا انهم لو شهدوا على رجل بالزنا فوجد مجبوا او شهدوا
على امرأة بالزنا فوجدت رتقاء او زنا فانه لا حد على احد ما ذكرناه او هرصة لان
الغاسق وان كان من اهل الاداء والتحليل في اذائه منع قصور التهمة الكذب فثبت به
شبهة يندرج بها الحد ولا يجد ونابضا لتكامل عددهم او هرصته على شهود لان
فيها شبهة زادت على اصل ولم يكن فيه قات الحكم اذا تناوشت السنة يمكن فيه
زيادة ونقصا وان وصليت شهادته اي بذلك الزنا الذي شهد به الفرع بعينه
الاصول بعد ذلك اي بعد شهادة الفرع لان شهادتهم قد ردت من وجه رد شهادة
الفرع في جادته واصل اذ هم قائمون مقامهم بالامر والتحليل ولا يجد الشهود ايضا
لتكامل عددهم واستناع الحد عن المشهود عليه لموقع شبهة وهي كافيته لدرج
الحد لا لايحباب لان المشبهة مسقطه للامروية له وحد المشهود عليه اى كل
من الرجل والمرأة لو اختلفت شهوده في ذوايا البيت استحسانا والقياس لا يجد
لاختلاف المكان حقيقة وبه يخلط الفعل المشهود به فصار كالاختلاف في البلد
على امر والقياس قول زفر الشافعي ومالك ووجه الاستحسان امكان التوفيق
على ما ذكرناه آنفا وحد الشهود فقط لو كانوا عجماء او محمدين او قريشيين او
اقل من اربعة او اصدعهم عبد او محدود والاصل ههنا ان الشهود باعتبار التحليل
والاداء انواع اهل التحليل والاداء على وجه التحليل وهو الحر لبايع العاقل العدل
واهل لها على وجه القصد كالغنياء والفقراء ومقابل القسمين ليس هذا
للفعل ولا الاداء وهم العبيد والصبيان والمجانين والمعتقار واهل التحليل لا الاداء
كالحدودين وقذف والنيا فالاول يحكم بشهادة وبشهادته المحقوق بها والثاني يجب
التوفيق فيها ليعلم صدقه اولاه والثلث لا شهادة له اصل حتى لا يصح التكاليف

بمصورهم وشهادتهم والراعي يصح التكاح بمصورهم لا غير من الحدود ولا موال إذا
عرفت هذا فمما نحن فيه عدم الحد للزنا ظاهر لانه لا يشهد بشهادة هؤلاء ما يثبت بالبينة
كالمال فكيف يثبت بها ما لا يثبت بالشهادتين من الحد ولان البينة والحدود ليس
اهل للاداء والعبد ونحوه ليسوا اهل للتحمل ايضا فلم يثبت بشهادتهم شبهة الزنا
لان الزنا يثبت بالأداء وضار وقدة فيحدون واما العتاق فانهم وان كانوا
اهل للاداء والتحمل لكنهم مسمون بالكذب فيثبت شبهة دائرة للحد ولا يحدون
ايضا على ما مر واما اذا كانوا اقل من اربعة فلا يحد المشهود عليه لعدم النصاب
ويحدون كغيرهم قذفة وكذا اي حد الشهود ولو وجدوا من غيرهم عدا او محبة
العتق بعد حد المشهود عليه اي شهادتهم لانهم صاروا يهدون الشهادة قذفة
نقضت عددهم وديته في بيت المال ان رجع واخرج ضرب او مودة منه اي من الضرب
هدر عند ابي حنيفة وقال في بيت المال ايضا والحاصل ان المشهود عليه اذا شهد بشهادة
الشهود جلد اخره للحد او مات عنه ثم ظهر بعض المشهود عبد او محبة وادى قذف
او اعنى او كما قال فانهم يحدون صا القذف بالاعتاق لان الشهود اقل من اربعة فكانوا
قازفا ثم قال ابو يوسف ومحمد ان رجع ودية النفس في بيت المال وقال ابو حنيفة
عليهم ولا على بيت المال واذا حد رجلا بشهادتهم ثم ظهر احد من عدا او محبة وادى او اعنى او
كافر فديته على بيت المال اتفاقا ولهما في الخلافة ان فعل الجلد ينقل الى القاضي لانه
الامر به وفعل المأمور ينقل الى الامر بحسنه الامر فكان ضربه بنفسه ثم ظهر خطاه
وفيه يكون الصمان في بيت المال لانه عامل المسلمين لانفسه فيجب الغرامة وضار
الجرم والموت من الجلد كالرجم والقصاص اذا قضى به فان الصمان عند ظهور الشهود
معدودين او عبيدا او كفا راق في بيت المال اتفاقا ولا يحد ان الواجب جنبا دهم
هو الجلد حدا وهو ضرب مولم غير جارح ولا سبيلك لا الضرب المطلق المنتظم للجرح
وغيره كما ذكرناه وقولهم ان الاصران عن الجرح غير ممكن ممنوع بل يمكن غير محسور ولا
يقع جازما الا لحرق الصارب وقلة هدايته ودر الجلد خطاه فاقصر عليه ولم يبق
الى الشهود ولا الى القاضي فحدوا رجلا فانه مضاعف الى قضاء القاضي لانه قضى به ابتداء
ثم ظهر خطاه ومصلحة عمله للفاقة فيكون موجب ضرب خطاه عليهم في الممل لان الزم
بالعلم اما الجلد الجرح فلم يقص به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلد
الا انه لا يجب عليه الصمان لانه لم يمتنع فلو ضاعف لا يمنع الماس من الاقامة بخافة
الغرامة وان لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على القاضي في بيت المال لم يجب
اصلا وقال في الاسلام في المسبوط لو قال قاتل يوجب الصمان على الملة في قوله وجه
لانه ليس ثامورا بهذا الوجه من الجلد بل بضرب مولم لا جرح ولا كسر ولا قاتل
فاذا وجد فعله على هذا الوجه رجع تعديا فيجب عليه الضمان والصحيح هو الاول
على ما في الهداية وخواتمه والذيل وكذا الخوف لو رجع الشهود اي بعد اضرب
بجرم او ميات والذي ظهر من هذا التشبيه ان الخلاف في الحقيقة مثل الخلاف في
المشبه به وليس كذلك فان الخلاف في المشبه به هو ان الارش والدية في بيت المال
عندهما وعند غيرهم ليس على احد من الجاهل ولا على المشهود والفقهاء في بيت شئ

والخلاف فيما نحن فيه هو ان الصمان على الشهود وعند غيرهم ليس عليهم شئ وقال الشافعي
ومالك واحمد الارش والدية على المالك وكذا في هذه المسئلة ما مر في المسئلة الاولى
ولهما فيها ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب على ما مر ايضا ومطلق الضرب ينتظم
الجرح وغيره فيضاف الجرح والموت الى شهادتهم فصاروا كما لمباشرين لما اوجع
بشهادتهم فوجعهم اعتراف بانهم جناة في شهادتهم كمن ضرب شخصا بسوط يخرج
او مات وكشهود القصاص بالقطع اذ رجعوا ولو رجعوا بعد الرجم حدوا وعند الخوفا
خلافان فاما ان شهادتهم اقلبت بالرجوع قزفا وغرما لدية لان الاتلاف غير
حق يضاف اليهم وكل واحد رجع اي بعد الرجم حدوا وغرما رجعها لان الثلاث باقية على
شهادتهم والمتلف بشهادته ربع الحق ولو رجع احد خمسة فلا ينع عليه اي على الرابع
لانه بقي من شهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع اخر من الاربع الباقية
من الخمسة حدا وغرما رجعها اما الحد فلا نقول بشهادتهم بالقذف واما الغرامة
فلا تبقى ثلاث ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي لان رجع واعلم ان وجع رجوع
واحد ثلاثة اثمانا قبل القضاء او بعد قبل الامضاء او بعد ذكر المصنوع فذكر
اولا ما كان بعد الامضاء بقوله وكل واحد رجع وغرما رجعها ثم اذ ان ذكر ما كان
قبل القضاء فقال ولو رجع واحد قبل القضاء حدوا واكملهم عند اثنتي الثلاث وقال
في رجب الرابع خاصة لان رجوعه عامل في حق نفسه دون غيره فثبت شهادتهم
على ما هي عليه لا تنقلب قذفا ولنا ان كلهم قذف في الاصل وانما تصير شهادة
بايصال القضاء ولم يتصل به لان رجوعه منع من ذلك فيبقى قذفا فيحدون
وكذا اذا كان الرابع ساكتا عن الاداء يحدون كلهم لبقاء كلامهم قذفا لعدم انتقال
القضاء به لان القضاء لا يتصل ما لم يوجد الاداء من الاربعه ثم ذكر ما كان الرجوع
بعد القضاء قبل الامضاء بقوله ولو بعد قبل اقامة الحد كذلك اي حدا جميعا
عند ابي حنيفة وابي يوسف ويسقط الحد عن المشهود عليه وعند محمد وزفر معه حد الرجم
فقط لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلم يبق طريق الى وقوعها قذفا فالرجوع بعد
القضاء قبل الامضاء انما يؤثر في القضاء في صحة فقط كالرجوع بعد الاستيفاء على
ما تقدم ولهما ان الاستيفاء من تمام القضاء في الحد وعلى ما تقدم بيانه فصار كما اذا
رجع واحد قبل القضاء ولهذا يسقط الحد عن المشهود عليه ولو شهدوا فزكوا وقال
المزكوف هم احرار مسلمون عدول اما الواقف اعلى قوله عدول فلا ضمان على المزكين
بل في بيت المال بالاتفاق اذا ظهر واعيد على ما في فتح القدير وهذا لان العبد
قد يكون عدلا فاذا زكوا كما قلنا فزكوا ثم ظهر واكتفوا او عبيدا فالدية على المزكين
ان رجعوا عن التركة والا اي وان لم يرجعوا عن التركة قالين هم كانوا احرار مسلمين
وانما طرأ كفرهم صلى بيت المال هذا عند ابي حنيفة وقال على بيت المال مطلقا اي رجوعا
عن التركة او لم يرجعوا وقالوا هذا الخوف فيما اذا قالوا لقدنا التركة فقلنا هم
احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم واما لو كان رجوعهم بان يقولوا اخطانا
فذلك لا يوجب الصمان بالاتفاق لهما في الخلافة وهو قول مالك والشافعي واحمد
انهم لو ضمنوا لكان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او بالنسب وعدم المباشرة منهم

ظاهر وكذا الشب لأن سبب لا يوفى هو الزنا وهم لم يشتموا وإنما اشوا على الشهود غير
ضاد كما لو اشوا على الشهود عليه بالأحضان فكما لم يشتموا شهودا واحدا بعد دم الشهود
عليه به إذا ظهر غير محقق لأنهم لم يشتموا السبب كذلك لا يضمن المكون ولا ينجح أن الشبهة
بالزنا إنما نصية موجبة للحكم بالزنا على الحاكم بالتركية فكانت التركية في معنى عملة
العملة لا يوفى لأنها موجبة لموجبه الشهادة للحكم بالزنا وعملة العملة كالعلة في
إضافة الحكم إليها بخلاف الأحصان فإنه ليس موجبا للعقوبة ولا تغليظها بل الزنا
هو المحجب فعند الأحصان يوجبها غليظة لأنه كقران نعمة الله تعالى فلم تصف العقوبة
إلى نفس الأحصان الذي هو نعمة بل إلى كفران النعمة فكانت الشهادة به شهادة بثبوت
عدومة على استحقاق تغليظ العقوبة والسبب وضع الكفران في موضع المشكر
ثم لا فرق بينا إذا شهدوا بالمعصية والشهادة أو خبرا بالحريية والاسلام وكذا
لا يشترط في التركية مجلس القضاء بالاتفاق ولا العدد في المزدحم عند أبي حنيفة
خلافه فالحمد في شرط الاثنان في سائر الحقوق والأربعة في الزنا ثم لا يحد الشهود ضالقة
لأنهم قد فوجئوا فوات ولا يورث استحقاق حد القذف وأعلم أنه قال في النظرية هكذا
على المزدحم ضمان من رجم أن يظهر الشاهد بعدا وعلم
واجبا ضمان هذا التلطف في بيت مال المسلمين فاعرف
وفي المزدحم إذا هم رجوا كذا أو لا تغروا وأوجوا

فالظاهر منه أن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبه في موضعين أحدهما في ظهور الشاهد
بعدهما رجم بشهادتهم فعند أبي حنيفة على المزدحم وعندهما في بيت المال على ما
ظهر من البيت الأول والثاني من غير اشتراط رجوع المزدحم على خلاف ما ظهر من كلام
وثانيهما في رجوع المزدحم بعد ما رجم فعنده يلزم الضمان على المزدحم وعندهما يلزمهم
التقرير بل يلزم الضمان على ما ظهر من البيت الثالث وقال في بعض شروح المنظومة
أن المسئلة الأولى فيما إذا ظهر الشهود عبيدا ورجع المزدحم أيضا والمسئلة الثانية
التي يشتملها البيت الثالث فيما إذا رجع المزدحم فحسب انتهى على هذا يكون المسئلة
الأولى موافقة لكلام المصنف في اشتراط رجوع المزدحم وقال صاحب الجمع ولو شهدوا
فركوا فزجم ثم ظهروا عبيدا أو أحدهم عبيدا فالضمان على المزدحم أن تعدد أوقالا
في بيت المال ولورجع المزدحم عن ردول والذي ظهر منه أن الخلاف بينه وبين صاحبه
في موضع واحد أعني ظهور الشهود عبيدا من غير اشتراط رجوع المزدحم على خلاف كلام المصنف
وأما في رجوعهم فعنه التقرير بالاتفاق ولو قتل أحد المأمورين برجمه فظهروا أي الشهود
كذلك أي عبيدا أو كافرا فالدية في مال القاتل وأعلم أن هذه المسئلة على أربعة أوجه
على ما ذكره في الكافي قال إن شهد أربعة على رجل بالزنا فأمره بالزنا برجمه فقتله رجل
عمدا أو خطا بعد الشهادة قبل التعديل يجب العمد والدية في الخطا على ما قلته
وكذا إذا قتله بعد التعديل والتركية قبل القضاء برجمه وأن قضى برجمه فقتله رجل
عمدا أو خطا بعد الشهادة قبل التعديل لا شيء عليه وأن قتل رجل عمدا بعد القضاء
ثم وجد الشهود عبيدا أو كافرا أو محمدا ودين في قذف أو مكابرة بين أو مقلوب بعضه
وهو يسعي في بعض قيمته فالقياس في يجب القصاص عليه لأنه قتل نفسا محقون الدم عمدا

لأنه لما ظهر أن الشهود عبيد ونحو تبين أن القضاء لم يصح ولم يصح مباح الدم وقد قد
بفعل لم يؤثر به إذا المأمورين برجمه وهو قد خضعه فلم يوافق أمر القاضى بصير فعله
منقولاً إليه ففي مقصودا عليه وفي الاستحسان يجب الدية لأن قضاء القاضي بالزنا
نقد من حيث الظاهر ومن قتله كان القضاء صحيحا فأورث شبهة الإباحة لأنه قد
نقد ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الإباحة فإذا نقد من وجه دون وجه يثبت شبهة
الإباحة بخلاف ما لو قتل قبل القضاء لأن الشهادة لم تصر حجة فيقتصر منه في العمد
فصار كمن قتل انسانا على ظن أنه حربي وعليه عداوته ثم ظهر أنه مسلم وعليه الدية
في ماله لأنه عمد والعاقلة لا تعقل العمد ويجب في ثبوت سنين لأنه يجب بنفس القتل
وما يجب بنفس القتل يجب مؤقلا كالدية بخلاف ما يجب بالصلح عن القود فإنه يجب طالا
لأنه يجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن كذا ذكره في فتح القدير وقال في الجامع الصغير
للمسألة أربعة شهود وأعلى رجل بالزنا وأمره بالزنا برجمه فقتله رجل عدا
الشهود عبيد أو كافرا فقتله لأنه قتل غير حربي انتهى بلفظه وهذا جواب الاستحسان
في الوجه الرابع وقال في التناظر دانيه نقله عن الجامع الصغير ثم ذكر أربعة شهود وأعلى
رجل بالزنا فأمره بالزنا برجمه فقتله الشاهد عمدا أو خطا فاعلم بأن هذه المسئلة على أربعة
أنواع الأول أن شهد أربعة على رجل بالزنا فحسبه القاضي ينظر في أمره فقتله
رجل في الحبس عمدا أو خطا فالحكم فيه القصاص على القاتل في العمد والدية في الخطا
الثاني أن كان الشهود قد زكوا وعدلوا غير أن القاضي لم يقض برجمه فقتله الشاهد
أو خطا كان على قاتله القصاص في العمد والدية في ماله في الخطا الثالث أن قضى القاضي
برجمه فقتله انسان عمدا أو خطا ليس على قاتله شيء الرابع أن قضى القاضي عليه بالزنا
فقتله رجل عمدا ثم وجد الشهود عبيدا ونحو يجب الدية في الاستحسان انتهى وإلى أصل أن
قتل الرجل إياه أما أن يقع بعد القضاء برجمه أو قبل القضاء به فإن كان قبل القضاء
فعلى القاتل القصاص في العمد والدية في الخطا سواء كان القتل قبل التركية أو بعد
وإن كان بعد القضاء به فاما أن يظهر الشهود عبيدا ونحو أو لم يظهر فإن لم يظهر
كذلك لا شيء على القاتل لا في العمد ولا في الخطا وإن ظهر وكذا في الاستحسان
يجب عليه الدية فظهر منه أن قول الكافي فأمره بالزنا برجمه فقتله رجل عمدا أو خطا
يجب القود في العمد والدية في الخطا مما لا يخفى خفاؤه ولو اقر الشهود بتعمد النظر
لا ترد شهادتهم لأنه مباح لهم النظر ضرورة يحتمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابله
فلا يكون فسقا بخلاف ما لو قالوا تعمدنا النظر للتأكد لا تقبل إجماع الفقهاء ولو
أنكر أحصان أي المدخل بعد وجود سائر شرائط الأحصان على ما في الهداية يثبت بينهما
رجلين أحدهما رجل وامرأتين أو ولادة زوجته منه يعني إذا شهد أربعة على رجل بالزنا
فأنكر الرجل المدخل ولدا مرة قد ولدت منه فإنه يثبت أحصانه بشهادة الولادة منه
كما ثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الأحصان يكون في ثبوت المدخل الذي فيه
شبهة فيثبت بشهادة الولادة لأن الحكم بثبوت النسب منه يستلزم الحكم بالمدخل
ولهذا لو طلقها طلاقا واحدا تعقبا رجعة ولو لم تكن مدخولا بها لما كانت تعقب
الرجعة بل كانت بائنة بالواحدة الصريحة لأن غير المدخل بها تبين بواحدة فإذا ثبت أحصان

يرجم هذا عندنا وقال زفر والشافعي ومالك واحمد ان احصاه لا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال الا ان ائذوث قالوا ان شهادة النساء في غير الاموال لا تقبل وقال زفر انها
وان قبلت الا ان الاحصاء شرط في معنى العلة لان الحاشية تنقل عند الاحصاء فثبت
الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احيانا لا لغيره وصار كما
اذ اشهد ذميان على ذمي في عيب المسلم انه اعتقه قبل زناؤه لا تقبل مع ان شهادة اهل
الذمة على الذمي بالعتق مقبولة في غير هذه الحالة لما ذكرناه ايضا من ان الاحصاء شرط في
العلة فصار كشهادتهم على زناؤه قلنا لان ان الاحصاء في معنى العلة كيف وان ليس
عبادة عن خصال جميع بعضها غير اهل تحت قربة كالحرية والعقل وبعضها فخر كالاستوى
وبعضها مندوب اليه كالسكاح الصحيح والرضول فيه فلا يقبل كونها سببا للعتق
ولاسباب سببه فان سببها المعصية والاحصاء بسبب الوضوء مانع من سبب العقوبة
لانه سبب ضد سببها وهو الطاعة والتكليف فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع
لسببه فالسبب ليس الا لزمانا الا انه يختلف الحكم ففي حال الاحصاء حكم الزم وفي غيره
الجلد فكان الاحصاء السابق على الزمان مفرقا لخصوص الحكم الثابت بالزمانا انما يخص العقوبة
فصار ملامة محضة والادامة المحضة لا تكون لها تاثيرا اصلا فلا تكون علة ولا في
معناها فكيف يضاف الحكم اليها فليكن ان الواقع ان الاحصاء يثبت معه بالزمانا
عقوبة غليظة وبالشهادة يظهر ما ثبت بالزمانا عند الحكم فلا يمكن سببا للعقوبة ولا
علة جازان يدخل في اثباته شهادة النساء فصار كما لو شهد رجل وامرأتان في غير طاعة
الزمانا ان فلانا تزوج هذه المرأة ودخل بها فانه قبلت هذه الشهادة فكذلك ههنا
بجوارف شهادة الذميين على الذمي انه اعتق عبدا قبل الزنا لان اعتق هناك يثبت
ايضا بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التارخ لانه تارخ يكرهه المسلم او يضر به من حيث
اقامة العقوبة الكاملة عليه وما يكرهه المسلم او يضر به لا يثبت بشهادة اهل الذمة
فلو قلنا بجواز هذه الشهادة كان ذلك قولا بجواز شهادة الكافر على المسلم

باب حد الشرب من شرب خمر ولو قطرة فاخذ وريصها موجه
اي حين الاخذ فزواله بعد الطريق لا يضر او جازا وبسكران من نبيذ قال في الحاشية
ولا يجزئ السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من الباع لا يوجب
الحكم كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد انتهى ثم قال في كتاب الاشربة
وهل يجزئ في المتخذ من الجبوب اذا سكر منه قبل لا يجزئ وقد ذكر الوجه من قبل قالوا
والاصح انه يجزئ فانه روي عن محمد بن سكر من الاشربة انه يجزئ من غير تفصيل وهذا
لان الفساق يجمعون عليه في زماننا اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك
وكذا المتخذ من الابان اذا اشتد فهو على هذا انتهى والذي ظهر من قوله قالوا
والاصح ان ما ذكره في كتاب الاشربة هو الاصح عند القوم وما ذكره في هذا الباب
هو المختار عن علي ما هو دأبه ثم ما ذكره في هذا الباب من عدم لزوم الحد مما يجزئ
من الجبوب قبل الباع وما ذكره في كتاب الاشربة من لزوم الحد قول محمد بن علي ما شرح به
في فتح القدير ثم هذا الخلاف في وجوب الحد من السكر من الباع وعدم وجوبه لا في
التكثير منه فانه حرام بالاجماع لانه ذكر في الجامع الصغير الامام الجبوب في السكر في الاشربة

المتخذ من الجبوب كالحنطة والشعير والذرة والعسل وغيرها حرام بالاجماع واشتد
عليه بقوله لان السكر من البنج حرام مع انه مأكول فمن المشروب اولى ثم وجوب الحد
يتعلق في غير الخمر من الابنة بالسكر وفي الخمر شرب قطرة واحدة مع وجود الرغح على ما
ينطق به عبارة الكتاب واما وجوبه بالسكر من الخمر فهو معلوم منه بطريق اولي
ثم النبيذ يقع على نبيذ النبيذ والتبر وما يتخذ من النبيذ شيان نقيع ونبيذ
فالنقيع ان يفتح النبيذ في الماء ويترك اياما حتى يخرج صلاوة الى الماء ثم يطبخ
اد في طنجرة فاذا دام حلوا يصل شربه واذا غلي واشتد وقذف بالزبد يجره واما النبيذ
فهو الذي من ماء الربيب اذا طبخ اد في طنجرة يحل شربه مادام طولا واذا غلي واشتد
وقذف بالزبد صلى قول الباع والي كخف الا يحل شربه مادون الشكر وعلى قول محمد
والشافعي لا يحل وما يتخذ من التمر ثلثة السكر والفصيح والنبيذ على ما سبق
بيانه في كتاب الاشربة ان شاء الله تعالى وشهد بذلك اي شرب الخمر في الاول
بشرب النبيذ في الثاني والمراد بالاول والجميع الى القاض من غير سكران وبالثاني
بجميع اليه سكران من غير الخمر على ما ذكرناه انما من ان حال من سكر من الخمر على طريق
الاول ولا بد ان تكون الشهادة في كل من الاول والثاني مقيدة بوجود الراية
وذلك انما بان يشهد عند الحاكم بالشرب وقيام الراية او بالشرب فقط فانه
القاضي باستنكاهه فيستنكاهه ويحكم بان رجيها موجود فلو قال بعد قوله من نبيذ
ورجيها موجود كان اوله لانه كما لا بد من وجود راية الخمر كذلك لا بد من راية
النبيذ هذا اذا جازا من قريب واما اذا جازا من بعيد فزالت الراية
فلا بد ان يشهد بالشرب ويقولوا اخذناه ورجيها موجود حين اخذناه وجوه
الاتي شهادة رجل وامرأتان لا تقبل في الحدود او اقربته اى بالشرب والراية موجهة
لان وجود الراية لا بد منه كما اذا شهد بذلك الا اذا بدت المسافة ولا بد ان
يكون اقربا به حال الصحو طقيام الراية لان اقربا به في حال السكر لا يوجب الحد
على ما سيشرح به مرة عند الجمع ومحمد بن يوسف مرتين اعتبارا بالشهادة
كما في الزنا قلنا ثبت ذلك على خلاف القياس فلا يفتاس عليه غيره وعلم شربه طوعا
فان الشرب كرها لا يوجب الحد صد لعوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان
عاد فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقطعوه زوايه ابو داود وقال الترمذي
هكذا في قوله لا سلام ثم فسخ ورفع القتل ولان جناية المشرب قد ظهر باليقينة
او لا قران ولم يتقدم العهد فيجب الحد اذا صح لا يبرح به لان السكران لا يبرح
بحال سكره والمقصود من الحد الاتزان ثمانية سوطا للشر لا جاع الصلابة
رضوان الله تعالى عليهم وفيه حديث الحسن بن علي بن ابي حمزة عن النبي عليه السلام اني
برجل قد شرب الخمر فجلد مجردين نحو اربعين فيبلغ ثمانين واربعتين للعبد لاق
للوق منصف مفر فاعل به كذا في الزنا ما خلا الوجه والراس والفرج كما مر ثم
يجزئ في المشهور من الرواية عن ثمانية وفي رواية عن محمد انه لا يجرى عن ثمانية اظهر
للتحقيق انه لم يجرى من ثمانية ووجه المشهور ان المشرع اظهر التخصيف مرة من حيث
العبد حيث لم يجعله ثمانية كما في الزنا فلا يبرح ثمانية بالجرم وان اقر او شهد عليه

بعد ذوال رجبها لا بعد المسافة لا بعد عند ابي ح والي يوسف خذوا فالحمد وهذا
بناء على ان التقادم في جد الشرب مقدور عندك بالشهر اعتبارا بحد الزنا وعند
مقدور والرايحة على ما تقدم فالتقدم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق الا انه
اذا زال رجبها يوجد التقادم عندها فلا تقبل شهادتهما ولا يوجد عندهم فقبل
شهادتهما فجد واما الاقرار فلون التقادم لا يبطله عند محمد كما في صلاتنا لان التقادم
لا يكون متمايا بالنسبة الى نفسه فاذا لم يبطله يحد عنده وقال لا يقيم الحد الا عند قيام
الرايحة لان صد الشرب ثبت باجماع الصحابة ولا اجماع الا برأى ابن مسعود وقدر
قيام الرايحة حيث قال فان وجدتم رايحة الخمر فاجلدوه ولا يحد من وجدتم
رايحة الخمر ما لم يثبت شربه طوعا بالاقرار او البيعة لان الرايحة محتملة قد يكون
من غير الخمر ايضا فلا بد من ثبوت الشرب فان قيل انها لو كانت محتملة الا ان
التميز بين رايحة ورايحة ممكن لمن يستدل بها على الشرب واما يشبه على المثال
قلنا ان التميز انما يمكن لمن عاين الشرب لا لمن لم يعاينه والاحتمال المذكور بالنسبة
الى من لم يعاينه كذا في العناية او نفيها لاحتمال انه شربها كرها او اقرتم رجب
لانه خالص حق الله تعالى فيسقط بشبهة الرجوع او اقر سكرانا لاحتمال زيادة
الكذب في اقراره فيحتمل لدبرته لانه خالص حق الله تعالى بخلاف هذا القذف
لان فيه حق لعبد واسكران فيه كالمصالح عقوبة عليه والسكران الموصوف
ان لا يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء عند ابي ح وعندهما ان يهذي
ويخلط كلامه اى يكون غالب كلامه الهذيان وان كان نصفه مستقيما فليس
سكران على ما في العناية لهما ان السكران في العرف هو هذا واليه مال اكثر
المشايع ولا يحد اذ لا يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها دار الخمر ونهاية
السكران يغلب السمع العقل فيسلب التمييز بين شئ وشئ وما دون ذلك
لا يعرف عن شبهة الصحو والمعتبر في حق غير الحد من الحرمة وغيرها ما قاله
بالاجماع اخذوا بالاحتمال والمشافق يعتبر ظهور اثره في مشيئة وحوكة واطرافه
وهذا انما يتفاوت باختلاف الاعادة فلا معنى لاعتباره وبه يفتى
على ما اختاره اكثر المشايخ ولو اردت السكران لا تبين امرته لان الكفر من
باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر لعدم القصد وعند ابي يوسف ارتداده
كفر على ما ذكره في الزخيرة وينبغي ان يصح اسلام المرتد كاسلام الكافر رجحا
لجانب الايمان وفي قاضيه لو اجبر الكافر على الاسلام فاسلم صح اسلامه
فان اردت بعد ذلك يجبر على الاسلام ولا يقتل وفي اليزدعي اسلام السكران
يصح وارتداده لا يصح ولا تبين امرته منه بارتداده ويجبر على العودة الى الاسلام
ولو لا شرب سبب القصاص او اقرب يلزمه واذا قذف او اقرب يلزمه الحد واذا
ذني في سكر حذافا صح باب حد القذف وهو في اللغة
الزنى وفي اصطلاح الشرع نسبة من احصن الى الزنا صريحا او لالة هو اى حد
القذف كحد الشرب كنية اى عثا فون سوطا ان كان خرا لبقوله قح والذين
يرمون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة وثبوتها بشهادة رجلين

او بالاقرار

او بالاقرار واحدة واحدة لا بشهادة النساء والى الشهادة على الشهادة ولا كتاب
القاضي الى القاضي ولو ادعى المقتضيات له بيعة حاضرة على القاذف في مصر
يجب عليه القاضى في قول ابي ح والى قيام القاضي عن مجلسه يريد به انه لا يلزمه ولا يحد
منه كقيد بنفسه في قول ابي ح ومحمد وكذا اقام المقتضوف شاهدا واحدا ولا يحد
على القاذف وقال في شاهد اخر في المصر قال ابو ح يجب عليه القاضي وكذا الواقم
شاهدين مستويين لا يعرفهما القاضي بالعدالة فانه يجب عليه وقال ابو يوسف
لا يجب بقول الواحد العدل ولو قال شهودي خارج المصر او اقام شاهدا واحدة وعيانت
له بيعة خارج المصر وطلب من القاضي جسر القاذف فانه لا يجب عليه وقالة الحائنة
وهذا اذا كان المكان الذي فيه الشاهد بعيدا من المصر بحيث لا يمكنه الاحضار
في مئة ثلاثة ايام واما اذا كان قريبا بحيث يمكنه الاقامة في مئة ثلاثة ايام فانه يجب عليه
فمن قذف محصنا او محصنة بصرح الزنا بان قال يا زنى او يا ولد الزنا او زنت وفي
الظاهرة والحائنة لوقفة رجلوا بالزنا فرفع المقتضوف الى القاضي فقال القاذف عند
شهود عدول على ما قلت من الزنا واقامهم على ذلك فانه لا يحد وهل يحد المقتضوف ان
شهدوا بالزنا متقادم فانه لا يحد كما لو شهدوا عليه بالزنا المتقادم قبل القذف وان
شهدوا بالزنا غير متقادم يحد فلعلم منه ان رجوع الحد مقيد بعين القاذف عن اثبات ما
قذفه من الزنا فيتم بالزنا لانه لو قذفه بغيره لاحد كما لو قال وطئت فلانة وطئت فلانا
او جامعك فلانا وفي فتح القدير بقوله بصرح الزنا يحد بغيره عن القذف بالكتابة كقولك
صدقت لمن قال يا زنى لا يحد بغيره لو قال هو كما قلت فانه يحد ولو قال شهدائك
زان فقالوا انما شهد احد على الثاني لانه ليس بصرح لانه محتمل ولو قال وانا اسند
بمثل ما شهدت به حد اذ لا احتمال فيه ويحد بقوله زنا فزنيك وبقوله زنت ثم قال
بعد ما قطع كلامه وانت مكروهة بخلافه موصولا وكذا اذا قال ليست اى زانية او ابى
فانه لا يحد لانه لا يرضى لا تصريح به قال الشافعي واحد وقال مالك وهو رواية عن احمد يحد
بالتمريض مستد لا يبارواه الزمري عن سالم عن ابن عمر قال كان عمر يرضى الحد في التمريض
وعن علي انه كان جلد رجلا بالتمريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التمريض فانه جرم صريح
خطبة النكاح عنها في العرة وابع المرفوض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال
ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى احدى حكمهما في
غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المختلط في ذمته ثم لا فرق في ثبوت حد
القذف بعد ان يكون بصرح الزنا بين ان يكون القاذف ذكرا وانثى وكذا المقتضوف
وبين ان يكون بالعرب والمنبسط والفاطسي او غير ذلك فلا يحد لو قال لها زنت بحمار
او بعير او ثور لان الزنا اذ قال رجل ذكره في فرج امرأة بخلاف ما لو قال لها زنت بئنة
او ناقة او دواحم لان معناه زنت واخذت البذل اذ لا يصلح هذه المذكوكة لست
لادخال في فرجها ولو قيل هذا الرجل لا يحد لانه ليس بالعرب فيجانبه اخذ المال ولو قال
يا حرم زاده لا يحد لعدم الصراحة بل يحد وكذا لو قال شهد في فلان بانك زان لانه
حالك القذف غير القاذف ولا يحد ايضا بقوله انت اذ في من فزون او اذ في الناس وانك
الزنا لان اصله في مثله يستعمل للترجيح في العلم فانه قال انت اعلم به وكذا لا يحد

بقذف الذئبة اذا كان لها ولد مسلم والتعويل على قول الجمهور وعنفوا عن الزنا لان
غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه قال في شرح الطحاوي في الفقه
لم يكن وطع امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بكنكاح فاسد في عمر فان كان فعل ذلك مرة
بكنكاح فاسد سقطت عدايته ولا حد على قاذفه وكذا الوطئ في غير الملك او وطئ
جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدايته ولو وطئها في الملك الا انه محرم
فانه ينظر ان كانت الحرة موقفة لا يسقط عدايته كما لو وطئ امرأة في الحيض
او هذه الجوسية ولا يسقط احصائه وان كانت حرة يسقط احصائه كما اذا
وطئ امته وهي اخته من الرضاعة ولو من امرأة بشهوة او نظر الى غيرها بشهوة
ثم تزوج بنتها فزول بها او امها لا يسقط احصائه عند الجمع وعند ما يسقط
ولو وطئ امرأة بالكنكاح ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصائه انتهى وقال في فتح
القدير وانما لا يسقط احصائه عند الجمع في بنت المسوسة بشهوة لان كثير من
الفقهاء يصحون ككاحها ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لا بليك اولست بان فلا
والحال ان فلانا معروف بان ابوه كذا في الهداية حيث قال لا بيه الذي يدعي له ان
في غضب حد ولا فلول والذي ظهر منه ان المسكتين متحدان في الحكم وان قوله في غضب
فيه ككاحها على خلاف ما في الهداية فان الظاهر من الهداية انها متقاربات في الحكم
وان قوله في غضب قيد الثانية لا اولى حيث قال ومن نفي نسب غيره فقال لست
لا بليك فانه يجد وهذا اذا كانت مسكنة اي حرة مسلمة مكلفة بحقيقة لانه في الحقيقة
قذف لاته لان النسب ما ينفي عن الزاني لانه غير ومن قال لغير بغضب لست
بان فلان لا بيه الذي يدعي له يجد ولو قال في غير الغضب لا يجد لان عند الغضب
يراد به حقيقة سبالة وفي غير يراد به المعايبة بنفي مشابهته آياه في اسباب
المرقة انتهى في المسئلة الاولى قد نفاه عن ابيه من غير تعرض الادب الذي يدعي
اليه ولم يفصل فيها بين حالي الغضب والرضا وفي وجوب الحد بل حكم بوجوب
مطلقا سواء كان في الغضب او في الرضا وفي المسئلة الثانية قد نفاه عن
ابيه المعين الذي يدعي اليه وكلها التفصيل بين حالي الغضب والرضا ففي
حالي الغضب حد لا في حالة الرضا ولما ذكر من التقليل والمصير ترك قيد
تعيين الاب في المسكتين وحل المسئلة الاولى على التفصيل المذكور في الثانية
وهكذا ذكر في غاية البيان ايضا ولكنه لم يذكر الحاشية الشهيد في الكافي انه
لو قال لرجل يا ولد الزنا او يا ابن الزنا اولست لا بليك وانه حرة مسلمة فخلية الحد
اذ قد بلغنا عن عبد الله بن مسعود انه قال لا حد الا في قذف محصنة او نفي رجل عن
ابيه انتهى فقد سوى بين الالفاظ الثلاثة ولم يذكر التفصيل المذكور في الثالث
بل مقتضى العطف على الاولين عدم تاتي التفصيل المذكور فيه لما ذكره في فتح القدير
انه اذا قال يا ولد الزنا او يا ابن الزنا لا ياتي في فيه تفصيل بل يحتمل البشة كيف وقد
ذكر في قاضي خان رجل قال لرجل لست لا بليك فمن ابى يوسف انه قذف كان ذلك
في غضب او رضاء ولو قال ليس هذا اباك لا بيه المعروف فان قال ذلك في حالة
الرضا او على وجه الاستفهام لا يكون قذفا وان كان ذلك في غضب او على وجه التفسير

بقذف الرعاء والمجبوب والاخرين ولو محصنا لان في الاولين كذب ظاهر يقين فلا يلحق
الشيخ بالمقذوف بل بالقاذف وفي الاخرين يحتمل ان يصدق فيه قذفه به لو نطق
وبه سند له ولو قال لرجل يا زانية بالثناء لا يجد عند ابي يوسف استحسانا وقال
محمد والمشافعي يجد لانه قذف على المبالغة وقها انه رماه بما يستحيل منه فلا يجد كالم
قذف بمجبوبا وكون الثناء المبالغة مجاز فلا يصار اليه الا عند تقدير الحقيقة وهي التانيث
ولا تقدر فيها ولو سلم انها حقيقة فيها فالحد لا يجب بالشك ولو قال لامرأة يا زانية عند
جميع لان الترخيم شائع ولو قال لامرأة يا رومية يجد حد القذف ولو قال يا حبة لا يجد بل
يعز كذا في قاضي خان حد لان المراد بالزنى فيما تلوناه هو الرمي بالزنا بالاجماع وبإشارة
النقل المذكور فانه اشترط فيه اربعة من الشهود يشهدون عليها بما رماها به ولا شيء
يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادتها اربعة الا الزنا فان قيل لا خفاء لانه يجد بالزنى بنفي النسب
المذكور هو الرمي بالزنا ولكن نقيض الزنا بالصرح فيه خفاء لانه يجد بالزنى بنفي النسب
على ما سيصرح به مع انه ليس بصرح آجيب بان الرمي بصرح الزنا يوجب الحد بالاجماع عند
وجود سائر الشروط فهذه قضية صادقة وانما ان اذ قذفه بنفي النسب لا يوجب الحد
فليس يرد من هذا النقيض لان النقيض به لاخراج ما كان منه بطريق التكمية مثل ان
يقول صدقت لمن قال يا زانية لا اخرج ما ذكرتم ثم اقول فيه بحث لان مفهوم النقيض
حجة في الروايات فيلزمه ان لا يجب الحد في غير الصريح مطلقا بطلان المقذوف لان
فيه حقه من حيث دفع العار فيشترط طلبه فان قيل قد نفاه عن ابيه فان الغالب فيه هو
حق الله تعالى وحق العبد مغلوب فيكون مستهلكا في مقابلة الغالب فينبغي ان لا يشترط
المطالبة آجيب عنه بان حق العبد مطلقا غائبا او مغلوبا يتوقف انظر فيه على
الدعوى احتيا لا للدور ثم اشترط مطالبة المقذوف واجامعي اذا كان المقذوف حيا
وان كان ميتا فيشترط مطالبة من يقع القذف في نفسه من الوالد والولد على ما سيصح
به متفرقا لما مر في حد الزنا ولا ينزع عنه غير الفروع والحسولان سببه وهو النسبة
الى الزنا كذا بغير مقلوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقا فيما رماه فلا يقيم على
الشع بخلوف حد الزنا حيث ينزع فيه شبهة لان سببه معان بالبيئة والاقرار
وهما بعد ثبوت القذف باحدهما يتوقف اقامة الحد ود على معنى اخر وهو كذب
القاذف وهو غير متيقن به الا ان الفروع والحسولان وصولا الى اليه فيزعمان
واحصائه اي احصان حد القذف كونه مكلفا اي عاقلا وبالغا لان العار وهو العلة
لا يلحق الصبي المجنون لعدم تحقق ظل الزنا منها حرا لان اسم الاحصاء ينطلق عليه
لغوه تمت فعليهن نصف على المحصنات من العذاب والمراد بها المرأة على قسوة
وعن داود عدم اشراط الحرية وان قاذف العبد يجد عنده وعن احمد عدم اشراط
البلوغ بل كونه المقذوف بحيث يجمع وان كان صبيا وفي فتح القدير ان القاذف
اذا انكر الحرية ليجد حد الادعاء فالقول قوله ولا يجد حد الا حرا الا ان يقيم المقذوف
بنيته على انه حر ولو كان القاضي يعلم حرية حرة ثمانين وهذا اقتضاء بعلمه فيما ليس
سببا للحد فيجوز مسلمة لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس يحصن وقال ابن
مسعود في قوله تعالى فاذا احصن اي اسلمن وعن سعيد بن المسيب وابي ابي ليلى يجد

كان قد انتفى ثم قيل ان اللوث في كل من هاتين المسئلتين ان لا يجليد وان كان قد
في الغضب لجوان ان لا يكون ثابت النسب من ابيه ولا يكون امة زانية بان كانت موطنة
بشبهة او نكاح فاسد فيجوز نفقته من ابيه من غير ان يكون امة زانية فلا يلزم للجد
لان لزومه بناء على كونه قاذفا لانه بالزنا اذا لم يكن قاذفا لا يجليد واجيب بان هذا
وجه القياس ووجه الجواب في المسئلة الاولى بان المراد بقوله ليس لا يملك له ليست
المشبهة واجيب ايضا عن المسئلة الاولى بان المراد بقوله ليس لا يملك له ليست
لا يملك الذي ولدت من مائه بل مقطوع النسب منه ويلزمه بالضرورة ان امة زنت
مع صاحب الماء الذين ولد هومن مائه وهذا معنى قول صاحب الهداية لان النسب انما
ينفك عن الزنا في لا عن غير على ما ذكرناه آتيا ومنع الملازمة لجواز كونه زانية
ناثمة او مكروهة فلا يثبت نسبه من ابيه ولا يكون قاذفا لانه فالوجه في الجواب
هو الاستحسان ثم الفرق بين قوله ليست بابت فلا بد وبين قوله ليست بابت فلا بد
ولا بابت فلا بد حيث لا حد في القول الثاني وان قاله في الغضب مع ان القذف يزاد
بهذا اللفظ ان قوله ولا بابت فلا بد نفقته عن امة وانما ينتفى عنها بانتفاء الولادة
فكان نفقا للولادة ونفي الولادة نفق الوطئ ونفي الوطئ نفق الزنا بخلاف ما اذا قيل
ذلك لانه نفق عن الوالد وولادة الولد ثابتة من امة ضاركة قاله ان ولد الزنا
ولا يجليد لوقاه عن جرح لانه صادق في كلامه واعلم ان قوله ليست لابن فلا يلية
المعروف له معنى مجازي وهو نفق المشابهة ومعنى حقيق وهو نفق كونه من مائه مع
زنا الام به ومع عدم زناها بل بشبهة نفق ثلثة معان يمكن ارادة كل منها
على الخصوص الا انهم حكموا بتكليم الغضب وعدمه فمع الغضب يراد المعنى الثاني
فيجد ومع عدمه يراد المعنى الاول وهو المعنى المجازي فلا يحد على ما تقدم بيانه
وكذلك قوله ليست بابت فلا بد لجن له معنى مجازي وهو نفق مشابهته لجن
ومعنا حقيقان احدهما نفق كونه مخلوقا من مائه والاخر نفق كونه ابا اعلى له
وهذا المعنى يصدق بصورتين نفق كون ابيه خلق من مائه بل زنت جفته به
او جاءت به بشبهة وكل من هذه المعاني يصح ارادة كل منها وطالة الغضب كما
عني المعنى الثاني في المسئلة الاولى فلزمه الحد كذلك يعين في هذه المسئلة
المعنى الثالث الذي هو نفق كون ابيه خلق من مائه بل زنت جفته به فليزم الحد
ايضا لكونه قاذفا لان هذا المعنى هو المناسب لحالة الغضب فكيف يصح
حكمهم بعدم الحد مطلقا في هذه المسئلة وهذا مما لا خلاص له الا ان يقال ان
في هذه المسئلة اجماعا على عدم الحد بلا تفصيل كما ان في المسئلة الاولى اجماعا
على ثبوتها بالتفصيل كذا في فتح القدير او نسبه اليه اي الى جفته لانه قد نسب اليه
بما ذا او الى امة او خاله او ابنته بتثديدها من التريبة وهو زوج امة لان
كل واحد من هؤلاء قد يسمى ابا ويثبت اليه الولد وقد يراد من الثالث معنى التريبة
ايضا او قال يا ابن ماء السماء او قال لعربي يا بنطي اوست بعربي لانه قد يراد
بالاول التثنية في الجود والشجاعة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه
ومخانه وبالثاني والثالث يراد التثنية في الاخلاق وفي المغرب ينطجيل من الناس

كانوا ينزلون سواد العراق الواحد بنطى ومعنى ثلثي عن ابن الاعراب رجل بناه في زيادة
الالف ولا تغل بنطى ويجوز بقذف الميعة المحصن يعني لوقا لا ابن الزانية وانه
ميعة يجوز ان طالب به الوالد اى والد الميعة وان علو وكذا الوالد لما في شرح الطحاوي
ولو قذف ميتا وجب الحد على القاذف وللوالدين والمولودين ان يجامعوا او يولوا
وان سفل وقال ذكرناه من ان حق المطالبة يثبت للوالد وان علو وللولد وان سفل
نقله صاحب النهاية عن الفقيه ابي الليث وعلموه بان العار يلحق بكل واحد من الوالد
والولد لمكان الجزئية فيكون القذف متا ولا له ونقص بما اذا كان المقذوف
حيثا غائبا فانه ليس لاحد ان يضمن جرح والدا او ولدا فختلف الحكم عن الدليل واجيب
بان الاصل في الباب هو المقذوف ولا محالة وغيره من كان بينه وبينه جنسية من
الوالد والولد يقوم مقامه وانما يقوم الشيء مقام غيره اذا وقع الياسر عن الاصل
والياسر انما يقع بموت المقذوف لا بعينية فلا يقوم غيره مقامه قبل موته قال
وقاضيان رجل قذف ميتا فلولد وولد ولده ووالده ان يامد القاذف بجرح
ورلد الابن وولدا ابنت فيه سواء في ظاهر الرواية ولا يخذل ذلك لاخ ولا نعم
ولا جد اب الام ولا ام الام ولا مولاه وقال محمد كل من يرثه ويورث منه ان
ياخذ القاذف بجرح ويجوز لا بعد من الولد ان يطالبه بالحد مع بقاء الاقرب
فيكون لابن الابن ان يطالبه بالحد وان كان الابن حيا عندنا وقال زفر ليس للاعبه
حق الطلب مع وجود الاقرب وليس لوصي الميت ان يطالبه ولو كان الوالد والولد
عبدا او كافرا او ذميا او قاتلا للمقذوف له ان يطالب القاذف بالحد اذا كان
المقذوف حرا مسلما انتفى ولو وصليته محروما عن الارث لان العار انما يلحقهم
بسبب الجزئية لانه بسبب الارث وقال المشافى ولا يثبت حق المطالبة بالقاذف
الا للوارث حتى لا يكون لابنه الكافر والعبه واولاد بنيه المطالبة به بناء على ان
الغالب في القذف حتى العبد ممن يورث وعندنا حتى الله تعالى وبسبب الخصومة للعبه
باعتبار مالقه من المشين والعار كحد السرقة فانه حتى الله تعالى ولصاحب المال الخصومة
باعتبار المال ثم عن المشافى فيمن يرثه ثلثة اوجه احدها انه يرثه جميع الورثة والثاني
يرثه غير الوارث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصباء لا غيرهم وكذا ولدا ابنت
اي في ظاهر الرواية عنهم على ما ذكرناه عن قاضيان خلافا لمحمد اي في غير ظاهر الرواية
ووجهه ان ولدا ابنت منسوب الى ابيه لا الى امة فلا يلحقه العار بزنا ابيه
قلنا النسب يثبت من الطرفين فيلحقه العار بهذا القذف ولا يطالب به ولدا اباه
او جده وان علو ولا عبه سبيح ويقذف امة اى امة الحر المسئلة وكذا لا يطالب
امه وجفته وان علت بقذف نفسه لان الاب والام وان علو لا يعاقب بسبب الولد
ولا السيد بسبب عبده حتى سقط القصاص يقتلها بقوله عليه السلام لا يعقد
الوالد لولده ولا السيد لعبده فلما لم يجز القصاص والمغلب فيه حتى العبد وسببه
ميتقن به وهو القتل غيرا فلا بد لا يجز حد القذف والمغلب فيه حتى الله تعالى وسببه
وهو القذف غير متيقن به لجواز ان يكون صادقا فيها وما به اولى ولو كان لزوجه
التي ماتت وقال الولد لها بعد موتها يا ابن الزانية ولدا اخر من غير كان لذلك الولد

اي ان نفيه ثم اقرجه لانه لما اكدب نفسه بالاقرار بعد ان بطل اللعان
لانه قد مضى ويرى صير اليه من الكاذب بيننا والاصل فيه حد القذف
بطل الكاذب ايضا رالى اصل في حد الرجل والولد له في الوجهين لانه اقرب
اولا في الاول وثانيا في نفسه فان قيل ان سبب اللعان ههنا هو نفي الولد لا غير
فاذا لم ينق الولد كيف يجب اللعان ههنا مع ان انتفاء السبب يستلزم انتفاء
السبب اجيب بانه ليس من ضروري اللعان نفي الولد قطع النسب الا ترى انه لو
نفاه بعد ان تطاولت المدة بعد الولادة فانه يبرأ عن ولا يقطع النسب فيصير اللعان
به لا يقطع النسب كما يصح بالولد اصله بان قد ضل بالزنا والولد فانه يبرأ عن
ولا ولد ههنا لا يقطع نسبه ولا شيء من الحد واللعان ان قال بسبب اني ولا يملك
لانه انكر الولادة اصلا فيكون انكار الزنا بل هو انكار الوطى فلا يجب بمثله حد ولا
لعان وهذا لو قال لا جني است بارس فلو ان ولا يبرأ منه وهما اقربا لا يجب عليه شيء
ولا حد بقذف امرأة هذا ولد لا يعلم له اب لان الموصوب للحد قذف المحصنة
والعقبة عن الزنا شرط من شرائط الاحصان وقد تمكنت الشبهة في عقبتها عن الزنا
لان الولد الذي ليس له اب معروف بعرف من الزنا ظاهر في حد فممكن في احصائها شبهة
القديم والحد يستقطب الشبهة ولا فرق بين ان يكون الولد حيا او ميتا وقت القذف
لان هذه الشبهة لا تزول بموت الولد بل تبقى كما كان ولا يخرج هي من ان تكون
والزنا لم يموت والمراد بعدم معرفة اب الولد عدم معرفته في بلد القذف لا في كل البلد
على ما صرح به في البحر وتوابعه بما نقل عن الجامع الصغير امرأة تقدم في بعض البلاد
ومعها اولاد لا يعرفهم اب فقال لها رجل يا زانية لا يحذر اولادك بولده
ان اولادك بقذف امرأة قد عنت بسبب نفي الولد لان سبب اللعان نفي عن المحرم
بقضاء القاضي بقطع نسب الولد فتعقبت في جانبها علامة للزنا وهو قيام ولد
لا اب له ظاهر ولا فرق ايضا بين ان يكون الولد حيا او ميتا لعدم زوال هذه
الشبهة بموته ولكن لا بد ان يقطع القاضي نسب الولد منه في عدم وجوب الحد
على قاذفها حتى لو لم عنت بولد ولم يقطع القاضي النسب وجب الحد على قاذفها
على ما في البحر ولو قذف رجل هذا الولد بعد قطع القاضي نسب منه يحد وكذا
لو قذف ولد الزنا فانه يحد على ما في فتح القدير ولا بد ان يكون اللعان باقيا
على ما اشار اليه بقوله لا يجب حتى لو بطل اللعان باكداب الزنا نفسه وادعى
الولد بعد اللعان فحد ولم يحد حتى مات فثبت نسب الولد منه فقد قذفها
بعد ذلك رجل اخر في المزوج قبل موته حد القاذف لزوال الشبهة بالكاذب
وثبت النسب منه وكذا لو قامت الشبهة على المزوج انه ادعى الولد لا كذب نفسه
وهو ينكر ثبت النسب منه ويحد قاذفها بعد ذلك لا يلحق خريجت عن صريح
الزواني ولو قد فيها الزوج من افضة واقامت بيمينه انه اكدب نفسه حد لان
النسب باليمين كالشك في القدر المقسم لوجوب بينة الوجه بخلاف من لا عنت
بغيره اي بغير نفي الولد فانه يحد قاذفها لعدم اعادة الزنا لان اللعان قائم
مقام حد القذف في جانب الزوج فكان مؤكدا لعقبتها فان قيل ان اللعان

في جانبها قائم مقام حد الزنا على ما قرأنا فكذلك حدوده بحد الزنا فلا يحد قاذفها
اجيب بانه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره فمحصنة البنية
الى غيره الا ترى ان اللعان في حد الزوج قائم مقام حد القذف بالنسبة الى زوجته لا
بالنسبة الى غيره فحدته حتى قلنا ان شهادته مقبولة ولو كان محدودا في حد لكل
لما قبلت شهادته ولا بقذف رجل وطئ حراما لعينه كوطئ في غير ملكه من كل وجه
كوطئ الاجنبية او من وجه كوطئ امة مشتركة بينه وبين غيره او مملوكة حرمت
عليه ابدانها التي هي اخته رضاعا فهذه الثلاثة حرام لعينه والقاذف لا يحد
فيها لعقوبات شرط الاحصان وهي العفة ولا ان القاذف صادق فيما رماه لان الزنا
هو الوطئ الحرام لعينه وقد وجد ذلك منه وقال الكرخي ومالك والشافعي وطئ
امته التي هي اخته رضاعا لا يسقط احصانه كأمه الحائض لقيام ملكه فيها
قلنا لما ثبت الحرمة المؤثرة استحق الحل للثاني بينهما وقيام الملك لا يوجب الحكم
الا في محل قابل له والمحل ليس بمقابل للمحل ضرورة ثبوت الحرمة المؤثرة وشرط
ابوح في ثبوت حد القذف للوطئ في الحرمة المؤثرة كون تلك الحرمة المؤثرة ثابتة
بالاجماع كوطئ امة الاب بالزنا او بملك النكاح او بملك ابيه فاذا اشتراها او كتمها ابنة
فوطئها لا يحد قاذفه وكذا الوطئ في امرأة ثم اشتراها او بنتها او تزوجها فوطئها
فانه حرام لعينه بالاجماع او بالحدوث المشهور بحرمة وطئ المنكوبة بولد شهود فانه ثابتة
بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بالشهود وهو حديث مشهور وصحة وطئ امته
التي هي اخته او خالته او عمتها من الرضاع لقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب فانه مشهور ومن الحرام لعينه وطئ ابنة ابنة والمنكوبة كما
فاسدا والامة المستحقة والمكروه والمكروه على الزنا فان اكراهه لا يخرج الفعل
من ان يكون زنا وانما يسقط الاثم ولا يحد قاذف من زنى في كفره لتحقيق الزنا من الكفر
شرعا ذميا او حريا وان كان الاسم قد ارتفع باسدامه لا بغيره المالك فحل الزنا
انكا في الزنا قلنا نعم لان الزنا حرام في جميع اديان ولان الكفار يخاطبون
بالمعانيات او مكاتب اي لا حد بقذف مكاتب وان وصلته كان مات عن وطئ فممكن
الشبهة في حرمة لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اختلفوا في موته هل او عيدا
فاورثت شبهة والاحصان لم يكن ثابتة بالشبهة ويحد بقذف من وطئ حراما لغيره كوطئ
امته المجوسية او امته المزدكية او في غير الغير وكذا اذا اشترى امة شرعا فاسدا
او كانت في ملكه امتان اختان فوطئهما او اوطئها فان وطئها حرام لغيره وامرأة
وهي نصف وامرأة التي طاهر منها او حرمت او كانت صائمة صوم فرض وهو عالم
بصومها وكذا اوطئ مكاتبته لان حرمتها لما كانت لعني يحتل زواله لان المجوسية
والحيض والختانة وغيرها مما ذكرناه يحتل الزنا فلم تكن وطئها زنا لان الزنا هو
الوطئ الحرام لعينه لا يحتل الزنا ولا خلاف في اني يحد قاذفها فان وطئ مكاتبته يسقط
الاحصان لزوال ملكه في حق الوطئ ولهذا يلزمه العقرب الوطئ قلنا ملك الذات باق
والحرمة لغيره فلا يكون زنا ويحد من قذف مسلم كان قد نكح محرمة في كفره هذا
عند ارجح ظاهرها بناء على ان تزوج الكفا في محارمه له حكم الصحة عنه ظاهرا

على امر في باب السكاح وحجة مستان قد سما في دارنا لان فيه حق العبد وقد
الترم بقاء حقوق العباد وكان اوج يقول اولاً انه لا يجد لان المقلب فيه حق الله
فصار كسائر الخدم و قد جمع الى وجوب الحد لما ذكرناه وكفى حد لنا يا سادسها
من ذنوبه او قدف غيره او شرب غيره فحدته يكتفى لذلك كله لان المتأمل
انصب في العقوبات حصول المقصود بحد ثم لا فرق في هذا بين ان يكون قدف او
غيره او قدف جماعة بكلمة واحدة كقوله انتم زناه او بكلمات كان يقول يا فلان
انت زان وفلان زان حتى اذا حضر واحد منهم قاد على حد ذلك ثم حضر اخر فادعى
انه قدف لا يجد اذا كان قدف قبل ان يجد لان حصول بعضهم للمقصود كحصول كلهم
فلا يجد ثانياً الا بعد قدف آخر مستان وعلى ابن ابي سبيح من يقول لشخص يا ابن
الزانية قدف في المسجد فبلغ باح فقال يا للعجب لعاصي بلدنا اخطأ في مسألة
واحدة في خمسة مواضع اخذ بدون طلب المقدوف والثاني انه لو قام جميع
واحد والثالث انه ان كان الواجب عليه قدف يكتفى به في المسجد والخامس ينبغي ان يعرف ان والدية
حتى يحل الم ضرب الاول والرابع ضربه في المسجد والخامس ينبغي ان يعرف ان والدية
في الاضياء اولاً فان كانا شخصين لها والا فالحصومة لابن ومن فروع المتأمل انه لو ضرب
القاذف تسعة وسبعين سوطاً ثم قذفت اخر لا يضرب الا ذلك السوط الواحد للمتأمل
لانه اجتمع الحدان لان كل الحد الاول بالسوط المتعدي حتى اذا قذفت بعد فاعتق ثم قذفت
اخر فافترس الاول ضرباً ربيعين ثم اخذ الثاني قالوا بئس له ثمانين لان الاربعين وقع لها
فيبقى الباقي ربيعين ولو قدف الاخر قبل ان ياتي به فالثمانون تكون كلها جميعاً ولا يضرب
ثمانين مستان كما في البحر ثم قال يتألف من المحيط وحمل ضرباً من ضرب بعد الحد ثم هرب ثم
شرب ثانياً ضرباً قد استقبله وكذا الوضرب لان بعض الحد ثم هرب وفي اخره
ولو ضرب القاذف بعض الحد فهرب ثم قدف اخر ثم قدم الى القاضي ينظر ان حضر الحدوف
الاول والثاني جميعاً يحل الاول ويقتطع الثاني لانه يتداخل وان حضر الثاني دون الاول
يضرب جلداً مستقيماً للثاني ويقتطع الاول لانه امكن اقامة الحد للثاني بوجوده
ولا يمكن اقامته له وحده لعدم دعواه انتهى فظهر منه ان ما تقدم من قولهم لا يضرب الا
ذلك السوط الواحد محمول على ما اذا حضر الحد وقان جميعاً لا اذا اختلف لمن ردت
وقدف او شرب لان المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر لان حد الزنا لصيانة
الاسباب وحد الرقة لصيانة الاحوال وحد الشرب لصيانة العقول وحد القذف
لصيانة الاعراض فلا يتداخل بل يقع عليه الكل لكنه لا يوالي بينها خفة الهلات
بل ينظر حتى يترأى من الاول فمن اجتمع فيه حد القذف والزنا والشرب والسرقة يترأى
بحد القذف ولا لان فيه حق العبد ثم الامام بالخيار ان شاء يضاعف الزنا وان شاء
بالقطع لا سواها في القصة لانه ثابتان بالكتاب ويؤخر هذا الشرب لان الضعف
منها ولو كان مع هذا جراحة يوجب القصاص بربا القصاص لانه حق العبد ثم قدف
ثم لا قوي فالقوى **فصل في التعزير** لما فرغ من بيان الحدود المقدره انصت
القاطعة اتبعها التعزير الذي هو وثنها في الحد قال في المصباح والمغرب
التعزير انما يدب دون الحد وهذا معناه الشرعي واثماً ما في جنبا الى الموت من ان يضرب

دون الحد لتاديب من معناه العقوبة لانه في الشرع لا يقتصر الضرب بل قد يكون بالضرب
وقد يكون بالجس وقد يكون بالصفع وهو ان يبسط الرجل كفه فيضرب بها قفاً الانسان
او بوزنه على ما في المصباح وقد يكون بتعريك الاذن وقد يكون بالجلد العنيف وقد يكون
بنظر القاضي اليه بوجه عكس وقد يكون بالاعلام وفي كل واحد ليس في التعزير شيء
مقدر واثماً هو مفوض الى اراي الامام على ما يقتضيه جنابهم فان العقوبة تختلف
باختلاف الجنابة وهكذا اذ كان الامام الشخصي وقال انه مفوض الى اراي القاضي لان
المقصود منه الزجر واحوال الناس فيه مختلفة وذكر في المشافى والنهاية التعزير
على مراتب تعزير اشراق الاشراق وهم العلماء والعلماء بالاعلام وهو ان يقول له
القاضي بلغني انك تفعل كذا فينبذ حربه وتعزير الاشراق وهم الامراء والدرهاقيت
بالاعلام والمغرب الى باب القاضي والمقصود في ذلك وتعزير الاوساط وهم السوقة
بالاعلام والجوالمجس وتعزير الاخصه بهذا كله والضرب انتهى وحمل يجوز التعزير بالقتل
ففي الزيلعي وسئل الهند والى من رجل وجد رجلاً مع امرأة اجل له قتله قال ان كان يعلم
انه يزوجها بالضرب بما دون السوط لا وان علم انه لا يزوجها الا بالقتل حل بالقتل
وان طأ وعته المرأة حل له قتلها ايضا وفي آئنة راي رجلاً مع امرأة فيزني بها او يمسح
وهما مطاوعتان قتل الرجل والمرأة جميعاً انتهى فقد افاد الفرق بين الاجنبية والزوجة
والحر في الاجنبية لا يحل القتل الا بالسلط المذكور وهل يجوز باخذ المال لم يذكر محمد
وقد قيل روي عن ابي يوسف ان التعزير من السلطات باخذ المال جائز على ما في الظهيرية وقا
الخلاصة سمعت عن ثقة ان التعزير باخذ المال جائز ان راي القاضي والوالى ذلك
ففي جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال انتهى وفي البرازية ان معنى التعزير
ياخذ المال على العقوبة امساك شيء من ماله عنه مدة لينتجرب ثم يعيده الحاكم اليه لان
ياخذ الحاكم لنفسه او يبيت المال كما يتوجه الظلمة ان لا يجوز لاحد من المسلمين اخذ
مالاً احد بغير سبب شرعي وفي شرح الآثار التعزير بالمال كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ
وفي البحر ان المذهب عدم التعزير باخذ المال واثماً التعزير بالشمع فشرع وكلمته بعد
ان لا يكون قاذفاً ثم قال فيه كل مسلم اقامة التعزير حاله ما شرع المحصية واثماً بعد الفسخ
منها فليس لك لغير الحاكم واعلم ان التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الاضرار
والعفو والشهادة على الشهادة ويجوز فيه اليمين والتكفير كذا في قاضيان يعزير
من قدف اى بالمواجهة لانه لو قذف في غيبته لا يعزركا في فتاوى مشايخ الاسلام
مملوكا عبداً او امة او ام ولد او كافراً لان ضايع قدف وقد استنع وجوب الحد
لعدم اتمامه فاجب التعزير قيق بالزنا وكذا يعزير المسلم بشتم الذي يعزير الزنا كما مرجه
في ائنا قاضييه حيث قال يعزير المسلم اذا شتم الذي انتهى او قدف مسلماً بغير زنا انتهى
بيا فاسق يا كافراً يا خبيث يا لص يا فاجراً يا منافق يا لوطياً يا من يلعب باليمين يا اكل
الربوا يا شارب الخمر يا دقوث يا حثث يا خايت يا ابن الفحمة اى الفاجرة كذا في المصباح
يا ابن الفاجر يا زنيق يا قوطيان وهو الذي يرمي مع امرأة او حرمه رجلاً فيدعه فاليا
بها وقيل هو المسبب للجمع بين اثنين لا غير محمود وقيل هو الذي يبعث امرأة مع غلام
بالق اوع مزاداً الى الضعفة او ياذن لها بالدخول عليها في غيبته كذا في الزيلعي

يا أمي الزاني واللصوص يا حرم زاده لانه الحق بها المشين ولا يوصل الى الرد في
 فوجب التعزير والرأي فيها الى الامام بخلاف ما اذا اقرت مملوكا او كافرا بالزنا لانه
 يبلغ فيه في التعزير غايته لانه من جنس ما يجب فيه الحد وهي الزنا فيكون الجنابة
 فيه ابلغ فيعز فيه بابلغ تعزير واعلم ان وجوب التعزير بهذه الالفاظ مقيد بعين
 القائل عن اثبات ما قاله لما قال في المحيط ولو قال له يا فاسق يا فاجر يا مخش بالحق
 والمقول له فاسق او فاجر او لص لا يعز لانه صادق في اقراره فلا يكون فيه الحاق الشن
 به بل المشن كان ملصقا به ولما في فتح القدير انما يجب التعزير لمن لم يعلم انما فيه امام علم
 اتصافه فان الشن قد الحقه هو بنفسه قبل قول القائل ولما في القينة قال له يا فاسق
 ثم اراد ان يثبت بالبيينة فسقه لم يفع التعزير عن نفسه لا تسمع بيئته لان الشهادة على
 مجرد الجرح والعق لا تقبل بخلاف ما اذا قال لاني اني اشد ذناه بالبيينة تقبل لانه
 متعلق الحد ولو اراد اثبات فسقه ضما لما نصحه فيه القصوة كجرح الشهود اذا قال
 رشوة بكذا فعليه رده تقبل البيينة فكذا هذا انتهى وظاهر منه ان اثبات مجرد
 فسقه لا يكون في ايجاب التعزير بل لابد من اثبات فسق معين وقال في البحر ان ما ذكره
 صاحب القينة فيما اذا شهد واعلى فسقه ولم يبينه واما اذا بينه بايتن اثباتا
 حتى لله تقت اول العبد فانها تقبل كما اذا قال له يا فاسق فلما رفع الى القاضي ادعى انه رده
 قبل امرأة اجنبية او عاتقها او غلبها او نحو ذلك ثم اقام رجلين شهد انهما رآياه
 فعل ذلك فلا شك في قبولها وسقوط التعزير عن القائل لانها تقت اثبات حتى الله
 وهو التعزير على الفاعل لان حتى الله لت لا يفتق بالحد بل اعظم منه ومن التعزير وكذلك
 يعزى هذا في جرح المشاهد بثلث واقامة البيينة عليه ينبغي على هذا القائل ان يحال
الشاتم عن سبب فسقه فان بين سببا شرعا طلب منه اقامة البيينة عليه انتهى
 ثم اعلم ان وجوب التعزير بالشن لا يفتق بصورة النداء بل يجب ايضا بصورة الاخبار
 كما اذا قال انت فاسق او فلان فاسق ونحو لما قال في القينة اذا قال يا منافق
 او انت منافق يعز وفي شرح الطحاوي والاصل في وجوب التعزير ان كل من ارتكب
 حرمة او اذى مسلما بغير حق بقوله او فعله وجب عليه التعزير الا اذا كان الكذب
 ظاهرا كقوله يا كلب انتهى وفي الاشياء من اذى غيره بقوله او فعله يعز ولو بغير الدين
 وفي التاتار فانيه عيات التعزير ان هذا المباد كتره في حق من لا يباح حار يا كلب
وفي قضبان لو قال لير يا كلب ذكرنا انه لا يعز وعن الفقيه ان جعفر انه يعز لانه
بعد شتمه في عرفنا والصحيح انه لا يعز لانه كاذب قطعنا فلا يلحق المقدوس مشين
بكلامه وفي قوله يا حمار يا ضرير يا بقر ذكرنا انه يعز وهو رواية الامام عن ابو يوسف
وفي رواية محمد انه لا يعز لما قلنا في الكلب وهو الصحيح انتهى قال ابن كمال الوزير والضابط
 في هذا انه ان نسب الى فعل اختياره في الشرع وبعد عارا في العرف يجب التعزير
 والا لا يخرج بالقيء الاول النسبة الى الامور المحلقة فلا يعز في احوار ونحو فوات
 معناه الحقيقي غير ما يدل معناه المجازي كالبلية وهو ما خلق وبالقيد الثاني النسبة
 الى ما لا يحرم في الشرع فلا يعز في حجام ونحوه مما يعتد عا في العرف والعرف في الشرع والقيء
 الثالث النسبة الى ما يعتد عارا في العرف فلا يعز في الاعاب لانه وضعها البحر

في المزمع

في المزمع انتهى يا قوم يا تيس يا خنزير يا بقر يا حية يا حمار يا ابن الحجام وابوه ليس كذلك
 يا صبا بالباء الموصوع الحقيقية والعين المحجة المشددة وهي المكابو اي الما في الذبح
 كذا في البحر يا مواجر بفتح الجيم اسم مفعول وكبر الجيم اسم فاعل خطأ ههنا كذا في البحر
 يا ولد الحرام يا عمار يا ناكس يا منكوس يا سخر بضم السين كذا في البحر يا ضحكة بضم الضح
 كذا في البحر يا كشجان قال في الجردات في بعض الحواشي انه بالحاء المهملة وقال في المزمع
 الكشجان الدثوث الذي لا ينج له وكشحه وكشحه شحه وقال له بالكشجان انتهى يا ابله
 يا موسوس يعني لا يعز بهذه الالفاظ اما في التسع الاول فظهور كذبه فمك في الحق
 المشين به بل المشين اما الحق باللفظ واما في بقا في البحر ينبغي ان يجب فيه التعزير
 اتفاقا لانه الحق المشين به لعدم ظهور الكذب فيه ظاهرا وقدمت في الظهيرة
 بوجوب التعزير فيه لانه في العرف بمعنى يا ولدا ان ناكته لم يجب به هذا العذف لعدم
 صريحه فيه وقد الحق المشين به فيجب التعزير واما يا ضحكة ففي البحر ينبغي التعزير
 لانه بمعنى الشج الذي يصحك منه فالمقول له ان لم يتصف بن ذلك الشئ يلحق به المشين
 فيعز واما كشجان فينبغي فيه ايضا التعزير للحوق المشين به لان معناه الدثوث
 على ما ذكرناه من المزمع وقال في الحاوي القدسي كل سب عار سببه الى المشايخ يعز
 وكل سب عار سببه فيه الى المسبوب ولا يبلغ حد الحد يعز فيه على قدره وعلى قدر
 مرتبة السات والمسبوب ولو قال يا كلب او يا ضرير او يا حمار يعز لو كان المسبوب
 اليه من الاشرف والا لا واستحسنوا تعزير اذا كان القول له فيها او عليها لانه
 يلحق المشين به وللزوج ان يعز زوجته لترك الزينة وترك الاجابة اذا دعاها الى
 فراشه وترك الصلوة وترك الفصل من الجنابة وللزوج من بيته لانه يجب عليها
 طاعته وطاعته تفت فتعز على المخالفة وذكر في النهاية ما يخالفه ان الزوج انما
 يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود اليها الا ترى ان ليس له ان يضربها على ترك
 الصلوة لان منفعتها لا تعود اليه بل تعود اليها ولا يخفى عليك ان للزوج ان يعز
 زوجته في غير هذه المواضع ايضا وذكر في البحر جواز ضربها مواضع كثيرة ثم قال
 والمعنى الجامع لكل انها اذا ارتكبت معصية ليس فيها حد مقدور فان للزوج ان
 يعزها كما ان للسيد كذا العبد وقل التعزير ثلاثة اسواط لعدم الانزجار في اقله
 وقبل ادناه على ما يراه الامام فيقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر واضاده اكثر شلحا
 وفي فتاوى ابن نجيم اذا ضرب يمزع بغير حق وضربه المضروب ايضا هل عليها التعزير
 ام لا اجاب نعم يعز لان سيدا باقامة التعزير على ابادي منها انتهى بخلاف ما
 اذا تشابها باللفظ واحد مثل ان يقول له انت ملعون وقال الاخر له بل انت ملعون
 لا يعزرا واحدهما لانه سقط بالتعاين بخلاف الضرب لا يمكن التساوي
 بين الضربين واكثره تسعة وثلاثون وعند ابو يوسف خمسة وسبعون والاصل فيه
 قوله عليه السلام من بلغ حدنا في غير حد فهو من المعتدين ذكر البيهقي ان المختص به
 مرسل والمرسل عندنا حجة موجبة للعمل والمنقول من الروايت بتحقيق بل من البلوغ
 واما ما يجري على السنة الفقهاء من التثليل ان صح فعلى حد من المفعول الاول
 تقدير من بلغ التعزير حدنا في غير حد كذا قالوا وتقف في احصائه بان فيه سوة

يعرف بالتأمل الصادق ولعل وجهها انهم يكون قوله في غير ذلك ركيكا ويكن ان يكون
تقديره من بلغ الضرب حدا في غير حد فهو من المستدين في يرتفع السبق فاذا تعدى تليفه
حدا فابوح ومحمد نظر الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصره اليه وذلك
ادعوت فقضاء عنه سوطا لتقدر بلوغه الى مرتبة الحد بالنقص المذكور فان قيل
ما وجه سبب نقص السوط الواحد اجيب بان بلوغ المرتبة الحد لما تعدى
وليس بوجه قدر معين كربع او ثلث او عشر صير الى اقل ما يمكن وهو الواحد
لانه متيقن نظيره ما ذكره في وقت الصلوة فان كل الاوقات لما لم يمكن ان يكون
سببا وليس يدور قدر معين صير الى اقل ما يمكن وهو الجزء الذي لا يجزى عنها قسما
ثمة وابو يوسف اعتبر اقل الحد في الاحرار ان الاصل هو الحرية ثم نقص سوطا
في رواية هشام عنه لتيقنه على ما ذكرناه انما وهو قول ذر وقطاهر الرواية
عنه نقص خمس على ما ذكره المص وهو لا يثبت وهو المأثور عن علي قالوا
والصحيح قول ابي ج ومحمد لان من اعتبر حد الاحرار فقد بلغ الضرب حدا وهو حد
العبد واستكر في الحديث المذكور ينافيه لانه في سياق النفي يفيد عموم الافراد
لان معناه ان لا يبلغ حد اصلا وان ما روى عن علي رضي الله عنه غريب ويجوز
حبه بعد الضرب اي ان رآه الامام وذلك بان يرى ان اكثر الضرب في التعزير
لا يعزبه او هو في شك من ان يجازيه فيضم اليه الجبس لان الجبس صلح تعزير بالقرابة
حتى لو رآه لا يضرب ويجسد اياها عقوبة له فعل ذلك على ما ذكره في الفتاوى
وقد ورد به الشرع ايضا روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جسد رجل التعزير
في اذنا يضم اليه عند الراي وفي كتاب الاشرية من البرازية زني في مضاد الذي
شبهة يسقط الحد عزرو وجسد ولو اظفر فيه وادعى شبهة عزرو ولا يجسد المسلم
الذي يبيعه او ياكل الربوا يعزير المختص والمناجحة والمغنية يعزرو ويجسد تحت
يتوب انتهى واشد الضرب التعزير لانه جرى فيه التحفيف مرة من حيث العبد
فلا يخفف من حيث الوصف لثلاثة يؤدي الى فوائد المقصود من الاتجار والتلف
في شدته قال في شرح الطحاوي قال بعضهم هو الجمع في عضو اي يضرب الاسواط في
عضو واحد ولا يفرق على الاعضاء بخلاف سائر الحدود فانه يفرق فيها على الاعضاء
وقال بعضهم لا بل شدته في الضرب لا في الجمع كذا في غاية البيت والعناية والذي ظهر
منه ان في شدته اختلاف الروايتين وقال في فتح القدير ذكر في المحيط ان محمد
ذكر في حدود الاصل ان التعزير يفرق على الاعضاء وذكر في اشرية الاصل يضرب
التعزير في موضع واحد وليس في المسئلة روايتان بل موضوع ما ذكر في الحدود
اذا وجب تبليغ التعزير الى قصى غايته بان اصاب من الاجنبية كل حجر غير
الجماع واذا شارك بعد ما جمع المتاع قبل الافراج واذا بلغ غاية التعزير فرق
على الاعضاء والا فسد العضو لولا ان الضرب الشديد الكثير عليه وموضوع
ما في الاشرية اذا عزز في التعزير كشدته اسواط ونحوها واذا تعدد
يسيرا فاكامة في موضع واحد لا يفسد وتفرقها ايضا لا يحصل منه مقصود
يجمع في محل واحد وعلى هذا يكون معنى شدة الضرب قوته لاجمع في عضو واحد

رواية فيه على خلاف ما ذكرناه من النكاحين المذكورين قالوا ويبقى الموضع التي
ببقى في الحد وقال في البحر تنقل عن المجتبى ويضرب الظهر والالية وهو المروي
عن ابي يوسف وهل يخرج ثيابه ففي قاضيان يضرب قائما عليه ثيابه وينزع القم
والخشوع ولا يمد في التعزير انتهى وفي غاية البيت ويجزى في سائر الا في حد القذف
فانه يضرب وعليه ثيابه وفي البحر الظاهر يخرج ثيابه لتصريح المبسوط به ثم قلنا
لانه ثابت بالنكاح واعظم جناية حتى شرع فيه الرجم وهو اندوف النفس بالكلية
ثم الشرب لانه ثبت باجماع الصحابة كفته لا يتلخ في القرآن ثم القذف لان بيئته محتمل
لا محتمل كون القاذف صادقا ولانه قد جرى فيه التعليل مرة برد الشهادة فلا يخلط
مرة اخرى من حيث الوصف ومن قد اوعز فوات فومه هدر عندنا وعند مالك
واحمد وقال الشافعي لا بل يضمن ويجب الدية في بيت المال في رواية عنه لان نفع
عمل الامام يرجع الى عامة المسلمين فيكون العزم الذي يلحقه بسبب عمله لهم عليهم
وفي رواية عنه يجب على عاقلة الامام لان اصل التعزير غير واجب عليه ولو وجب
فالضرب غير متعين في التعزير فيكون فعله مباحا فيقتيد بشرط السلامة ولم
يسلم فيجب على عاقلة ونحو نقول ان الامام مأمور بالحد والتعزير وفصل المأمور
لا يتقيد بشرط السلامة كما في الفساد والبزاخ اذ لم يتجاوز المعتاد ولانه
لا يتره من الفعل والاعقوب لتركه واجبا والسلامة خارجة عن وسعه لانه
بين ان يفعل ما لا يكون مولما زاجرا وبين ان يفعل ما يكون مولما زاجرا ولا يلزم
لا يسقط الواجب عن ذمته وبالمثل في وهو الواجب قد يتحقق ان يموث الاثنا
فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزاجر مع شرط السلامة عليه بخلاف المباحات
فانها رفع الجناح في الفعل واطلاقه وهو يخرجها بعد ذلك غير المزمع فصح قبيح
بشرط السلامة كالمرور في الطريق والاصطيا بخلاف تعزير الزوج زوجته لانه يباح
ومنفعته ترجع اليه كما ترجع الى المرأة من وجه اخر وهو استقامتها على امر الله
به فقيده بشرط السلامة فلا يكون دمه هدر فان قيل ان الزوج اذا جامع زوجته
فانت من الجماع او اخضاها لاضمان عليه عند ابي ج ومحمد وان كان الجماع مباحا
ولم يقيده بشرط السلامة اجيب بان القياس الضمان هنا ايضا الا ان تركناه
لزوم ضمان المهر في ابتداء ذلك الفعل لانه لواجبنا ضمانا اخر يموتها وهي الدية
لزم اجتماع ضمانين بمقابلة مضمون واحد وهو منافع البضع وذلك لا يجوز كذا
في النهاية اقول فيه نظر لان المهر في مقابلة منفعة البضع والدية في مقابلة تلف
النفس او العضو فكيف يجمع الضمانان بمقابلة مضمون واحد الا ان يقال ان
تلف النفس يتضمن تلف منفعة البضع فتكون الدية في مقابلة تلف النفس ومنفعة
البضع معا فيلزم اجتماع ضمانين بمقابلة منافع البضع **كتاب الشقة**
لما كانت صيانة الاموال مؤخر عن صيانة النفوس والعقول والاعراض لغير الزجر
المتعلق بها ايضا وهي في اللغة اخذ الشيء في خفاء وجيلة قال في المغرب سرق
منه مالا وسرقه مالا سرقا وسرقا اذا اخذ في خفاء وجيلة وليس الشيء المسمى في
سرقه مجازا انتهى اي تسمية الشيء بالمصدر وهكذا في المصباح وصرح فيه انه

يتعدى إلى المفعول الأول بنفسه وبالعرف والراء في السرقة مفتوحة على ما صرح به في
الكتابين وأما في الشريعة فلها معنيان أحدهما باعتبار الحرمة وهو أخذ الشيء من الغير
على وجه الخفية بغير حق ضابطا كان المسروق أولا وزيد فيه على المعنى اللغوي كونه بغير
حق وثانيهما باعتبار ما يتعلق بها حكم شرعي أي القطع وهو ما ذكره المعنى بقوله هو أخذ
مكلفت ضفية دية عشرة دراهم مضروبة من حرز لا ملك له فيه ولا شبهة زيد فيه
على المعنى اللغوي فيكون سنين فأنشأها والمعنى اللغوي اعني كونه خفية معتبرة في أمرا
ابتداء وانتهاء معا وذلك في سرقة النهار في المصر وابتداء فقط وهو سرقة الليل
فلما إذا دخل البيت ليلا خفية ثم أخذ ما كان مجاهرة ولو بعد معاملة من فبرق قطع
به لا كسقاء بالخفية الأولى لأنه وقت لا يلحقه الموت فيه فيكفي بالخفية الأولى
وإذا كان في المقربا وأخذ ماله لا يقطع استصحابا وإن كان دخل خفية والوقت
كذلك في الليل لكن يقطع ان غالب السرقات في الليل تصير مغالبة إذا قلد ما يخفى
الدخول والاخذ بالكلية ثم لا قد اعلم من الحقيقي والحكمي فالحقيقي هو أن يتولى السارق
أخذ المتاع بنفسه والحكمي أن يدخل جماعة من اللصوص منزلا ويأخذوا متاعه
ويحملون على ظهر واحد فيخرجون من المنزل فإن الكل يقطعون استحسانا على ما ساء
قيده بكونه مكلفا أي عاقلا بالغًا أصرا من عدم الصبي والمجنون إذا لاقطع في
أخذها لأن القطع محقق وهو ليس من أهل العقوبة فصارا مخصوصين من أمة
السرقة ولكنهما تضمنان المال لانهما من أهل الضمان وإن كانا يحسن ويعتق فإن
سرق في حال جنونه لم يقطع وإن في حال الأفاقة قطع ولو سرق جماعة فيهم صبي وجنون
يؤثر عنهم القطع على ما في البدائع وفيه أيضا أن المكلفا عمن من الذكروا أن يثنى
والحر والعبد والمسلم والكاافر يخرج بعقيد الخفية ما أخف جهرا مغالبا أو
نهبيا في الابتداء أو في الانتهاء إن كان أخذه جهرا في النهار أو في الابتداء والانهاء
معا إن كان أخذه في الليل بناء على ما ذكرناه من أن الخفية معتبرة في النهار ابتداء
وانتهاء وفي الليل معتبرة في الابتداء فقط وهل تعتبر كونه الخفية على نعم السارق
أو على نعم المسروق أو على في نفسها ففيه تفصيل ففي البحر لو كان السارق يعلم أن
صاحبه لا يعلم بدخوله وعلم به صاحبه لا يقطع فلا قطع ج إذا خفية فيه أصلا
أو لم يعلم فيقطع اتفاقا أو كان صاحبه لا يعلم بدخوله والمسارق لا يعلم أنه يعلم
يقطع اكتفاء بكونها خفية في زعم السارق وإن كان على عكسه بأن زعم الصاحب
صاحبه لا يعلم به وصاحبه لا يعلم فحق الزاعم أنه لا يقطع لأنه جهري في الحكم
والمحيط وضع العقوبة لا يقطع اكتفاء بكونها خفية في زعم أهله أي أهله أي أهله
بقدر عشرة دراهم عن سرقة ما دونها إذا لاقطع فيها دونها وإن كان حراما وأعلم
أنهم اختلفوا في أنه هل يقطع بكل مقدار من المال أو لا بد من مقدار معين لا يقطع
في أقل منه فقال بالآول الحسن البصري وداود والخوارج لا يقطع قوله في السارق
والشارقة الآية ولعله عليه السلام لعن الله السارق يرق الجبل فيقطع يرق
ويرق البيضة فيقطع يرق متفق عليه ومن سوى هؤلاء من فقهاء الأصا
وعلماء الأقطار على أنه لا قطع إلا بماله مقداره لعله صلى الله عليه وسلم لا قطع إلا في

دينار فصاعدا متفق عليه أيضا فلم يرد تأويل أحد الحديثين فالجمهور وأول الجليل في رواية الفرقة
الأولى بالذي يبلغ قيمته عشرة دراهم وأول البيضة بالتي كانت من الحديد وقالوا أيضا يجوز
أن يكون الحديث الأول منسوخا بالثاني وذلك لأنه وإن لم يعلم تأويلهما لكن القول بكونه الأول
منسوخا بالثاني متعين عند القراء من باب الحد واحتمال الدلالة مما أمكن وقد نقل أحبا
الفتحية على ذلك وبه يتقيد إطلاق الآية ثم اختلفت المذاهب في تعيينه
فذهب أصحابنا إلى أنه عشرة دراهم وذهب الشافعي إلى أنه ربع دينار وذهب مالك
وأحمد إلى أنه ثلاثة دراهم لما أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا في مجن قيمته ثلاثة دراهم يعني أن القطع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما كان إلا في مجن وأقل ما نقل في تعيينه ثلاثة دراهم والأخذ بالأقل أولى فيقتضيه
الشافعي بقوله كانت قيمة الدينار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة دراهم فكانت
المراد بربع الدينار في الحديث السابق من سند الجمهور وهو ثلاثة دراهم قلنا قد وقع الاختلاف
في مجن أهو ثلاثة أو عشرة أو دينار فأخذ بال عشرة احتيا لا لدرء الحد وهو لا حوط
في باب الحدود وقد روي مرفوعا موصولا لا يقطع اليد في أقل من عشرة ثم اعتبر في وزن
الدرهم التي يقطع بعشرة منها ما يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل كما في الزكاة ولا بد
أن يكون جادا على ما يدل عليه إطلاق لفظ الدرهم في الرواية لأنها اليهودية فيصرف إطلاق
اليسار حتى لو سرق زيوتا أو بهيمة أو مستوقة لا يقطع إلا أن يكون كثير تبلغ قيمتها نصف دينار
الجيا د أعني العشرة وأحرز بالمضروبة عما إذا سرق ثوبا وزن عشرة دراهم مضروبة لا يقطع
فيه على الصحيح خلافا لمخرجه في صلح المهر والفرق بينهما أن الحد يدبر بالبشعة فيعتل
بالكامل والمهر يثبت مع البشعة وأشرط هذا القيد مستفاد من الأحاديث المروية في الباب
لأن ما روي في هذا الباب لا يلفظ الدرهم والدرهم لا يكون المضروبة فيكون ذكره في
بعد ذكر الدرهم تأكيد له ثم في كلامه إشارة إلى ما ذكره من أن نصاب القطع مقداره درهم
وغير الدرهم بعينه قيمته بالدرهم ولو ذهب إلى أن سرق دينار قيمته أقل من عشرة دراهم
لا يقطع ولو سرق نصف دينار قيمته عشرة دراهم يقطع ثم قيمة النصاب يعتبر يوم السرقة
ويوم القطع حتى لو كان قيمة المسروق عشرة دراهم سرقة فانتقص بعد ذلك لا يقطع إلا أن كان
نقصان القيمة لنقصان عين المسروق بفوات بعض أجزاءه أو بسبب عيب لحقه عند المسرق
وأما لو كان نقصان القيمة لنقصان الشئ فلا قطع في ظاهر الرواية قلنا هذا إذا سرق في بلد
ما كان قيمته فيها عشرة فأخذه صاحبه في بلد آخر وقيمتها أقل لا يقطع وقال الشافعي
يعتبر قيمة النصاب وقت الإخراج من الحرز فقط وعلى القولين فعل يقوم بأمر المفقود أو
بنقد البلد الذي يروج بين الناس في الغالب ففي رواية الحسن عن أبي جعفر أنه يقوم بأمر
المفقود احتيا لا لدرء ما أمكن وفي رواية أبي يوسف عنه يقوم بنقد البلد ولا بد أيضا
من تقويم رجلين عدلين لها معرفة بأمر القيمة احتيا لا لدرء حتى لا يقطع عند اختلاف
المعومين ثم اعتبر كون النصاب في حق السارق لا المسروق منه حتى لو سرق واحد نصابا
من جماعة يقطع لأخذه نصابا ولو سرق اثنين نصابا من واحد لا يقطع واحد منهما
لعدم أصابة النصاب لكل منهما ثم لا بد أن يكون الحرز واحدا حتى لو سرق نصابا من منزلين
محرزين مختلفين لا يقطع والبيوت من دار واحدة بمنزلة بيت واحد حتى لو سرق من عشرة الناس

في دار كل واحد منهم في بيت على حدة من تلك الدار عشرة دراهم من كل واحد منهم درهما قطع
بخله منها اذا كانت الدار عظيمة وفيها حجر على ما في البحر من ابداع وسياقي في فصل الحرم
ولا بد ان يكون المسروق ملكا لغيره حتى لا قطع في حصر المسجد واستار الكعبة وان كانت
محترقة ولا بد ايضا من انشاء شبهة الملك على ما سياتي بيانه ومن انشاء شبهة انما هو
ايضا حتى لو سرق من السارق لا يقطع على ما في فتح القدير ولا بد ان يكون السارق ليس بالحر
ولا باع ولا احتمال انه لو نطق ادعى شبهة والاعمى جاهل باليمين ولا بد ان يكون المسروق في دار الله
حتى لا قطع في السرقة في دار الحرب ودار البغي ولا بد من ثبوت دلالة القصد الى التصيب
الماخوذ وعليه ذكر في التجميع سرق ثوبا قيمته دون العشرة وعطرفة دينار مشدودة
لا يقطع واذا سرق ثوبا لا يساوي عشرة وفيه دراهم مبرورة لا يقطع قال هذا اذا كان
الغيب وعاد للدراهم عادة فان كان يقطع لان القصد فيه يقع على سرقة الدراهم الذي
انه لو سرق كيسا فيه دراهم كثيرة يقطع وان كان الكيس يساوى درهما واحدا فان سرق
مكلف حرا وعبد لعدم الفصل بينهما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايده
ولان التصفيف متعذر فيتمك من صيانة لاموال الناس ويستوى الذكر والانثى لما ذكرناه
ايضا ذلك القدر اى عشرة دراهم خال كون ذلك القدر محرزا يمكن كالدور واليتر
والحواريت والخيم والصناديق او حافظ يحفظه في الصلوات او في المسجد وفي الطريق
سواء كان نائما عليه او مستيقظا وسواء كان محتاجا عنده او تحت علمه في شرح المختار
واقر بها مرة واحدة عندها وقرت في مجلس واحد عند ابي يوسف وعنه في مجلسين
مختلفين اعتبارا بالشاهد وطحا ان السرقة يظهر بشهادة شاهدين وكل ما هو كذلك
يظهر بالاقرار مرة واحدة كالمقصود من القذف فلا حاجة الى الزيادة ولا اعتبار
بالشهادة لان الزيادة تعيد في الشهادة تقيل قيمة الكذب ولا تعيد في الاقرار شيئا
لانه لا تتم فيه فكان القياس مع الفارق فان قيل يجوز اشتراط تكرار الاقرار لقطع
احتمال الرجوع كما في الزنا اوجب بانه لو اقر مرة كثيرة ثم رجع صح رجوعه في حق اللزامة
لا مكذب له فيه بخلاف الرجوع في حق المال فان له فيه مكذبا وهو صاحب المال فلا
يصح فيظهر انه لا فائدة في تكرار الاقرار لا في حق القطع ولا في حق استقاط ضمان القتل
المال بالاقرار واشتراط الزيادة في الزنا على خلاف القياس فيقتصر على مرة واحدة والكره بالاقرار
ما كان ملوما لا كرها لما في البحر من القلة عن الظهيرة اذا اقر بالسرقة مكرها فاقرا به باطلا ومن
المتأخرين من افتى بصحة او شهد عليه وسألها اى الشاهدين الامام والقاضي كالامام
في ذلك عن السرقة ما هي اى عن ماهيتها لجواز ان يكون الماخوذ شيئا ناقصا ولا قطع فيه
كذا في العناية ثم استشكل بان ماهية السرقة لا يذكر الا احاد الفقهاء الكثيرة القبول
المعتبر فيها على ما مر فيحتاج عند السؤال عنها ان يكون حضور الفقهاء شرط لظهورها
وفى ذلك سد باب القطع اقول لو كان السؤال عن ماهيتها لاحتمال ان لا يفرق بين النصب
والسرقة او لا يطلو قها على استراق السمع ايضا لا يرفع الاشكال المذكور وكيف هي لجواز ان
نصب البيت وادخل به واخرج المتاع ولا قطع فيه واي هو لجواز ان سرق من غير الحرم
او في دار الحرب او دار البغي وكم هي لجواز ان يكون اقل من النصاب ومن سرق لجواز ان
يكون المسروق منه دراهم محرمة او احد الزوجهين وان كان زيادة الاحياط في احتيال الناس

ولم يترك السؤال عن زمانها ولا بد منه فيما ثبت بالنسبة لاحتمال التقادم المانع عن القطع
لرد شهادتهم بالتقادم بخلاف ما ثبت بالاقرار فانه لا يثبت له التقادم المانع عن الزمان
لان التقادم لا يبطل الاقرار وانما يبطل الشهادة ينبغي ان لا ترد الشهادة بالتقادم
كالأقرار لان الدعوى شرط في السرقة فتأخير الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم فيه شيء
ولا تتم حتى ترد شهادته كما لا ترد في حق القذف بالتقادم لانه حتى العبد فيوقف
على الدعوى كغيره من حقوق العباد فلم يبطل بالتقادم اوجب عنه بوجهين احدهما
ان الشهادة بالسرقة فيها امران الحد والمال فارجع الى الحد لا يشترط فيه الدعوى
لانه لا يصح حق الله تعالى وما يرجع الى المال يشترط فيه الدعوى والشهادة بالسرقة
لا تقتصر لاحدهما بل لا ينفك عن الامرين فاشترطت الدعوى لزوم المال لا لزوم
الحد فان لم يشترط الدعوى للحد لم يتوقف الشهادة للحد على الدعوى فاذا لم يتوقف
على الدعوى تد بالتقادم للثمة ولا يقطع ويثبت بها المال ويحل على حقوق الامرين
في الشهادة بالسرقة اتم اذا شهدوا بها على الشا والمذمى وهو صاحب المال غائب
بحسب المشهود عليه حتى يحضر المذمى ما فيه من حقوق الله تعالى وفي القذف لا يحبس
المشهود عليه حتى يحضر المذمى كونه حقا للعبد كما في حقوق العباد الى الصلة ولما
لا يقطع قبل حضور المذمى لاحتمال ان يكون سرق ملكه الذي كان عنده او ملكه اياه
فلا بد من تضمن الشهادة بالسرقة الشهادة بملك المسروق منه والشهادة بالملك
لان الشا يتوقف قبولها على حضور المشهود له ودعواه فاذا اقر مرد ناه في حد الحد
لا في حق المال بل الزنا مال وثباتهما ان يبطلوا الشهادة بالتقادم لما كانت
للثمة في حق الله تعالى فاقيم التقادم في حقوق الله تعالى مقام الثمة فلا ينظر في ذلك
الى وجود الثمة وعدمها كالرخصة لما كانت للمشقة وهو غير منضبطة اذ الحكم على
السفر فلم يلاحظ بعد وجود الشك وجود المشقة وعدمها فتد بالتقادم وانتمى
على هذا الوجه بان رد الشهادة بالتقادم ليس الا للثمة ومحل الثمة ظاهر يعرفه كل احد
فلا يحتاج الى اناطة بمجرد كونه حقا لله تعالى كما في الوجه المذكور من اناطة بكونه
حقا لله تعالى ليس بوجبه وكذا ما ذكر فيه من القياس على المنع ليس يصحح لوجود
لان المشقة امر غير منضبط ولا يعرفه كل احد فلا يمكن اناطة الرخصة فنبت بانه
منضبط يعرفه كل احد وهو المنع فان قيل كيف يصح قوله ان رد الشهادة بالتقادم
ليس الا للثمة كما نرى فيهم فيما لو علم المذمى بالسرقة ولم يدع الا بعد حين فشهد ولا يقطع
بل ايضا السارق والمال لرد شهادتهم بالتقادم في حق الحد وفي حق المال مع انه
لا تتم في تأخيرهم لانهم ما اخبروا الا بعدم الدعوى فالجواب ان الحصر المذكور ليس
بحقيقي بل اضافي الى النسبة اليها يوجد فيه الثمة فقط لا بالنسبة الى ما يوجد
فيه الثمة كما في هذه الصورة بل الرد في هذه الصورة ايضا خالي تاخير المذمى الى
الثمة في الشاهد على ما صرح به في فتح القدير نقلا عن قاضيان حيث قال انما لا
تقبل في السرقة بعد التقادم للثمة في المشهود لان الدعوى شرط القبول بل الخلل
في الدعوى فان صاحب المال كان حيا في الا بداء فاذا اقر فقد اختار الشا
فلم يبق له حتى دعوى السرقة والحد بل يبقى له حتى دعوى المال فقط فيقتضى بالماله

دون القطع كما لو شهد رجل واحداً تارة على السرقة يقضي بالمال دون القطع انتهى
ثم قال يجعل هذا الاعتبار في إضافة الرد إلى المدعى فيما إذا كان تأخير الشهود شهادة
لأخيراً المدعى بعد علم صاحب المال بالسرقة أم لا وأخيراً لا تأخير السرقة منه
المدعى بعد علمه وعلمهم بعلمه بأعلامهم أو بغيره ثم شهدوا فترد شهادتهم للفسق
والتهمة والاصل أن تأخيرهم الشهادة أم لا تأخير المدعى المدعى بعد علمه بالسرقة
وعلمهم بعلمه أو لا تأخير المدعى بل علمه أو لا تأخير المدعى مع علمه ولكنهم لم يعلموا بعلم
المدعى بها أو بدون تأخير المدعى المدعى بل هو يدعى السرقة ولم يشهدوا بل أخيراً
ثم شهدوا في وقت آخر ففي الصورة الأولى رد شهادتهم بضاف إلى المدعى كما قال
في قضائهم وفي الصور الثلاثة الباقية بضاف إلى التهمة والفسق وههنا بحث وهذا
إضافة الرد إلى الفسق والتهمة يقتضي أن لا تقبل شهادتهم في حق المال كما لا تقبل
في حق القطع لكنهم قالوا إنها تقبل في حق المال ولا تقبل في حق القطع مطلقاً أي
سواء كان الرد لفسقهم بسبب تأخيرهم أو بتأخير المدعى مع علمه بالسرقة كذا كله
في سؤال الشاهد وأما المقر فلا يشك في الزمان على ما ذكرناه أنفاً وهل يشك
عن المكان ففي فتح القدير ولا يشك المقر عن المكان لكن يشك في باقي الشروط
من المزدوم وبيناها أي الأمور المذكورة قطع لما تواترناه وهو لا يجوز قتله سياسة
فقال في الدرر فقلنا عن المنية أنه يجوز وقد ذكرناه في باب الوطء الذي يوجب الحد
والذي لا يوجب به قاتل في فتح القدير واذن يتناول ذلك على وجه لا يسقط الحد فإن كان
القاضي عرف المتهم بالعدالة قطعه وإن لم يكن يعرف ظاهره مبين المشهود عليه حتى يولد
لأنه صار متبهما بالسرقة والتوفيق بالتكفيل متنع لأنه لا كفالة في الحدود ثم قال وهذا
نظر وهو أن أعطاه التكفيل لنفسه جائز وعلى قول أبي يوسف يجوز وإن كان في السارق
جماعاً جماعة وأصاب كل منهم قدر نصيبها أي السرقة قطعوا وإن وصله ولو كان في
بعضهم لا شرأكم في العلة لأن المستاد بين السارق أن يتولى بعضهم الآخر ويستعد بالحد
للدفع فلما منع الحد بمناله لا متنع القطع في أكثر السارق فيؤدى إلى فتح باب الفساد
فيجوز عليهم الحد جميعاً استحقاقاً مساوياً سواء خرجوا معه من الحرم أو بعدهم وفيه
أخرج هو بعدهم في فورهم لأن بذلك يحصل التعاون ثم شرع في بيان ما يقطع فيه
وما لا يقطع فيه فقال ويقطع بسرقة المساجد والبنوس والصناديق والفضة من الخضر
والياقوت والزبرجد لأن الثلاثة الأول أموال محرزة كونهما عزيزة عند الناس لا يوجب
بصورتهما مباحة في دار السلام والثلاثة الباقية من أعمار أموالهم ولا توجد مباحة الأصل
بصورتهما في دار السلام غير مرغوب فيها فصار كالأذهب والفضة وفيما يقطع
فكذلك في هذه الأشياء وأما قيد دار السلام لأن الأموال كلها حتى الذهب
والفضة باقية على الأمانة الأصلية في دار الحرب فلا تكون شبهة في سقوط القطع
وتروى عن محمد في البنوس عدم القطع والظاهر هو القطع لما ذكرناه وعنه أيضاً أنه
لا يقطع في العاج ما لم يعمل فإذا عمل منه شيء قطع فيه الأثناء والباب المختار في
لأن الصنعة فيها غلبت على الأصل والتحقق بالصنعة إلى الأموال النفيسة ولا يقطع
في الزجاج لأن المكسور منه نافع والمصنوع يتسارع إليه الفساد وقيل يقطع لأنه

مال في المصنوع وقال محمد لو سرق جلود الشباع المذبوحة وقتلها مائة لا يقطع
ولو جعلت مصلاة أو بساطاً يقطع ويقطع في العود والمسك والادهان والوبر
والزعفران والعنبر كونهما مالاً محرزة لا بسرقة شيء تأخر المدعى المدعى بعد ما يوجبها
في دارنا لا تأخر المدعى بل تأخر المدعى كذا تأخر المدعى من الأموال كلها باقية على الأمانة الأصلية
في دار الحرب فلا يكون شبهة في سقوط القطع كخشب وحشيش وقصب وسبك
وطيز وزنجير ومعرفة بالفتحات الثلاثة الطين الأحمر وسكون العين لغة فيه ونفوة
والاصل فيها ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن عائشة قال قالت كانت أئمة
لا يقطع في عهد رسول الله في الشيء النافع وزاد في مسندهم ولم يقطع في دارني
ثم ترس وهذه الأشياء مما يتناوله هذا النص لأن ما يوجب جنسه مباحاً في دار
الأصلية بأن لم يحدث فيه صنعة متقدمة وكان غير مرغوب فيه فهو حرة تقبل الرغبات
فيه والطباع لا يتخلل به فكل ما يوجد أخذه على كره من المالك فلا حاجة إلى الشرع
الزاجر ولهذا لا يجب القطع بسرقة ما دون النصاب ولأن الحرز في هذه الأشياء
نقص لأن الخبيث يلقى على الأبواب وأما ما يدخل في الدار للعمارة لا للمحرز
والطير من شأنه الطيران والشوك من شأنه أن يفر وبذلك تقبل الرغبات فيه
بمخاوف المساجد والبنوس والصناديق من أنواع الخشب لأنها محرزة على ما مر
وأما الزنجير فقال بعضهم ينبغي أن يقطع به لأنه محرز ويصان في دكاكين
الطيارين كسائر الأموال كذا في فتح القدير وينبغي أن يجري هذا المجرى في هذه الخراف
في الحرمة والنورة أيضاً لما ذكر بعينه وكذا الشركة العامة في هذه الأشياء
المفهومة من قوله عليه الناس شركاء في ثروته الكلاء والماء والنار ومن قوله
عليه السلام العية لمن أخذه نقرت شبهة الدارئة ويدخل في السمك المالح
والطري وفي الطير الدجاج والبط والحمام لا طلاق قوله عليه السلام لا قطع في الطير
وقال المشافى وهو رواية عن أبي يوسف يقطع في كل شيء إلا الزراب والطبن والرفق
لأنه سرق ما لا متقوماً من حرز لا شبهة فيه والنجمة عليه ما رواه وما ذكرناه
فإن قيل إن كل ما روى وتما ذكر تقييد لا طلاق قوله نعم السارق والمارقة
وتقييد مطلقاً كما يجب نسخ فلا يجوز بحز الواحد ولا بالراي قلنا إن اطلاق
فترخص أولاً بقاطع فيجوز تخصيصه بعدم بظني ولا بما يسرع فساداً كلبن ولم
وفاكهة رطبة ويطبخ لما رواه أبو داود في مراسيله عن جرير بن حازم عن الحسن بن
أن النبي عليه السلام قال لا يقطع في الطعام ذكره ولم يعلوه بغيره إلا رسالاً لا سيما
ليس بعلته عند نابل يفتح الاحتجاج بالمراسيل فيجب العمل بوجبه فيجب اعتباره
في غير محل الإجماع وهذا التعارض ولما كان الإجماع على أنه يقطع في الخنطة والسكر
والعمل كونهما أموالاً محرزة يجب اعتبار ما روي فيها يتسارع إليه الفساد
كالبن واللحم والثمار الرطبة مطلقاً في الحرم وغيره وفي فتح القدير جعل الخبز
مما يتسارع إليه الفساد كاللحم فكله عن الأيضاح وشرح الطحاوي ثم لا فرق
في عدم القطع باللحم بين كونه ملحوا قد بركاً أو غيره وهذا لأن القديد يتوهم
منه الفساد والمراد بتسارع الفساد عدم بقاءه من حول إلى حول على ما مر به

في البحر عن الاسيحياني قال لابد ان يكون المروق في حق من حول الى حول فانما شرب شيئا
لا يبقى من حول الى حول لا يجب القطع انتهى ثم انقطع في الحنطة وغيرها من الطعام
انما يكون اجماعا من غير شدة الخط انما فيها فلو قطع فيها مطلقا لانه من غير شدة
وهي تبيع تناول وقته عليه السلام لا قطع في جماعة مضطر وهل يقطع في الخلل
ففي التبيين يقطع بالاجماع كما في العسل وفي فتح القدير نقل المناطقي من المخرج قال يوجب
لا قطع في الخلل لانه قد صار حراما في معنى الاجماع في القطع ليس بسديد وفي نوادر
ابن سليمان لا قطع في الرب والحلاب ولما في الفواكه ما رواه الترمذي عن النبي
ابن سعد والنسائي عن سفيان بن عيينة كلاهما عن يحيى بن سعد عن محمد بن يحيى
ابن جابر عن عمه واسم ان غلاما سرق وديارا من حائط فرفع الى مردان فامر
بقطعه فقال رافع بن خديج قال النبي عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثير قال
في الحرب الودي خصص يخرج من الخلل ثم يقطع منه فيفرض وهو المراد بما في الفاء
والودي صغار الخلل وقال في المصباح اكثر بفحش الجوار ويقال الطلع وسكون
الشاة لغة انتهى والمراد بالجوار شتم الخلل وهو شئ ابيض يقطع من راس الخلل ويؤكل
كذا في العناية وقال في الحرب ومنه الجوار لراس الخلة وهو شئ ابيض لين اكثر
هم يسمونه كثر ذلك ومن قال الجوار الودي وهو اضافة من الخلل فقد اخطأ انتهى
قلت والذي ظهر من الحديث المذكور المراد بالكثير هو الودي واذا كان المراد بالكثير
هو الجوار يصح ان يفسر الجوار بالودي ايضا هذا كله عندنا وقال الشافعي والشافعي
في رواية يقطع فيها ذكره من اللبن والتمر والفواكه الرطبة والصلع مستد لا يقطع
عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثير واذا آواه الجرين والجوان قطع قلنا اخرجه على وفي
العادة والذي يؤثر الجرين في حادهم هو اليابس من الثمار وفيه القطع عندنا الجرين
المريد وهو الموضع الذي يلي فيه الرطب ليحتمل على ما في الحرب والجوان مقدم
عننا البحر من مخرج الى مخرج على ما في المصباح ثم سمي جارا الجراب المتخذ منه المائدة
بينما فكان المراد احد الطرفين فكانه قال يؤثر المريد او الجراب فانه عند ذلك
ينقل ويعدل في الحزب فحقه القطع والا ففلس الجرين والجوان ليس يجوز الا ان يكون له
حارس مترشد وكذا امر على شجر لا طلاق بل وينا لعدم الحزب فيه وزعم محمد
لعدم الحزب فيه ولا بما يتاول فيه الا تباركا مشربة مطربة اي مسكرة قال في المصباح
الطيب خفة نصيب الانسان لشدة حزن او سرور والهامة تخففه بالمرور انتهى
وفتر في اصول الفقهاء السكر بان غلبة سرور في العقل فالتقاء في معنى السرور وفتح
تفسير بالسكر والسكر هو كدق وطبل وويط ومن مار وطنبور وصليح هب وفتح
ويطرح وترد لان من اخذها يتاول اكثر فنها عن المنكر فيورث الشبهة في ذرا الحد
بخلاف الدرهم التي عليها التمثال لانه ما اعتد للعبادة فلو ثبت شبهة اباحة الكسر
وعن ابي يوسف ان كان الصليب البيت يقطع كمال المائدة والحزب وان كان في مخرج
لا يقطع لعدم الحزب والمراد بالطبل طبل اللهو واما طبل الغزاة فحقه اختلاف المتأخرين
قال بعضهم يجب فيه القطع ولا بركة باب مسجد لعدم الحزب والتمويل وكتب علم
ومصنف وصي حر ولو عليها حلية خذوا لابي يوسف وقال الشافعي في ذلك في الكتب

والمصنف

والمصنف وهو رواية عن ابي يوسف يقطع لو كان عليها حلية لانه مال متقدم محرر
حتى يجوز بيعه وشراؤه وعن ابي يوسف انه يقطع اذا بلغت طيته نصابا لانها ليست
من الكتب والمصنف فيعتبر بانفرادها وفي رواية عنه انه يبيع ابيع ويحرم ويحرم انه لا يقطع
لان الاخذ يتناول فاضل القراءة والنظر فيه ولان المائدة ليست وهي الحلية والاولى
لا المتبوع وهو المكتوب واحرازه لاجله لان نفسه ولا معتبر التبع كمن سرق آنية
فيها خمر فحقه الاينة تزيد على النصاب لا يقطع وفي فتح القدير عن المبسوط انه
لو سرق ثوبا لا يساوي عشرة ووجد في حبيه عشرة مضروبة ولم يعلم بها لم يقطع
وان كان يعلم بها فعليه القطع وعن ابي يوسف عليه القطع في الاحوال كلها لان
سرقته تمت في نصاب كامل ولكن نقول السارق انما قصده اخراج ما يعلم به دون
ما لا يعلم به واذا كان عالما بالدرهم فقصده اخراجه بخلاف ما اذا لم يعلمها
فان قصده الثوب وهو لا يساوي نصابا فان قيل قد تقدم في قول الكتاب يقطع عن
التجسس انه لو سرق ثوبا قيمته دون عشرة وعلى طرفه دينار مشدودة او درهم
مصدرة لا يقطع الا ان كان الثوب وعاء للدرهم عادة فانما يقطع لان القصده
يقع على سرقة الدرهم انتهى فلم يفرق بين العلم وعدمه وفي عدم لزوم القطع بل انما يقطع
ان يكون الثوب وعاء لها قلنا لا شك ان المناط هو ظهور قصد المروق فان ظهر
انه قصد سرقة النصاب من المال قطع والا لا الا ان قصده ذلك لا يكون الا بالعلم
فلذا رد في المبسوط بين العلم وعدمه ولا يطلع على علمه ذلك الا باقراره او بما اخر
ينتقل منه الى علمه ذلك ككون الثوب وعاء للدرهم عادة فاما في المبسوط من التردد
بين العلم وعدمه يجوز ان يكون بناء على اقراره وما في التجسس بناء على ما يدرك علمه
من كونه وعاء عادة فان كونه وعاء عادة يدل على علمه ذلك وعلمه ذلك يدل على
قصده سرقة النصاب حتى لا يقبل قوله لم اعلم ولم اقصد بخلاف ما اذا لم يوفيه
احد الامرين من الاقرار وكونه وعاء لها فانه يصدق في قوله لم اعلم وهذا الحديث
جار في الصبي الحر ايضا والمراد صبي لا يمشي ولا يتكلم ولا يميز حتى لو كان يمشي ويتكلم
ويميز لا يقطع اجماعا لانه في نفسه فكان اخذ ضد اعاد لا قطع في الخنزاع فقال
ابو حنيفة لا يقطع لان الصبي اذا كان على هذه الصفة يكون هو المقصود بالافقار
ما عليه من الحلي والا لا قد ما عليه وتركه وهو نفسه ليس بمال والقطع لا يتعلق الا
بالمال فلا يقطع وان كان سرقة نفسه اعظم اثما وعقوبة من سرقة المال لكن القطع
الذي هو العقوبة الدينية لم يثبت عليه شرعا واما تاويله بانه قصد بالافقار
الى موضعه او اسكانه فبعد بعد تحقق السرقة منه فلا يكون عذرا في سقوط الائم
عنه وقال ابو يوسف في رواية عنه انه يقطع ان كان عليه حلي نصاب
لما ذكرناه في المصنف المحلى فقال مالك والحسن والشعبي يقطع سرقة الصبي الغير
المميز الخ لانه كالمال والحجة عليهم ما يثناه وعلى هذا الخلاف اذا سرق اناه فضت فيه
خرا او زيدا غيرها ثما لا قطع فيه او سرق كلها عليه فلو دة فضة يقطع على رواية
ابي يوسف وهو قول مالك والشافعي واحمد لم يقطع وقال ابو حنيفة لا يقطع لانه
الاناء والقلادة تابع واذا لم يجب في المتبوع القطع لا يجب في التابع ايضا قال

في فتح القدير واعتقادي وجوب القطع في الاتناء المعين ذهبيته وان كان فيه مكان
فان تبعيته الاناء باعتبار ما فيه لا باعتبار القصد بالاختلاف بل الظاهر ان كلاهما
اصل مقصود بالاختلاف بل القصد اليه اظهر منه اليما فيه لانه يتوقف بالية الى اضاف
ما فيه والمال من القطع انما هو استيعاب في قصد الاختلاف لا باعتبار غيره ولا ظاهر
يعينه وتما يوافق ما ذكرناه ما في التجنيس من علامة العيون سرق كذا وفيه على قيمة
الكوفي تسعة وقيمة السيل درهم يقطع وكذا اذا سرق حمارا يساوي تسعة وعلية كاف
يساوي درهم يخالف مال السرق فقيمة فيها ما يساوي عشرة لانه سرق ما من وجه
ولا يبرق بمعد كبير لانه غصبا وفداغ لا سرقة لان الكبير في نفسه غير كبير في فتح القدير
بالميزان المعبر عن نفسه وقال لا قطع فيه بالاجماع الا اذا كان نائما او مجنونا او عرجيا
لا يميز بين سليل وبين غيره في الطاعة في يقطع ذكر الاستثناء ابن قدامة ولم يذكر
مشايخنا بل اقتصروا على انه لا قطع في الادنى الذي يعقل سواء كان نائما او مجنونا او
عرجيا وقالوا هو ليس ببرق بل انما عصباء وفداغ ودقتر والمراد دفتر الكتب لا دفتر
الحساب لانه مال على ما ساقى ثم المراد به الكواغد وانما لا يقطع فيه لان الخرافة
لا انفصا يخالف القصد الصغير فترق في فتح القدير الذي ليس يميز ولا يبرق عن نفسه
وقال يقطع فيه بالاجماع لانه مال متقوم هكذا امكن الاجماع ابن المنذر مع ان الكوفي
قال استحسن ان لا اضطره لانه مال من وجه ادنى من وجه ضار كونه ادنيا شبهة
في ما ليه فيندره بها الحد وهما اعتبار وجهه والمالية فيه لوجود حد المال فيه
بل هو امر الاموال فصدق عليه حد السرقة وهو اخذ مال معتبر خفية من حرز كسبة
فيه مع باقي الشرط وفي الزيلعي لو كانت قيمة الصورة اقل من النصاب وفي اذنه شيء
مثله يقطع باعتبار الغنم ويخالف دقتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاختلاف
فكان المقصود هو الكواغد فيقطع ان كانت قيمته نصا با كذا اعلوه وقال في البحر
وامراده جدر الحساب دفاتر اهل الديوان وقوله لان المقصود هو الكواغد يدل
على ان المراد به هو الذي معنى صايه وقد قيل به على ما ذكره الشنقي وفي شرح النفاية
واما الدفاتر الذي في الديوان الممول بها فالمقصود علم ما فيها فلا قطع فيه وان
نصا با وقيد بالدفاتر لانه لو سرق الاوراق والجلد قبل الكتابة يقطع ولو بلغت قيمة
النصاب قال في الهداية لا يقطع في الدفاتر كلها الا في دفاتر الحساب وذكر في فتح
القدير يدل في عموم قوله لا قطع في الدفاتر كلها الكتب المشتملة على علم الشريعة
كالنقطة والحديث والتفسير وغيرها من العربية والشعر وقد اختلفت في غيرهما
فقبل ملحقة بدفاتر الحساب فيقطع فيها وقيل بالشرعية لان معرفتها لا تتوقف
على اللغة والشعر والحاجة وان قلت كفت في ايراث الشبهة ومقتضى هذا ان لا
يختلف في القطع بكتب السحر والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها لاهل الديانة فكانت
سرقة صرفا ولان عدم القطع بالحقا بالكتب الشرعية وليست اياها اذ لا يتوقف
معرفة الشريعة على ما فيها بخلاف كتب الادب والشعر ويمكن في كتب الحساب والهندسة
عدم القطع هذا كله عندنا وقال مالك والشافعي واحمد يقطع باكل من كتب
الشريعة وغيرها ان بلغت قيمته نصا بالانها مال متقوم والجواب يعرف مما ذكرناه

ولا يبرق

ولا يبرق كلب وفهد اى الاتقاء بينا وبين اثمثة المثلوث خلافا لاشبه
من المالكة قال عدم القطع في النهر عن اتحاده اما في المازون في اتحاده ككلب
الصيد والماشية فيقطع كونه ما لا قلنا هو متبايع الاصل فكيف لا يصل غير
مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلم وظاهر في المالية الكلب فاورث شبهة
فيها فيندره الحد يخالف هو ان يؤمن على شيء بطريق العارية او الوديعة
فيأخره ويرعى فيها او يتكاد كان عنده رديعة او عارية والوجه فيه قصور
الحرز لانه قد كان في يد الخائيا وفي حرزه لا في حرز المالك على الخصوص وذلك
لان حرزه وان كان حرز المالك يكون امرانه باعاريته او براءته عنده كونه حرز
ما دون المساوي في دخوله ونهب وهو ان اخذ عديته فهد من ظاهر بلاد قرية
واقتلهم وهو ان اخذ من البيت سرقة جهرا والوجه فيها عدم ركن السرقة
وهو الاختلاف في دفعه يخالف لانه لا قطع على محتلس ولا منتهب ولا خائن
وكذا النباش يخالف لا قطع على النباش وهو الذي يسرق ابقان الميت بعد الدفن
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد خلافه في يومئذ وهو قول مالك والشافعي واحمد ومالك
اليهقي قال قال عليه السلام من نبتش قطعا ما وما اجبره ابن المنذر عن ابن ابي
انه قطع بناسا لانه مال متقوم حرز بحر مثله فيقطع فيه وكذا قوله عليه السلام
لا قطع على المحتفى وهو النباش بلغة اهل المدينة وفي الصحاح اقصيت الشيء
استخرجته والمحتفى النباش لانه يستخرج الكفان وكذا ايضا ما رواه ابن ابي شيبة
عن عيسى بن يونس عن محمد بن ابراهيم قال اني مررت ببقرتين خفيفتين اي ينشون البقر
فقرهم ونفاهم ولم يقطعهم والفقهاء متوافرون وما روه من حديث اليهقي
منكره وفي سنن من يجهل حاله كبر من حاتم وغيره ولو سلم فهو محمول على
السياسة واما اثر ابن المنذر فقد شرح البخاري في تاريخه ضعفه ثم اعلم
بسهل بن ذكوان الكوفي قال عطاء كذا نبتش بالكتب وقوله مال حرز ممنوع لان
القبر خفية في القبر والمأذون العامة في المردوبه ليدروا ولا غلق عليه
ولا حارس بمصدا لحفظه فكيف يكون حرز اقل قيل لو لم يكن حرز المزم تقبيح المال
قلنا ممنوع وانما يلزم التضييع لو لم يكن مصرفا الى حاجة الميت والصرف الى
الحاجة ليس تقضيها فلذا لا ضمان فيه ولو سلم انه حرز ولكنه لا يخلو في حرز
عن شبهة وبها يندره الحد وكذا لا يخلو في كونه مملوكا عن شبهة لانه لا ملك
الميت حقيقة ولا الوارث بتقديم حاجة الميت عليه وقد عكس الخلل ايضا
في مقصود الحد وهو لا يبرق لان الجنابة وهو ان يش نادره الوجود في نفسها
قلنا يميل اليه الطبع فلا حاجة الى شرع الزاخر فيه وهذا في القبر كما ثبت
في الصحاح اما لو كان القبر في بيت مقفل ففيه اختلاف مشايخنا قيل
يقطع به بلا خلاف لوجود الحرز وقيل انه على الخلاف وقيل في الهداية
فقال بعضهم لا يقطع لان حرز الموانع الاخر من نقصان المالية وعلى
المملوكية والمقصود من شرعه وقال بعضهم يقطع لوجود الحرز وكذا الحد
اذا سرق من تابوت في القفا خلة وفيه الميت لما ذكرناه من تحقق الخلل

في المالية وما بعد ما وقع في القبول والاعتناء لقوله الامام ان يقطع سياسة
لا حذر ثم المالك بالكنز الذي يقطع به على القول بالقطع هو ما كان مشروعا ولا يقطع
في الزيادة على كسب السنة بالاعتناء وكذا ما ترك معه من طيب او ذهب وغيره
لانه تضيق وسفه فليس محرم ثم الخصم في القطع عند القائل به هو الحادث وان
كسبه اجني فهو الخصم لانه له حتى لو اخرج به الذهب وطرحه من اليك فهو لك
الا جني لا للورث ولا بسرقه ماله عامة اي من بيت المال لان له حقا فيه فاورثه شبهة
وبه قال الشافعي واخذ وقال مالك يقطع والحنيفة عليه ما ذكرناه او متركين
السلطان من الميسر في منه لما ذكرناه او مثل دينه او ازيد اذا كان له على اخ
دراهم سرق منه مثل دينه او ازيد لم يقطع لانه استيفاء حقه في مقدار وفي
الزيادة يورث شبهة والحال والموقوف في الدين سواء في عدم القطع استحقاقا
ولذا قال طالا كان الدين او موقوفة او القياس في يقطع في الموقوف لا يورث الا
لا يباح له اخذ كالمسروق من خلافه من دينه ووجه الاستحسان في ثبوت
الحق وان تأخرت المطالبة يصير شبهة حادثة للحق ثم لا فرق بين كون المدين
المسروق منه ماطلا او غير ماطل عندنا خلافا للشافعي قال لا يقطع في الماطل
يقطع في غير الماطل وان كان دينه نقدا سرق عنها قطع عندنا خلافا لابي يوسف
له انهم اختلفوا في جواز اخذ من ماطل ابن ابي ليلى ان ظهر بخلافه في حقه
كان له اخذ لوجود الجانبة في صفة المالية وقال بعضهم له ان ياتوا هنا
لحقه واخذوا العلماء يورث شبهة قلنا هذا القول لا يستند الى دليل
ظاهر في القياس ان لا ياتوا في حقه في الدين الحال لان حقه في الوصف في
الحقيقة وهذا عين كسبه في العلم الثبوت بينهما ولا كذلك خلاف
الجس في الموقوفات فله يترك القياس ولا يعتبر بدون اتصال الدعوى به
حتى لو ادعى انه اخذه خصلا لقطعه او رهنه فله اخذه لانه فله في وضع
الا جتهاد لا ينفك عن شبهة وان كان هو مخطئا في ادعيه وان كان دينه
دراهم سرق ذرابرا او بالعكس لا يقطع لان القيد جسي واحد فيل وهو الاصح
وقيل يقطع لانه ليس له حقا الا في ولا يما قطع فيه ولم يغير اي سرق عينا يقطع
فيها فذهب ثم عاد فسر قولنا والعين بما لم يقطع سرقا خروجا والقياس ان يقطع
ايضا وهو قول الشافعي ومالك واخذوا رواية عن ابي يوسف لقوله عليه السلام
ان عاذا فاطمونه من غير فصل اخذه الدارقطني من حديث ابي هريرة ولان المنة
المشاعية مثل الاولى في سببية القطع بل انشئ لان العود بعد الزجر ارجح ولنا
ان القطع واجب سقوط عصمة المملوك في حق السارق لقوله عليه السلام لا يعم
على السارق بعد ما قطع عصمته وقال الرضا في المالان ما رت حقيقة العصمة
نقبت شبهة السقوط نظر الى اتحاد المالك والمملوك وقيام موجبا لسقوط
وهو المقطع فيه بخلاف ما لو تبدل المالك في ذلك كما ان ابا جع المالك المسروق
ثم استر منه ثم سرقه من المالك ايضا فانه يقطع فيه لعدم شبهة التماثل تلك
بالسقوط في البيع ويحذف ماطلا بعد ان كان في ذلك فانه يقطع فيه ايضا

وهو ما ذكر

وهو ما ذكره لقطعه وان كان قد تغير قطع ثانيا لان العين قد تبدل ولهذا يملكه القائل
به واذا تبدل المملوك بالتغير انقشت شبهة الناشية من اتحاد المملوك فوجب القطع ثانيا كقول
سرقه فقطع عنه فذه الى مالكه ثم سرق ما ملكه ثم سرقه ذلك المسارق فانه قطع ثانيا
لما ذكرناه **فصل في الحرز** هو في اللغة عبارة عن المكان الذي يحفظ فيه يقال
احرزت المتاع جعلته في الحرز كذا في المصباح وفي المغرب هو المكان الحصين وقد
يطلق على ما يقصد به حفظ الاموال وهو على نوعين احدهما حرز لغوي وهو ما
يكون بالمكان المعد لحفظ الامتعة والاموال ويختلف ذلك باختلاف الاموال
كالدر والبيت والصندوق والحاوية والخطبة للعلم والبقير من الخطبة والثاني
حرز بالحفاظ ولهذا قال وهو صمان بمكان كيب ولو بدرباب او باب مفتوح وكسبه
ونحوه مما ذكرناه ويحافظ كمن هو عند ماله ولو نائما سواء كان في الطريق او
في المسجد لما دوىمان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع من سرق رداء صفوان
من تحت راسه وهو نائم في المسجد وفي الحرز بالمكان لا يعتبر بالحفاظ وقيل في الحرز
بالمكان يعتبر بالحفاظ لما ذكر في العيون ان على قول ابي جع يقطع المسارق من الحمام في
وقت الاذن بالدخول فيه اذا كان ثمة حافظ وعلى قول ابي يوسف ونحوه لا يقطع
لعدم اعتبار بالحفاظ وهو الصحيح على ما في الهداية وعليه الفتوى على ما في الكافي
وهذا لان الحرز الحقيقي هو الحرز بالمكان لانه يمنع وصول يد غير صاحبه الى
ما فيه من المال ويكون المال محتفيا به مع قطع النظر عن وجود الحافظ لان المكان
في نفسه صالح لذلك فلا يعتبر وجود الحافظ معه بل ان كان الاصح انه اذا دخل
الحمام في وقت الاذن بالدخول فيه وسرق ثمة ما عنده حافظ لا يقطع لان الحما
في نفسه صالح لحفظ الاموال الا انه اصل الحرز لا ذن بالدخول فيه حتى لو سرق
منه يمان يقطع بالاتفاق فان كان صاحب الحرز في نفسه فلا يعتبر وجود الحافظ
معه حتى يقطع باعتبار الحافظ بخلاف المسجد لانه غير صالح في نفسه للحرز لانه
ما بني لاحراز المال فيقطع المسارق منه بما عنده حافظ وقد صح انه قطع من سرق
رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم في المسجد والحاصل ان كل واحد من
الحرزين اصل لا يعتبر احدهما بالآخر بل ينفك كل منهما عن الآخر كما في هاتين
المسئلتين فانه تحقق في الحمام الحرز بالمكان بدون الحافظ حتى لم يجز
فيه القطع بالحافظ وفي المسجد تحقق الحرز بالحافظ بدون الحرز بالمكان
حتى وجب فيه القطع بالحافظ ويتفرع على هذا الاصل ايضا انه اذا سرق من ابية
وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح وصاحبه ليس عنده فانه يقطع لتحقيق
الحرز بالمكان وان لم يوجد الحرز بالحافظ ومن هنا ظهر ضعف ما في فتح القدير
من ان الحرز بالحافظ فرع الحرز بالمكان ولا اعتبار الفرع مع وجود الاصل
فلا يعتبر وجوده معه انتهى لانه لو كان فرع الحرز بالمكان لزم ان لا يوجد به
لان وجود الفرع لا يتحقق بدون الاصل وليس كذلك بل يتحقق بدون كسبه
والاصل ان القضية المذكورة تنعكس على ما ذكرناه وعلى ما في فتح القدير لزم
ان لا تنعكس هذا وقال في البرازية نقلا عن الحاوي دخل السارق بها

وباب الدار مفتوح لم يقطع ولو ولد وباب الدار وكان الباب مفتوحا مرد ودا بعد
 ما صلي الناس العتمة وسرق خفية او مكابرة ومعه سلاح وصاحبه يعلم به ولا
 يقطع انتهى ثم الحزب بالمكان لا يجب لقطع بهتكه الا باخراج المتاع منه لقيام
 يد المالك قبل الاخراج بخلاف الحزب بالحفاظ فانه يجب لقطع فيه كما اخذه
 لزوالم يد المالك فيه بمجرد الاخذ فتتم السرقة فيجب موجبها سواء كان الحافظ
 في الطريق او في الصحراء او في المسجد مستيقظا او نائما والمتاع تحته او تحت راسه
 او عنقه وهو بحيث يراه لانه بعد النائم عند متاعه وبحضرة كيف ما نام مضطجعا
 او لا حافظا له في العادة وقيل بشرط كون المتاع تحته راسه او تحت جنبه اما اذا
 كان موضوعا بين يديه فلا يكون محرذ له في حال نومه والصحيح هو الاول على ما في
 الهداية وقال وعلى هذا لا تضمن المودع والمستقر اذا حفظا الوديعة والعادة
 كذلك اي لو نام ووضع الوديعة او العارية تحته راسه او جنبه او بين يديه
 فسرق لم يضمن ولو لم يكن ذلك حفظا بل كان تضيقا لضمنا والى انصاره صاحب
 الهداية وصححه قال الامام السرخسي وصاحب الفصولي والعمادي وقاوي الظهيرية
 لكن المذكور في قاضيان والخلاصة وغيرهما من الفتاوى خلاف ذلك حيث قال
 في الوديعة قاضيان رجل دخل الحمام فترج ثيابه بحضرة صاحب الحمام فلا يخرج
 من الحمام لم يجد ثيابه ووجد صاحب الحمام نائما قالوا ان كان نائما فاعلم لا يضمن
 شيئا لانه مستيقظ حكما فلم يكن تاركا للحفظ وان كان نائما مضطجعا واضعا
 جنبه على الارض كان ضامنا لانه ترك الحفظ ثم قال في ضمان المستقر رجل استأجر
 دابة فنام في المقارة ومقودها في يده فجاء اذنا وقطع المقود وذهب بالدابة لا يضمن
 المستقر لانه لم يترك الحفظ ولو ان السارق صد المقود من يده فذهب بالدابة ولم
 يعلم به المستقر كان ضامنا لانه اذا نام على وجه يمكن صد المقود من يده وهو لا يعلم به
 يكون مضطجعا قتل هذا اذا نام مضطجعا فان نام جالسا لا يضمن على كل حال لانه لو نام
 جالسا ولم يكن المقود في يده ولكن الدابة بين يديه لا يضمن فبهنا اولى انتهى هكذا
 ذكر في الخلاصة والزخيرة وقالوا ما ذكرنا من الفرق بين النوم جالسا وبين النوم
 مضطجعا فيما اذا كان في الحضرة اذا كان في الشرف فلا ضمان عليه نام جالسا او مضطجعا
 ثم ما كان حرز الشرع من المتاع بل يكون حرز الجميع الا انواع قتل ونم وقيل لا وقع القيد
 والصحيح هو الاول كما ذكره الكرخي حتى لو سرق لؤلؤة من اصطبل وحظيرة غنم يقطع
 بخلاف ما اذا سرق الغنم من الرعي فانه لا يقطع وقد اطلق محمد عدم القطع فيه
 وفي الفرس والبقر وهو مقيده بما اذا لم يكن معها من يحفظها فان كان من يحفظها
 قطع اذا لم يكن الحافظ راعيا فان كان راعيا ففي البقاء لا يقطع وهكذا في المتقى
 عما يبيع واطلق الامام خواهر زاده ثبوت القطع اذا كان معها حافظ ولا يخفى
 عليك ان ما في البقاء اقوى دراية لان الراعي لم يقصد حفظها من السرقة
 بل قصد مجرته الرعي بخلاف غيره من الحافظ وعلى القول الثاني وقد نقله الايجاب
 عن بعض اصحابنا ان كل شيء يعتبر مجرته مثله حتى لو سرق لؤلؤة من اصطبل او
 حظيرة لا يقطع وكذا لو سرق من هذه الاماكن ثيابا نفيسة وهو قول الشافعي

ولا يقطع

ولا يقطع بسرقة مال من بينهما قرابة ولاد فلو قطع لمن سرق من ابويه وان عدا او من
 وان سفل للبسولة بينهما في المال وفي الدخول في الحرز ولهذا اباح الشرح النظمي في
 مواضع الزينة الظاهرة كالوجه والكف والباطنة كالعصدة والعقد والشاق وبخلاف
 سرقة احد الصديقين من الاخر لانه عادة وقوع الاخذ طال العداوة وانقطع الصلة
 بينهما فيقطع ويقطع بسرقة ماله اي مال ذي رحم محرر منه من بيت غيره لتحقيق الحرز فيه
 فتكون السرقة من حرز وكذا اي يقطع بسرقة من بيت محرر رصا عا خلا فالابن يقطع
 في الام من الرضاع حيث قال لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشة بخلاف
 الاخ من الرضاع لانعدام هذا المعنى فيها عادة ووجه الظاهر انه لا قرابة بينهما
 والمحرمية بدون القرابة لا يكون حرزا قوته عادة فلا يعد شبهة في ذمة الحد كما
 اذا ثبت بالزنا والتقبيل عن شهوة فانه اذا سرق من بيت بنت المرأة التي ذنبا يقطع
 وكذا في التقبيل عن شهوة وان كانت المحرمية موجودة والام من الرضاع اشبه الى
 الاخ من الرضاع ممن يحرم بالزنا والتقبيل عن شهوة لان الحاق الرضاع بالرضاع
 اشبه من الحاقه بالزنا وفي السرقة من بين الاخ من الرضاع تجزئ القطع بالا تفاق
 فيجب في السرقة من بيت امه من الرضاع ايضا وقوله يدخل عليها من غير استئذان وحشة
 قلنا منع لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة بينهما لعدم شهرته فلا يدخل عليها
 بلا استئذان خوفا من وقوع التهمة بخلاف النسب فانه يشتهر فلا يتكدر دخوله
 التهمة فيه اصلا فلا حاجة الى الاستئذان في الدخول عليها فلم يقطع في سرقة مال
 امه من النسب ولا قطع بسرقة مال زوجته او زوجها ولو وصيلة من حرز خاص
 يسكنان فيه او لا لوجود البسولة بينهما في الاموال عادة وهو ظاهر ودلالة
 وذلك انها لما بنت لنفسها فلا بد من مالها اولا خلا فالشافعي في اصدقائه
 وهو نظير الخلاف في المتهمة قلنا هذه البسولة لما منعت قبول شهادة
 اصرها الاخر فلا بد من منع قطع اليد اولى لانه مما يندره بالشهادات اطلق الزوجين
 فتمثل الزوجية وقت السرقة فقط بان سرق منها ثم ابانها وانقضت عدتها
 ثم ترافعا فلا يقطع والزوجة بعد هذا بان سرق من اجنية ثم تزوجها ثم ترافعا
 فلا يقطع ولو بعد القضاء لوجود التهمة قبل القضاء والزوجة من وجه بان سرق
 من بيتوت في العدة او سرق هي منه لوجود الخلطة بينهما في العدة بخلاف ما اذا
 سرق منها بعد انقضاء العدة فانه يقطع وكذا لو سرق العبد من سيده او من
 زوجة سيده او من زوج سيده للبسولة بينهما ولان في الدخول فيتم الحرز
 وقال مالك يقطع لو سرق من مكانه لا يقطع لان له حقا في كسبه مكانه
 او مكانه اي لو سرق المولى من مكانه لا يقطع لان له حقا في كسبه مكانه
 ولان ماله موقوف دائر بينه وبين مولاه لانه ان عجز كان للمولى وان عتق كان
 له ولا يقطع في سرقة مال دائر بين السارق وغيره كما اذا سرق احد المتبايعين
 ما شرط فيه العياد وكذا لا قطع على السيد كذلك لا قطع على المكاتب اذا سرق
 مال سيده لانه عبده ما يبيع دمه او حقه الخن بفتحتين والمراد به ههنا زوج
 كل ذي رحم محرر منه كبنته واخوته او صهره قال لا زهره الصهر يشترط على قيات الشا

فيتمل معنى السرقة ولا بسرقة من بيت
 ذي رحم محرر كالاخ والاخت والام
 والخال والعم والخاله وكذا وصيلة
 مال الجير اي غير ذي رحم محرر
 منه للبسولة في الدخول
 في الحرز
 مع

في النار سحر جبار فالتقى ما اخذ في النهر ثم خرج فان كان الماء ضعيفا واخرجه
 بجره السارق قطع لان الاخراج ايضا فيه وان اخرجه الماء بقوة جبر
 لم يقطع وقيل يقطع وفي الزبلي وهو الاصح لانه اخرجه الماء بسببه وهو قول
 مالك والشافعي ولو دخل بيتا او لوقب بيتا ودخل فيه فاخذ شيئا وناول من هو
 خارج اي عند النقب او على الباب لا يقطعان اما الداخل في البيت فلا يقطع منه
 الاخراج من الحز لا اعتراض يد معتبره على المال قبل خروج الداخل وفي فتح القدير
 والوجه ان يقطع فيه كما روي عن ابى يوسف لانه دخل الحز واخرج المال منه
 بنفسه وكونه لم يخرج كله معه لا اثر له في ثبوت الشبهة في السرقة واخراج وما قيل
 ان السرقة تمت بفعل الداخل والخارج معا ثم الخارج لا يقطع فكذلك الداخل ممنوع
 بل تمت بالمداخل ووجه وانما يتم بها اذا دخل الخارج يده فاخذها وفيه يقطعان
 عند ابى يوسف انتهى اما الخارج من البيت فلا يقطع لانه لم يوجد منه هلك الحز فلم يتم
 السرقة من كل منهما كذا قالوا ويرد عليه ما ذكرناه من فتح القدير وكذا لا يقطعان
 لو ادخل الخارج يده فقتل ولا مال من يد الداخل والوجه فيه ما ذكرناه انما ايضا
 في كل من الداخل والخارج وانما قلنا قتلنا ولا مال من يد الداخل لانه لو لم يتناول
 من يد الداخل بل وقعت يده على شيء مما جمعه الداخل فاخذ منه فلا يقطع واحد منهما
 بالاتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية على ما سياتي في مصرحنا ولم يذكر محمد ما اذا وضع
 الداخل المال عند النقب ثم خرج واخذ فاختلعت المشايخ فيه قيل يقطع وقيل لا
 وهو الصحيح على ما في فتح القدير وقال ابو يوسف يقطع الداخل في الاولى على ما دخل
 بيتا واخذ شيئا واخرج يده من النقب وناول الخارج وجهه ما ذكرناه من انه دخل
 الحز واخرج المال بنفسه وكونه لم يخرج كله معه لا اثر له في ثبوت الشبهة في السرقة
 ويقطعان في الثانية اي فيما لو ادخل الخارج يده من النقب فقتل ولا شيئا من يد
 الداخل ولهذا انه اخرج المال من حز وهو المختلط فلا يشترط الدخول فيه عما
 اذا ادخل يده في الصندوق واخرج منه فيقطعان لا شتر لك في العلة قلنا
 ان هلك الحز شرط فيه ان كان مختلطا بالصندوق لان ما يمكن فيه ادخال اليد لا الدخول
 اعتباره في البيت وهو المعتاد بخلاف الصندوق لان ما يمكن فيه ادخال اليد لا الدخول
 كذا قالوا حاصله ان هذه السرقة يد ون الدخول ناقص فلا يقطع وفي فتح القدير
 وقد يمنع نقصان هذه السرقة لانها اذا كان خفية من حز وقد تحقق الدخول
 ليس من مفهومها ولا شرط لوجودها اذ قد يتحقق هذا المفهوم بلا دخول
 وقد يتحقق معه وفي كلا الصورتين معنى السرقة تمام لان نقص فيه وكونه الدخول
 هنا هو المعتاد بالاتفاق لانه لا يطريق الزوم لانه قلما يقدر على اخراج شيء
 ما لم يبصر بعينه من جوارب البيت فيقصده اليه وقلما يدخل الانسان يده من
 كون بيت فيقع على مال انتهى ولا يخفى عليك ان هلك الحز على ان كان معتبرا في الشبهة
 احتيا لا لدرء ما امكن وذلك لا يتحقق فيما امكن الدخول الا بالدخول وكذا
 لا يقطع عندها لو نقب بيتا وادخل يده فيه واخذ شيئا هذا ظاهر الرواية عن
 الكل ولنا لم يذكرنا الى كره الشبهة خلافا وروى عن ابى يوسف في الاملاء انه يقطع فيه

وهو قول

514
 وهو قول مالك والشافعي واجمدا ذكرناه من ان المختلط هو الاخراج من الحز
 وقد وجد ذلك والدخول ليس بشرط والجواب عنه ما ذكرناه انما ايضا من ان
 هلك الحز شرط فيه ان كان ذلك بالدخول ولم يوجد ذلك او طرأ شق
 صرة والصرة هي الخيانت والمراد بها ههنا هي بعض اكم المستدود وفيه المتراهم
 على ما صرح به وآلية اشار بقوله خارجة من كم غير اي لا يقطع عند ابي ج ومحمد
 خلافا له قال يقطع فيه وبه قال مالك والشافعي واجمدا ان في صورة اخذ من خارج
 اكم اذ لم يكن محرزا بانكم فهو محرز بصاحبه لانه اذا كان محرزا بصاحبه وهو ناله
 الى جنبه فلا يكون محرزا به وهو يقطعان والمال يد صق بده اولى فاذا كان
 محرزا يقطع ولما ان الرباط لما كان من خارج وهو المختلط وبه بشرق قوله فان
 من كم فبالطريق يتحقق الاخذ من خارج فلم يوجد هلك الحز وهو المختلط بخلاف ما
 لو كانت الصرة داخلة في اكم فطرها واخذها فانه يقطع بالاتفاق لانه الرباط
 من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الحز وهو اكم لانه اخذ من داخل اكم في اكم
 فوجد هلك الحز وان طرأ الى الصرة الخارجية من اكم واخذ من داخل اكم قطع اتفاقا
 لان الصرة اذا كانت خارجة من كم يكون الرباط من خارج اكم فاذا طرأ واخذها
 فيها يتحقق الاخذ من باطن اكم فيوجد الاخذ من الحز بخلاف ما اذا دخل الصرة
 الداخلة في اكم واخذ ما فيه حيث لا يقطع فيه لانه يكون الرباط من داخل اكم
 فتتحقق الاخذ من خارج اكم فلم توجد الاخذ من الحز لانه وان ادخل يده في اكم ح اكم
 انه ادخلها لخل الرباط لا لاخذ المال من اكم لان المال في هذه الصورة في خارج
 اكم لا في داخله فكان الجواب في حل الصرة عكس الجواب في طرها لانها لا تعلق بالعدة
 كما ترى ثم الخلاف المذكور بينهما وبين ابى يوسف في مسألة الطرأ على ان الحز
 ماهه فقال ابو يوسف الحز هو الصاحب في يتحقق الاخذ من الحز فيقطع
 وقال الحز ليس الصاحب بل هو اكم لان صاحب المال يعتمد اكم لقيام نفسه
 فصاد اكم كالصندوق وهذا لان المطروركة اما في حال المشي او في غير مقتضى
 في الاول ليس الاقطع المسافة لا حفظ المال وهنا اعتمد في حفظ المال على الرباط
 وفي الثاني هو الاستراحة عن حفظ المال وهو شغل قلبه بمراقبته فانه متعب بنفسه
 فيربطه لترى نفسه من ذلك فانما اعتمد الرباط والمقصود هو المعبر في هذا
 الباب الاتزان من شق الجواق على حمل سير فاخذ ما فيه قطع لان صاحب المال
 اعتمد الجواق فكان السارق منه هاتكا الحز فيقطع ولو اخذ الجواق بما فيه
 لا يقطع لعدم كونه محرزا الا ان كان صاحبها يحفظها او كان قائما عليها او
 كانت الجواق في مكان محرز فانه يقطع وكذا لو سرق من انفسطاط قطع ولو
 سرق نفس انفسطاط لا يقطع لانه ليس محرزا بل ما فيه محرز به فلذا اقطع فيما فيه
 دونه بخلاف ما لو كان انفسطاط والجواق مكثرتا عنده يحفظه او في انفسطاط اخر
 فانه يقطع به فاذا كان الحز هو اكم عندهما لا يقطع وطرا الصرة الخارجية وحل
 الداخلة ولا يقطع في طرها الداخلة وحل الخارجية على ما بيناه ولو سرق من قطار جلا
 الجمل هو ذكر البعير جمعا جمالا واجمال والمراد هو البعير مطلقا ذكر او انثى

او حله هو كسر الحاء ما يحمل على الظاهر ونحوه لا يقطع لانه ليس مجرد مقصودا فيمكن
شبهة عدم وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة
ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال من يتبعها للحفظ قالوا يقطع لانه
مع كون مجرد مقصودا وان شق الحمل واخذ منه شيئا قطع لان الجوارق في مثل
هذا حرج لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كما كنتم على ما مر فوجد الاخذ
من الحرج فيقطع ولو سرق الغنم من المرعى لا يقطع وان كان الراعي معها لان الراعي
لا يقصد الحفظ بل مجرد الرعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة بناها لها وعليها
باب مغلق فاخرجها منه قطع لانها بيت لحفظها كما ان الجوارق يقصد بها حفظ
الامتعة الموضوعة فيها والفسطاطة بغنم الغنم وكسرها بيت من الشر كالبيت
فيحرق فيها ما يحرق في البيت من الامكام السابقة باب
في كيفية القطع **واثباته** يقطع لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السارق وكذا السارقة وهذا لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا
ايديهما وهي مشهورة جائز ان يادى بها على اطلاق الكتاب لان القراءات قيد
بعضها بعضا لو كانت مشهورة على ما في الاصول من زعم لما صح ان النبي عليه السلام
امر بقطع السارق من الزند ولان اسم اليد يتناول الى الابط وهذا المفضل
اعني الرسخ متيقن به كونه اقل من حيث القطع والمقطوع اما كونه اقل من حيث
القطع فبالنظر الى ما ذهب اليه بعض الفقهاء من ان المستحق للقطع هو الاصابع
فقط لان بطشه كان بالاصابع فيقطع اصابعه ليزول تمكنه من البطش بها
وفيه تكثير للقطع بكثرة الاصابع وان كان المقطوع اقل وفي القطع من الرسخ
قطع واحد فكان القطع من الرسخ اقل من قطع الاصابع واما كونه اقل من حيث
المقطوع فبالنظر الى ما ذهب اليه الخوارج من ان المستحق قطع بين السارق
من المنكب وفيه تكثير للمقطوع وان كان القطع واحدا كما في قطع الرسخ وعلى
التقديرين كان القطع من الرسخ اقل فيتيقن للقطع ونحسم الحديث في هريقة
ان النبي عليه السلام اتي بسارق فقال فاقطعوه ثم احسوه يقال احسوه العرق
اذا كواه بحد يده ممحاة لثله يسيل دمه ولانه لو لم يحسم يفتق الى التفت والحدة
شرع زاجر الامتناع كذا علوه والذي يقتضيه هذا التعليل ان الحسم واجب
والمنقول عن الشافعي واحد انه مستحب فان لم يفعل لم يثم ويسقط تعليق يده في
عنقه لانه صلى الله عليه وسلم امر به رواه ابو داود وابن ماجة وعندنا ذلك
مطلقا لا امام ان رآه ولم يثبت عن النبي عليه السلام في كل من قطعه حتى يكون سنة
كذا في فتح القدير ورجله اليسرى ان عاد وهذا بالاجماع على ما في فتح القدير ثم يقطع
من الكعب عند اكثر اهل العلم وفعل غير ذلك وقال ابو ثور والروافض يقطع من نصف
القدم من معقد الشراك لان عليا كان يقطع كذلك ويدع له عقبا يمشي عليها فان
سرق ثالثا لا يقطع بل يحبس حتى يتوب وفي غاية اليأس انه يحبس حتى يتوب ويظهر
عليه سيما رجل صالح اي تقبل توبته حين ظهر عليه سيما رجل صالح وهل يضرب مع الحبس
ففي المجتبى انه يضرب وهل يجوز قتله في هذه المرة ففي البحر نقلا عن السراجية للامام

ان يفتك

ان يقتله سياسة وهذا عندنا وقال الشافعي يقطع في الثالثة يد اليسرى وفي الرابعة
رجله اليمنى لقوله صلى الله عليه وسلم من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
فان عاد فاقطعوه وروى مفضل في حديث ابي هريرة بالاطراف اربعة كما هو مذهب
الشافعي ولان الثالثة مثل الاولى في الجناية بل خوفها اكوت بعد الزاجرين وقالت
الظاهرية وهو المحكي عن عطية وعمر بن العاص انه يقتل في المرة الخامسة وقال
مالك والشافعي انه يحبس ويعززة الخامسة كما قلنا في الثالثة ولنا ما رواه
والدارقطني وعبد الرزاق عن حديث علي رضي الله عنه قال اذا سرق السارق
فقطعت يده اليمنى فان عاد قطعت رجله اليسرى فان عاد ضمنه السجين حتى يموت
خير التي لا تستحي من الله تعالى ان لا ادع له يد ياكل بها ويستحي بها ورجل يمشي
عليها وبهذا طاح بقيقة الصحابة فنجهم فانقصنا اجماعا ولان اهلوك حقن لما فيه
من تقويت جنس المنفعة والحد شرع زاجر لا مهلكا ولا ناسدا للوجود ان الامانة
قلما يسرق بعد قطع يده ورجله والزاجرينما يغلب وجوده ومارواه طعن فيه
الطحاوي حيث قال اتبعناه فلم نجد اصلا له وفي المبسوط انه غير صحيح ولو سلم
فهو محمول على السياسة او على النسخ فان قيل اذا قطع رجل اربعة اطراف رجل اقص
منه اطراف اربعة بالاجماع مع انه فوت جنس المنفعة منه قلنا القصاص حتى العبد
في راعي فيه المماثلة بالنسخ بخلاف الحد فانه حق الله تعالى فلو نفاه عليه فان قيل
اليدين اليسرى محل للقطع ايضا بظاهر اطلاق فاقطعوا ايديهما ولا اجماع على ذلك
الكتاب فكيف يدعى الاجماع قلنا لما وجب حل مطلق الكتاب على المقيد عمدا بقرينة
ابن مسعود على ما مر مناه خرجت اليسرى من كونها مرادة من الكتاب وتبينت اليمنى
مرادة والامر المقرون بالوصف الذي كان علة وان تكررت تكررت ذلك الوصف لكنه
انما يكون حيث امكن واذا انتفى زادة اليسرى بما ذكرنا من التقييد انتفى محلها
للقطع فلو تصور تكراره فيلزم ان معنى الآية السارق مرة واحدة فاقطعوا ايديهما
وثبت قطع الرجل في الثانية بالسنن والاجماع وطلب المسروق منه شرطا للقطع والذي
ظهر منه ان المطلوب هو المال وبه صرح في الزيلعي وكنته قال الشافعي في شرح الفتاوى
وشرط في قطع السارق خصومة المالك وطلبه للقطع فقد صرح ان المطلوب المسروق
منه هو القطع قلت ما ذكر الزيلعي هو الموافق لما ذكر في كتاب الاصول حيث قال
في شرح البزدوجي وجوب القطع حق الله تعالى على الخادم ولهذا لم يفتك بالمثل
وما يجب حقا للعبد بتيقده بما لا كان او عقوبة كالنصب والقصاص ولهذا لم يملك
المسروق منه الخصومة بدعوى اثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه
انتهى ما ذكره فقد صرحوا بان لا يملك طلب القطع مجردا عن المال ثم اختلفوا في اشتراط
حضور المسروق منه وطلبه المالك المسروق فقال مالك وابونثور وابن ابي ليلى لا حاجة
الى ذلك وتقبل الشهادة على السرقة بلا اشتراط المطالبة حسبة لله تعالى في حد
الزنا لان المستحق بكل واحد منهما ما لم يثبت الله تعالى وقال الشافعي في رواية لانا في
السارق بالسرقة فلا حاجة الى ذلك وان ثبت بالبيينة فلا بد من ذلك وهذا
رواية عن ابي يوسف ايضا وهذا لان خصومة العبد ليس لايظهر سبب القطع الذي

هو حق الله تعالى وبالأجر يظهر الشبب فلا حاجة الى حضوره وقال ابو جعفر ومحمد وهو
اصح الرواية عن ابي يوسف والشافعي انه لا فرق بين الاقرار والشهادة في اشتراط حضور
المسروق منه وطلبه عند الشهادة والاقرار وعند القطع لان الخصومة شرط لظهور
السرقة والخصم هو المسروق منه اما اشتراطها في الاقرار فلا بد ما لم يظهر تصديق المقر
له في المقر به فهو للمقر ظاهر واحتمال ردة الاقرار قائم ولهذا اقر لغائب ثم لحاضر
جاز ولا يشبهه الاباحة باباحة المالك للمسلمين ولعل لغة السارق ثابتة وكذا
شبهة وجود اذنه له في دخول بيته ثابتة فاعتبر الخصومة والمطالبة دفعا لاعتقال الزن
وهذه الشبهة واما اشتراطها في الشهادة فلا حتم الاقرار المالك له بالمالك بعد اداء
الشهادة وبه ينفي السرقة فاشترط الخصومة دفعا لهذا الاحتمال فاذا ثبتت حضور
المسروق شرط فكان القطع قبل حضوره سواء كان بالاقرار او بالشهادة استيفاء
الحق مع قيام المشبهة وهو لا يجوز وكذا ان احضر عند الاقرار اداء الشهادة ثم غاب
عند القطع لان الاستيفاء من تمام القضاء وفي باب الحد على ما مر فاذا قطع بلا حضور
الخصم صار قطعاً بلا قضاء لكنه قال في الزايعي فلو كان اذ اقرانه سرق من
فلان الغائب قطع استصحابا ولا ينتظر حضور الغائب وتصديقه وقبل عندهما ينظر
وعند ابي يوسف لا ينتظر ان ياتي وهل يكفي حضور الوكيل عند الاستيفاء وفي النهاية
عزوا الى المبسوط انه لا معتبر بحضور وكيله عند الاستيفاء لان الوكيل قائم مقامه
وشرط الحد لا يثبت بما هو قائم مقام الغير ولو وصليته اي لو كان المسروق منه موكفا
او عاميا او صاحب دابة قيل صورته رجل باع عشرة دراهم بعشرين درهما وقبض
العشرين فسرق منه يقطع السارق بخصومته عندنا لان هذا المال في بيع بمنزلة
المخضوب ان المشتري يشاء فاسد في يد المشتري كالمخضوب فاضا وهو كالفاسد
بخلاف العاقلة الاخرى اعني من سلم العشرين فانه بالتسليم اليه لم يبق له يد ولا يكون له
ولاية الخصومة او مستقيرا او مستاجرا او مضاربا هو مستبعضا او قابضا على سائر
الشراء او مرتهنا وكذا كل من كان له يد فقلة كموثى الوقت والاب والوصي
ويقطع بطلب المالك ايضا اي بما يقطع بطلب هؤلاء في السرقة من هؤلاء الا ان
الراهن انما يقطع بخصومته طال قيام الرهن بعد قضاء الدين لما في المحيط اذا
سرق الرهن من المرتهن فلا مرتهن ان يقطع وليس للراهن ان يقطع لانه لا سبيل
له على اخذ الرهن وان قضى الراهن الدين فله ان يقطع لانه ان يافقه كذا في
الايضاح يعني ان جوان القطع بخصومة الراهن مشروط بشرطين احدهما قيام
الرهن في يد المرتهن حتى لو هلك صار المرتهن مستوفيا لدينه فلا مطالبة
للراهن بعد والثاني قضاء الراهن الدين اذا لا سبيل له قبل القضاء على اخذ
الرهن وهذا ان شرط ان هو المذكور في كلام المحيط المصرح في العناية وقال في
الزايي ينبغي ان يقطع بخصومة الراهن بعد الهلاك اذا كانت قيمة الرهن
اكثر من الدين وكان الفضل يبلغ نصا با وهل يشترط في القطع بطلب المالك
حضور هؤلاء ففي ظاهر الرواية عن الثلاثة لا يشترط وفي رواية ابن سماعه
عن محمد انه يشترط هذا كله عندنا وقال الشافعي في منعه لا يقطع بخصومة

هؤلاء وكانا اتفقا في الحكم ثم اختلفا في تخرج المناط فالتفتي بناء على اصله من ان
لا خصومة هؤلاء في الاسترداد عنده اذا جحد من فيه المالك المسروق وما لم يجحد
المالك فلا يلتفت الى خصومتهم وقرى قوله ان هؤلاء ولاية الخصومة في الاسترداد
لكنها لصرف الحفظ والثابت بالضرورة يتقد ردها فلا يظهر في حق القطع
لان فيه تقويت الصيانة لان المالك مضمون على السارق فلو استوفى في القطع يسقط
الضمان فيكون فيه تضييع للصيانة وهم فامورون بالحفظ والصيانة ولتأثرت
السرقة موجبة للقطع في نفسها وهي قد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي
شهادة رجلين عقيب خصومة من معتيرة غير ضرورية فيثبت عليها القطع ان
لامانع من علمها وانما قلنا ان الخصومة غير ضرورية لان الاعتبار بالحاجة الى
استرداد اليد وهم في ذلك كما مالكا لان اعتبار خصومة المالك لحاجته الى انقاذ
السرقة لاعادة اليد على الحال وهذا المعنى موجود في هؤلاء اما المستاجر والمستقير
فلا حتم لهما الى الانتفاع بالحال واما المرتهن والمودع فالمراد الى المالك تقليصا
للذمة عن غيره الضمان والتمام الحفظ ويقصودهم من الخصومة احياء حتى المالك
وقد وجد ذلك في القطع بخصومتهم واما سقوط الضمان بسقوط العتمة فيمنع
القطع فكان ضميئا لا قصديا فلا يعقب في الشرع وبه يندفع ما ذكره زفران في تقويت
الصيانة الى اخره فان قيل ينبغي ان لا يقطع بخصومة هؤلاء بدون حضرة المالك فقال
انه لو حضر اقر الشارق بالمسروق قلنا هذه شبهة موهومة فلا يعقب بها اذا حضر المالك
وغاب المؤتمن من هؤلاء فانه يقطع بخصومة المالك بدون اشتراط المؤتمن للمسروق
منه في ظاهر الرواية مع ان فيه شبهة موهومة وهي انه لو حضر المؤتمن المسروق منه
يحتل ان يقول انه كان ضيفا عندي في الوقت الذي سرق ذلك او اذنت لغيري في ذلك
في بيتي روى ابن سماعه عن محمد انه قال ليس للمالك ان يقطع حاله غيبة هؤلاء
لانه لم يسرق منه فكان اجنبيا وههنا بحث وهو انه قد مر انهم اعتبروا بشبهة
اباحة المالك للمسلمين وكذا شبهة ان المالك له فاشترطوا بناء على هذه الشبهة
طلب المسروق منه فلم ينعبروا بهذه المشبهة في عدم القطع بخصومة هؤلاء
وقالوا انها شبهة موهومة ولا بد من بيان الفرق بينهما ومنه ظهر قوة رواية ابن
سماعة عن محمد لا يقطع بطلب السارق الاول او المالك لو سرق من السارق الاول
بعد القطع يعني لو قطع سارق بسرقة فسرق منه بعد القطع لم يكن له ولا ريب
السرقة ان يقطع السارق الثاني ان يقطع السارق الثاني لان المال غير
منقول بعد القطع في حق الاول حتى لا يجب عليه الضمان بالمالك فلم تنقد حجة
للقطع وهذا لان السرقة انما توجب القطع اذا كانت من يد المالك او الامين
او الضمين ولم يوجد شيء من ذلك هنا اذا السارق الاول ليس بمالك ولا امين
ولا ضمين فلا يقطع بخلاف ما لو سرق منه قبل القطع فانه يكون له ولرب المال
القطع او سرق بعد دعى القطع بشبهة فان لا ولا يقطع لان سقوط الضمان
لصرف قطع الاول ولم يوجد ذلك فصار هو كالفاسد كذا في الهداية وآية شارح
بقوله بعد القطع والحق انك في الظاهر والظاهر عدم قطع السارق من السارق وهو

قوله لا يبرأ من امانة ولا يدملك فكان مناصبا ولا قطع فاخذ مال مناصب
اجيب عنه بان يد السارق الاول وان لم يكن يد امانة ولا يد ملك يجوز ان يكون
يد غصب والمشارك من الغاصب يقطع بطلب الغاصب وبطلب المالك على ما مر
فالحق ما في الهداية من التفصيل ودوى في فوادره شام عن محمد ان قطع يد الاول
لم اقطع الثاني وان درى القطع عنه شبهة قطعت يد الثاني وهكذا في الاملاء
لابن يوسف وقال مالك والمشافع في قول يقطع يد الثاني بطلب المالك ولو بعد قطع
الاول لانه سرق نصا بام من حرز لا شبهة فيه والنجبة عليه ما ذكرناه وهما السارق الاول
ولاية الاسترداد في رواية ليس له ذلك لان يد ليس بصحيحة اذ هي تضع بالملك
او الامانة او الضمان ولم يوجد واحد منها وفي رواية اخرى له ذلك ليد على الملك
اذا الرد واجب عليه ولا يمكن الاية وان لم يطلب احد اى المال من ملك الطلب
من المالك ومن غيره متى ذكر لا يقطع وان ومثلية اقرهواى المشار بها الى الشقة
لفقد شرط القطع فلا ينعقد الموجب ولا بد من خصوص اى المشرق منه عند الاول
والشهادة والقطع لما بيناه من قبل ولو كانت يد الميسر او ابهاها اى ابهاهم ^{الميسر}
مقطوعة او شدة او اصبهان سوى ابهاهم كذلك اى مقطوعة لا يقطع منه شئ لانه
في القطع ح تقويت جنس المنفعة بطس بخلاف ما اذا كانت اصبع واحدة سوى
الابهاهم مقطوعة او شدة لان في ثلها لا توجد خلا في البطش ولو كانت يمين
شدة او ناقصة الاصاب يقطع في ظاهرها رواية لان المسوق بالنقص قطع اليمين
واستيفاء الناقص عند تقدير الكمال جائز بل يحبس بغير راد سياسة وكذا اى
لا يقطع لو كانت رجله اليمين مقطوعة او شدة لغوات جنس المنفعة لان المشى
لا يتأتى مع قطع اليد والرجل من جهة واحدة وفي عمارة البيت لو كانت رجله اليمين
مقطوعة الاصاب فان كان يستطيع القيام والمشى عليها قطعت يد وان كان
لا يستطيع القيام والمشى لم يقطع يد ولا يضمن المأمور بقطع اليمين لو قطع الميسر
عمدا كان اوضعا عند ابي ح وعندهما يضمن ان تعمد وقال في بعض الخطا ايضا
وهو القياس لانه قطع يد معصومة والخطا في حق العباد غير موقوف فيضمنها
قلنا المراد بالخطا ههنا الخطا في الاجتهاد اذ ليس في المضيقين اليه ضرر
موضع الاجتهاد لان الخطا في معرفة اليمين عن اليسار لان هذا الخطا ليس يعفو
على الاصح والخطا في الاجتهاد موقوف بالاجماع وهما انه تلف يد معصومة
ظلم عمدا فلا يعفى وان كان مجتهدا فيه لان المجتهد لا يعذر فيما اذا كان
دليله ظاهرا وكان القياس ان يجب العقاص الا انه امتنع للشبهة اذ ليس
في النقص تقييد اليمين والمال يجب مع الشبهة ولا يجز ان تلف واحلف من
ما هو خير منه فلا يعذر انما فاكى شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع فانه
لا يضمن بالرجوع لانه اخلف ما هو خير منه اعنى مثل قيمته فان قيل اليمين لم يحصل
بقطع الميسر بل كانت طائلة قبله بخلاف المستشهد به فان مثل قيمته حصل
بالشهادة فكيف يصح ان يقال انه اخلف ما هو خير منه اجيب بان اليمين
كانت مستحقة الا توف فيقطع الميسر سلمت فصارت كالحاصلة به فان قيل

ان المأمور

ان المأمور بقطع يد اليمين لو قطع رجله اليمين لا يقطع يد اليمين بعد كونه اخلف
خير منه ومع هذا يجب على القاطع الضمان قلنا لا رواية فيه فيمنع ولو سلم ذلك لكان كونه
اخلف ما هو خير منه ممنوع ولو سلم لكن المتلف ليس من جنس الباقي فلم يخلف ما يقوم
مقامه من جنسه ولو قطع يسار السارق غير المأمور بالقطع بعد حكم القاضي بقطع
يمينه لا يضمن شيئا من الارش على الصحيح لان امتناع قطع اليمين بعد قطع اليسار
لا يتقاربت بين ان يكون القاطع مأمورا او لا ولو قضى القاضي بقطع يمينه وقطعه
احد قبل ان يقول القاضي اخلف لا شئ عليه على ما في المبسوط لان قيمة اليد سقطت
بقضاء الحاكم بالقطع فلم يبق مضمونا لكن اذ به الحاكم ولو اخرج السارق يساره
وقال هذا يميني لم يضمنها بالاتفاق لانه قطعها بامر وهذا كله فيما اذا عين القاضي
اليمين بان قال اقطع يمينه واما اذا اطلق وقال اقطع يدك ولم يعين اليمين القاطع
بالاتفاق ايضا لعدم المخالفة بالامر اذ اليد يطلق عليها وفيما اذا قضى القاضي بالقطع
وامره به واما اذا قطع احد قبل ان يقضى القاضي بالقطع ولم يامر به فيجب القصاص
في العمد دية اليد في الخطا بالاتفاق ايضا وسقط القطع عن السارق لان قطع
اليد لا يجب عليه القطع حذا كذا يؤدى الى المشقة فيجب عليه ضمان ما سرق لعدم
القطع حذا ثم محل الخلاف المذكور هو ارش الميسر واما المال المشرق فيجب على السارق
ضمانه في القطع العمد لو كان المال هاتكا لان قطع يساره لم يقع حذا بالاتفاق
وفي الخطا يضمن ايضا بناء على انه لم يقع حذا ولا يضمن بناء على انه وقع خطأ
في الاجتهاد حيث نزع ان النقص مطلق عن قيد اليمين فيكون قطع اليسار واقعا
عن الحد كذا في التبيين ومن سرق شيئا ومرتبه قبل الخصومة الى ماله لا يقطع لان
الخصومة شرط لظهور الشقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرط القطع والخصومة
لا تتحقق بعد الرد الى ماله لانها لا تتم الا باقامة البينة وهي ما جعلت حجة لقطع
المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد قبل المرافعة فلا خصومة فلا قطع وعلى ابي ح
انه يقطع اعتبارا بما اذا ردها بعد المرافعة قلنا بعد المرافعة وحدثت الخصومة وانتهت
بالرد والشئ بانتهائه لا يبطل بل يقر ويتأكد فيكون موجبا حكما وتقديرا هذا ظاهر
فيما اذا ردها بعد المرافعة واقامة البينة والقضاء وكذا اذا ردها بعد المرافعة
واقامة البينة قبل القضاء استحسننا لان السرة قد ظهرت عند القاضي بما هو حجة
بعد خصومة معتبر ثم الرد الى المالك اعظم من الحقيقي والحكي فلورده الى ولد المالك
او ذى رحمته كاضيه وعنه وخاله فان كانوا في عياله فهو كرده الى المالك حكما فلا يقطع
ان كان رده قبل المرافعة لوجود الوصول اليه حكما ولهذا الورقة المودع والمستعير
الوديعة والمستعير والهؤلاء لا يضمن وان لم يكونوا في عياله يقطع لعدم الوصول اليه حقيقة
وحكما ولهذا يضمن المودع والمستعير بالذهب اليهم ولو رده قبل المرافعة الى امرأه
المالك او اجير مسانمة او مشاهرة او عبده او مكاتبه لا يقطع وكذا الورقة قبلها
الى ابيه او امه او جده او جدته لا يقطع وان لم يكونوا في عياله لان هؤلاء شبهة
المالك فيثبت له شبهة الرد وشبهة الرد كالد بخلاف ما الورقة الى عياله هؤلاء
حيث يقطع لانه شبهة الشبهة وهي غير معتبرة ولو سرق عن مكاتبه ومرتبه الى مولاه

صحيحاً من حيث انه مملوك للمولى لكنه صحيح من حيث انه آدمي مخاطب ثم يسرع الى المالة
فيصع من حيث انه مال ايضا لان ادعيته لا ينفك عن مالته ولانه لا يمتنع في هذا المقام
لما يشتمل عليه من الاضرار ومثل هذا الاقرار مقبول على الغير ثم رجع محمد في المحذور
عليه ان اقراره بالمال باطل فيبقى المقر على ملك المولى فلا يقطع في سرقة ماله
لان المال اصل والقطع تبع عنه فاذا بطل اقراره في الاصل بطل في التبع ايضا
بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فصح في حق القطع ايضا
بقاله ولا يورث ان اقر بشيئين القطع على نفسه فيصع لما ذكرناه والمال على
فلا يصع في حقه والقطع اصل مستحق بدون المال لا تبعية بينهما عند فلا يكون
تابعاً لاقراره القطع ولا يبيح ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما ذكرناه فصلا المال
ايضا بقاله لانه تبع عنه على اصلنا ومن قطع بسرقة والعين قائمة ردها
الى صاحبها لبقائها على ملك صاحبه وكذا الرباعه او هبه يؤخذ من المشرع
والموهوب له كذا في فتح القدير وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه وان وصيلة استهلكها
على رواية ابي يوسف عن ابي جعفر وهو المشهور وبه قال سفيان الثوري وعطاء والشعبي
ويكحول وابن سيرين وروى الحسن عن ابي جعفر انه يضمن في المستهلك لا الهالك وقال
الشافعي يضمن في الهالك والمستهلك وهو قول احمد والحسن والفضلي والثوري وقال
مالك ان كان الشارح موصراً ضمن وان كان معسراً لا ضمان عليه فظن الجاهلين
قلنا المضمون لا يختلف بين ان يكون موصراً ومعسراً وانما يؤثر في المسار في التمسك
لا غير ووجه الشافعي عموم فاعتمد واعليه بمثل ما اعتدى عليك وعلى اليد ما خزنت
حتى ترد ولانه اتلف ما لا يملكه عدوانا فيضمنه قياساً على الغصب والماله انما هو
مناقات بين حق القطع والضمان ولا منافات لانهما حقان بسببين مختلفين هما
حق الله تعالى وهو انتهى عن هذه الجناية الخاصة والاخرى حق الضرر فيقطع حقاً
الله تعالى ويضمن حقاً للعبه وماذا استهلك صيد مملوك في الحرم يجب الجنا
حقاً لله تعالى وتضمنه حقاً للعبه وكثير خبر الزمعي على قولكم فانكم قد دونتم الله تعالى
وتفردت قيمتها حقاً للذمي ولنا ما رواه الدارقطني انه عليه السلام قال لا نعلم على العاد
بعد قطع عينه وفي رواية البراء لا يضمن الشارح سرقة بعد اقامة الحد ولان
وجوب الضمان ينافي القطع لانه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاذنين
انما اذ ملكه ولا قطع في ملكه لكن القطع ثابت قطعاً فأيؤدى الى انقضاء المقتضى
والمؤدى اليه هو الضمان فينتفي هو ولان المسروق لا يبقى مع وجوب القطع
معصوماً حقاً للعبه اذ لو بقي كذلك لكان مباحاً في نفسه وانما حرم لصلى الله
لما عرف بالاستبراء ان ما هو معصوم حقاً للعبه فهو مباح في نفسه وانما حرم
لحق العبد فتكون ابا حته الذائبة شبهة دائمة للقطع لان الشبهة ليست الا كون
الحرمة ثابتة من وجه دون وجه لكن وجوب القطع ثابتاً جامعاً فيجب ان يكون المسروق
معصوماً لحق الشرع فقط يمكن القطع اذ لو كان معصوماً لحق العبد تمكن الشبهة
في القطع كما ترى ربما كان معصوماً لحق الشرع لا ضمان فيه ضاراً بالمسرق فكالميتة
وغر المسلم فيما هو فاصح حق الله تعالى اعني الحرمة فان قيل فيكون الشيء حراماً لغير

والنفس

والنفس مباحاً لاننا في نهائهم ضامن فيجب ان يكون المسروق ايضاً حراماً لنفسه لغيره
معاً لاسيما في نفسه فيجب اجتماع القطع والضمان قلنا لا شك ان حرمة المال
قبل السرقة لحق ماله لا لنفسه لانه في نفسه ضلوع مباح الاصل ثم حرم لحق ماله
وهذا ينافي القطع لان ابا حته الاصلية شبهة في سقوط الحد ثم بانصال فصل
السرقة به استخلص حرمة الله تعالى فيل وقت السرقة بدليل ايجاب الشرع القطع
لان القطع خالص حق الله تعالى فلا يجب الايجابية واقعة على حقه خالصاً بلا شبهة
وذلك بان يكون حرمة خالصاً لله تعالى فلا مجال لايكون حرمة لغيره ونفسه مباحاً
ثم علمنا ذلك اي انتقال حرمة من الكون للعبه الى الكون لله تعالى فقط قيل وقت
السرقة بايجاب الشرع القطع لان القطع لا يكون الا لخالص حق الله تعالى فظن
ان الاب ملكه الله تعالى جارية ابنة قبيل وطه اياها من غير قبيلك من الابن له
ذلك بثبوت النسب من الاب بدعواه لان النسب لا يثبت الا في الملك فان قيل
ان العصمة لما انتقلت الى الله تعالى صارت الحرمة لمحض حق الله تعالى كالميتة
ان لا يجب الضمان اصلاً لا في الهالك ولا في المستهلك في وجه رواية الحسن
ابن جعفر والضمان في المستهلك على ما قلناه قلنا سقوط العصمة من العبد الى الله
تعالى انما كان لضرورة تحقق القطع وما ثبت بالضرورة يقتصر على مورد وهو
السرقة فلا يتعدى الى فعل اخر وهو الاستهلاك لانه لا ضرورة في حصوله بل في القطع
ولان لوازمه فتكون العصمة باقية بالنسبة الى الاستهلاك سواء كان المستهلك
سارقاً او غير فيضمنه فان قيل ان العصمة اذا لم تسقط بالنسبة الى الاستهلاك
فشبهة كونه حراماً لغيره لم يسقط ضمان الاستهلاك قلنا ان الشبهة الذائبة
انما تعتبر في الاسباب لعمل الدرع كالسرقة سبب للقطع لا غير السبب والاعتداد
ليس بسبب فلا يعتبر فيه الشبهة فان قيل ان المعتبر في الشبهة في الاستهلاك فما
وجه رواية ابي يوسف عن ابي جعفر من عدم الضمان فيها قلنا انه اعتبر الاستهلاك
من تمام المقصود بالسرقة وهو الصرف الى حواجيه لانه انما سرقة يصرفه الى حواجيه
لان انما سرقة يصرفه الى حواجيه فكان من قبيل السبب لانه فعل اخر كما اعتبر
كذلك في رواية الحسن فاذا اعتبر من تمام المقصود بالسرقة كان الشبهة معينة
فيه لا يسقط الضمان كاعتبارها في نفس السبب ولان سقوط العصمة في الهالك
ليست بسقوطها في الاستهلاك ايضاً بالضرورة والا لوجب الضمان فيه والضمان
يستوجب الحماثلة بين المضمون والمضمون به بالنظر ولكن المماثلة منتفية فهنا
لان المضمون به مال معصوم في صورته في الهالك والاستهلاك والمضمون به هو
المسروق معصوم في صورة الاستهلاك فقط على ذلك التقدير دون صورة الهالك
ولامثلة بين المعصوم في الحالتين والمعصوم في حالة واحدة ولو اختلفا في الاستهلاك
فالقول قول السارق بل يبين كما في الملقط وان سرقة سرقات يقطع بطلانها اى بكل
السرقات بان حصرها جميعاً فقطع بمحض ممتهم او بعضها بان حصرها من قطع
بمضمومته والباقي غائب لا يضمن شيئاً منها اى من السرقات اتما في الصورة الاولى
فبالافتقار واما في الصورة الثانية فعلى قول ابي جعفر وقال لا يضمن اى في الصورة الثانية

ما اى سرقة لم يقطع به ففي كلامه نوع اشتباه لها في الخلافية ان الحاضر ليس يثبت
من الغائب فلا خصومة له في حق الغائب ولا بد من الخصومة ليظهر السرقة فلم يظهر
من الغائب فلم يقع القطع لم يثبت اموالهم بخصومة لم يضمن ولا يجزى ان الواجب
بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة بشرط
لظهورها عند القاضي وقد ظهر عنده بخصومة الواحد فاذا استوفى فالمستوفى
كل الواجب الاتري ان نفقه وهو لا يجزى يرجع الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا
الخلاف لو سرق من شخص واحد نصبا متعدد مرة فخاص في البعض فقطع
لاجل ذلك فتدريج لا يضمن النصبا لباقيته وعندنا يضمن ولو سرق ثوبا شقة ولدا
ثم اخرج قطع هذا شروع في بيان ما يستقط به القطع بسبب اضرار الصفة
لمشبهة بعد بيان احكام السرقة وكيفية القطع يعني لو سرق ثوبا وشقة نصبت
قبل ان يخرج من الدار ثم اخرجيه وقيمته يساوي عشرة دراهم بعد الشق قطع
وعني ان يوسف انه لا يقطع وان كان لا يساوي عشرة بعد الشق لم يقطع بالاتفاق
وان شقة بعد الاخراج وهو يساوي عشرة قطع بالاتفاق لتام السرقة على الغائب
وجه قوله ان يوسف ان السرقة ما تمت الا وقد انعقد للسارق فيها سبب الملك
اذ بالخرق الفاحش ثبت للمالك ولاية تضمين السارق قيمة الثوب وتركه له
وان كره ذلك وكل ما انعقد فيه للسارق سبب الملك لا يقطع به كما لو سرق
المشتري لم يبيع الذي فيه ضاذا البائع ثم اسقط البائع الحيا ووضع البيع فانه
لا يقطع بجامع ان السرقة تمت على عين غير مملوكة للسارق ولكن ورم عليه سبب
وطها ان الشق ليس سبب موضوع للملك شرعا وانما هو سبب للضمان بل السبب
للملك انما يثبت عند احتياار التضمين وهو اداء الضمان كيلا يجتمع اليدان
في ملك شخص واحد وشوت مجرد دلالة التضمين للمالك ليس سببا للملك وانما
تكون هذه الولاية سببا للملك فيما اذا كان التصرف موضوعا لافادة الملك
كما يبيع في المقيمين عليه لا فيما وضع سببا للضمان كالشق فيما نحن فيه واذا كان
السبب للملك هو اداء الضمان فشقة لا يورث شبهة والا لزم ان يورث لاخذ
نفسه شبهة ايضا لانه ايضا يحتمل ان يصير سببا للملك باداء الضمان فصا نظير
ما اذا سرق البائع ما باعه مصيبا ولم يعلم المشتري العيب فانه يقطع وان انعقد
سبب الرد الذي به ثبت للملك البائع وهو العيب وكذلك يقطع فيما غرقه وان
انعقد فيه سبب الضمان وهو الشق لانظير ما قيس عليه وهذا الخلاف فيما اذا
اختار للمالك تضمين النقض واخذ الثوب وفيما اذا كان النقض فاحشا وان
اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند
الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة بل ولي لاستناده واقضا رالهيبة
وان كان النقض يسيرا قطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك لعدم اختيار تضمين
كل القيمة وترك الثوب عليه بل له تضمين النقض واعلم ان الخرق قد يكون يسيرا
وقد يكون فاحشا وقد يكون اتلافا واستهلاكا وفيه يجب ضمان كل القيمة بالايجاب
لانه استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه ما تمت السرقة الا بما يملكه بالضمان وجه هذا الخرق

على ما ذكر

على ما ذكره الزيلعي فتح القدير عن التمرناشي ان ينقص اكثر من نصف القيمة وانما الخرق
الفاحش فاختلف في صورته قبل ما يوجب نقصان ربع القيمة فصاعدا فاحش وما دونه
يسيرا وما فوقه استهلاك لان الاكثر حكم الكل قوله فصاعدا يعني به ما لم ينسب اليه
يصير اتلافا وقيل ان الفاحش ما يفوت به بعض العين وبعض المنفعة واليسيرا
لا يفوت به شيء من المنفعة بل يتعيب به فقط وهو الصحيح على ما في الزيلعي فتح القدير
فان كان الخرق استهلاكا فله تضمين كل القيمة وليس له القطع وان كان فاحشا فله
تضمين كل القيمة فيسقط القطع وله تضمين النقض مع القطع وان كان يسيرا فله تضمين
النقض مع القطع واورد على القطع مع ايجاب ضمان النقض في الخرق الفاحش واليسيرا
فيه جمعا بين القطع والضمان واجيب عنه بانها انما لا يجتمعان كيلا يؤدي الى الجمع
بين جزاء الفعل وبدل المحل وفيضاية واحدة وهنا لا يؤدي الى انه اذا قطع يجب
بالسرقة وضمان النقض بالخرق والخرق ليس من السرقة في شيء ونوقض هذا الجواب
بالاستهلاك بانه فعل غير السرقة مع انه لا يجب به الضمان على الرواية المشهورة عن ابي
لسقوط عصمة المروق بالقطع على ما تقدم فكذلك هنا تسقط عصمة المروق بالقطع
فينبغي ان لا يجب ضمان النقض كيلا يجتمع القطع مع الضمان وعن هذا قال في
الغواثر المختار وفي الصحيح لا يضمن النقض كيلا يجتمع القطع مع الضمان ولانه
لوضم النقض يملك ما ضمنه فيكون هذا الثوب مشتركا بينهما فلا يجب القطع لكنه
يجب بالايجاب فلا يضمن النقض وقال في فتح القدير والحق انه يقطع ويضمن النقض
واجاب عن النقض بالاستهلاك بان الاستهلاك هنا بعد السرقة بان سرق
واستهلك المروق وعان في فيه ما اذا انقض قبل تمام السرقة فان وجوب قيمة
ما نقص ثابت قبل السرقة ثم اذا اخرج من الخرن كان المروق هو الناقض بالقطع
مع بذلك المروق ناقص ولم يضمنه اياه ويؤيد هذا الجواب ما ذكره فاضلان قال
فان كان الخرق يسيرا يقطع ويضمن النقض انما القطع فلا يخرج نصبا كما لا ملا من الخرن
على وجه السرقة وانما ضمان النقض فلو جود سببه وهو التعيب الذي وقع قبل
الاخراج الذي به تتم السرقة ووجوب ضمان النقض لا يمنع القطع لان ضمانات
النقض وجب بالتلف ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي فلا يقع كالواخذ
توطين واخرق اصدحا في البيت واخرج الآخر وقيمتها نصاب ومنه ظهر الجواب
عن قولنا ايا حاش يملك ما ضمنه فيكون الثوب مشتركا بينهما وهو ان عند السرقة
وهو الاخراج من البيت ما كان له ملك في المخرج فان الجزء الذي ملكه بالضمان هو
ما كان قبل السرقة وقد هلك قبلها وجن وردت السرقة وردت على بالسرق فيه
ذلك الجزء المملوك له فلا اشتراك لان سرقة شاة قد يحيا ثم اخرجها لان
السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه على ما تقدم لكنه يضمن قيمتها للمروق منه
ولو ضرب المروق دراهم او دنانير او سرق فضة او ذهب او حبله دراهم
او دنانير مضروبة قطع ووردها الى المروق منه عند ابي ح والشافعي ومالك
وعندنا لا يرد لها هذا الخلاف مبنى على خلاف اخر وهو ما اذا غصب ثوبا
فضة فغصبها دراهم او حبله لا يقطع حقا لغصبوب منه عند ابي ح وينقطع

عندها فكذلك لا ينقطع بالصك حتى المسروق منه في السرقة عندئذ فقطع لها
ان هذه صنعة تتبدل بها العين اسمها وحكمها ومقصودها وكل ما كان كذلك ينقطع
بحق المالك كما لو غصب حديد او صنف فجعله سيفاً او اينة فانه يتبدل عيناً
واسماً وحكماً ولا يجر ان عين المسروق باق والصنعة الحادثة والاسم الحادث
ليس بلزومين لا يمكن اعادة المسروق الى الحالة الاولى بازالتهما والصنعة
غير متقومة هنا حتى لو كسر ابريق ذهب وقضه لم يكن للمالك اخذ عينه
وتضمن الصنعة والعين المسروق متقوم ولا الاسم متبدل هنا وانما حدث
اسم آخر مع اسم الذهب والفضة فكان اعتبار الباقي المتقوم اولى من اعتبار
الذي ازيل الغير المتقوم الحادث فاذا اعتبر المسروق باقياً عيناً واسماً يرد
الى صاحبه ولو سلم ان الصنعة متقومة والاسم متبدل لكن الشرع لم يغير
موجودة بدليل انه لم يتغير بها حكم الربا حتى لا يجوز بيع اينة ونحوها عشرة فضة
باصدي عشرة فضة فكان المسروق باقياً حكماً يرد الى صاحبه وانما وجوب القطع
فظاهر على قولنا ان السارق لم يملكه على قوله لبقائه عيناً واسماً وحكماً
واما على قولنا فقد قيل لا يقطع لانه ملك المسروق بما حدث من الصنعة
قبل القطع لكن يجب عليه مثل ما اخذ وناف من الذهب والفضة وقيل يقطع
ولا شيء على السارق لانه لم يملك عين المسروق لانه بالصنعة صار شيئاً اخر
فقد استهلك المسروق ثم قطع فلا شيء عليه وهو الاصح على ما صرح به في الجامع
الصغير فلذا اختاره المصنف ولو صبغه احمر لا يؤخذ منه ولا يضمنه عندنا
وابن يوسف وعند محمد يؤخذ منه ويعطى ما زاد الصبغ وهو قولنا ان الشاخي
واحمد اختلفت عباراتهم في تصوير هذه المسئلة حتى اني لم يبق نقلا عن المحيط والكافي
انه لو سرق ثوباً صبغه احمر فقطع لا يجب عليه رده ولا ضمانه وقال في الهداية
ومن سرق ثوباً فقطع فصبغه احمر لم يؤخذ منه الثوب ولا يضمن ثوباً صبغه
عن القطع على خلاف ما في المحيط والكافي وهكذا ذكر صاحب النهاية وقال فقطع
فيه ثم صبغه احمر واستدل عليه بلفظ محمد في الجامع الصغير حيث قال فيه محمد
عن يعقوب عن ابي حنيفة في السارق يرق الثوب فيقطع يرق وقد صبغ الثوب احمر
قال ليس لصاحبه عليه سبيل ولا ضمان على السارق هذا كلامه ورجح عليه في
الغناية بانه ليس في لفظ الجامع الصغير ما يدل على ما ذكره لان الواو في قوله
وقد صبغه الحال وهو لا يدل على التعقيب فقوله ثم صبغه مما لا دليل عليه
فالاولى ان يستدل بقول محمد في الجامع الصغير على عدم الفرق بين ان يصبغ
قبل القطع او بعده كما في الزيلعي لا على تأخير الصبغ عن القطع وتؤثر ما وقع
في بعض روايات الجامع الصغير حيث قال فيه ولو سرق ثوباً فصبغه احمر فقطع
لم يؤخذ منه الثوب على طبق ما في المحيط والكافي في تركه اعتباراً به بالغصب
بجامع كون الثوب أصلاً قائماً وكون الصبغ تابعاً له فكان اعتبار الأصل
اولى كما في الغصب وهكذا ان الصبغ قائم بصورة ومعنى انما صورته فظاهر وانما
معنى فلان المسروق منه لو اخذ الثوب مصبوغاً ضمن الصبغ وحق المالك في الثوب

قائم صورته لئلا يكتفه من الاسترداد لا معنى لانه غير مضمون على السارق الجاهل ولا الشاهد
فكان ترجيح جانب السارق اولى لان الترجيح بالوجود ذاتي وبالإصالة والتبعية
ترجع طلي والذاتي مقدم على الخالي لكونه اسبق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما
قائم بصورة ومعنى فاستويا من هذه الوجهة فنحن جانب المالك كون الثوب أصلاً
قائماً وكون الصبغ تابعاً وجعل في الاضيق شرح المختار قول ابن يوسف مع محمد حيث
قال قال ابو حنيفة يقطع السارق ولا سبيل للمسروق منه على العين المسروق وقال يا خنوع
ويعطى ما زاد الصبغ لان المالك مخير بين تضمين الثوب وبين اخذه وضمان الزيادة
وقد تعذر التضمن بالقطع فتعين اخذه وضمان الزيادة ولا يجر ان لا يجوز تضمين
الثوب بعد القطع لما مر ولو ردت الثوب بصير السارق شريكاً فيه بسبب مقدم
على القطع وهو الصبغ وسرقة العين المشتركة يسقط القطع ابتداء فاذا وجد القطع
لم يجر اثبات ما ينافيه وليس كذلك اذا صبغه بعد القطع لان الشركة بعد القطع
لا تسقط القطع انتهى فظهر منه ان بين كون الصبغ بعد القطع وبين كونه قبل القطع
فرق فلا يصح الاستدلال بما ذكره محمد في الجامع الصغير على عدم الفرق بينهما كما
استدل به ابن ابي عمير على ما ذكرناه وان صبغه اسود اخذ منه ولا يعطى شيئاً هذا
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يؤخذ لان السواد زيادة عنه كالخمر
واما عند الجمهور فلان السواد عنه نقصاً فلم يكن حق السارق قائماً فيه مني
فلا يوجب له تقطاع حق المالك ولما عند محمد فلان السواد عنه وان كان زيادة
كالخمر لكنه لا يقطع حق المالك عنه وبهذا يمتدح عن ابن يوسف وكهما اي حكم
ابن يوسف ومحمد فيه اي في السواد حكمهما في الخمر اي في كون السواد زيادة
كالخمر لكنه يقطع بها حق المالك عند ابن يوسف ولا ينقطع عند محمد بل يرد
وياخذ ما زاد الصبغ عنه وفي فتح القدير نقلا عن شرح الطحاوي ولو سرق
سويقاً قلته ليسن او عمل فهو مثل الاختلاف في الصبغ الاحمر ليس للمالك على
السارق سبيل في المصروف عندها وعند محمد يا خنوع ويعطى ما زاد السبيل والعمل
والله اعلم بالاب **قطع الطريق** اخبر عن السرقة لانه ليس سرقة مطلقه
ولذا لا يبتدأ من اطلاق لفظ السرقة بل انما يبتدأ من منه الاخذ ضحية من الناس
لكنه اطلق على قطع الطريق اسم السرقة بحاجز الضرب من الاخذ وهو الاخذ
عن الامام ومن نصب الامام لفظ الطريق فكان السرقة فيه بحاجز الضرب من الاخذ
فاخر عنها وايضا لا يطلق عليه السرقة الا بتقيد فيقال السرقة الكبرى والمقيد
مؤخر عن المطلق وانما تسميته بالكبرى فلان ضرره على اصحاب الاموال وعلى عامة
المسلمين بانقطاع الطريق وضرر السرقة الصغرى ينقص الملاكة ولهذا غلظ الحد
في حد قطاع الطريق على ما ساق ولانه اخذ الاموال من السلطان الاعظم الذي اليه
حفظ الطريق او من نصبه الحفظ فكان اعظم جناية فسمى بالكبرى وقالوا ان ما يخفق
به من الشرط ثلاثة احدها ان يكون قوم لهم قوة وشوكة يقطع بهم الطريق ويكون
واحد ذلك الناس ان لا يكون في مصر ولا في القرى ولا بين مصرين ولا بين القرين
والثاني ان يكون بينهم وبين مصر والقرية مسير سفراً لان قطع الطريق لما يكون

بأنقطاع المادة ولا ينقطعون في هذه المواضع عن الطريق لانهم يطعمون الفقير من جهة
الامام والمسلمين ساعة بعد ساعة فلا يترك الجور ولا استقرار وعز الجور منهم
لو كانوا في المصلح او فيما بينهم وبين المصالح والقرية اقل من مسيرة سفر بحري عليهم احكام
قطاع الطريق وعليه الفتوى المصلحة السابعة وهي دفع مشقة الخلق المتلصقة كذا
في النبل هي هذه هي الشروط المحقة به ويشترط فيه جميع ما شرط في السرقه الصغرى
من كونه عاقلا بالغاد وان يكون في دار الاسلام واصبحت من صاحب المال الذي في ذلك
من الشروط المذكورة في الصغرى واعلم ان احوال قاطع الطريق بالنسبة الى الجزاء
اربعة احدها ان يؤخذ قبل ان ياخذ مالا ويقتل نفسا بل لم يوجد منه سوى مجزاة
الطريق الى ان اخذ حكمه ان يعزرو ويحبس الى ان يظهر التوبة في الحبس او يموت والثاني
ان يؤخذ بعد ما اخذ مالا مسلم او ذمي ولم يقتل والمأخوذ انما ضاع اصابه كل واحد
نصا يا فحكه ان يقطع الامام يد كل من يجرى ورجله اليسرى والثالث ان يؤخذ بعد
ما قتل مسلما او ذميا ولم ياخذ مالا فحكه ان يقتله الامام مائة والرابع ان يؤخذ
بعد ما قتل نفسا من مسلم او ذمي واخذ مالا منهم فالامام فيه حجة على ما سلكه
وهو حالة خاصة بالنسبة الى ما هو اعم من الحكم الشرعي على ما سلكه في ذكورها وكل هذه
الاحوال الخمسة مع احكامها المذكورة في الكتاب على هذا الترتيب فذكر الاول قوله
من قصد قطع الطريق أي خرج بقصد قطع الطريق سواء كان ذلك الخادم من مسلم
حر او عبد او ذمي او ذمي او ذمي على ما في العناية على مسلم حر او عبد الجاني فعلق بالقطع
او ذمي وقيد الذمي مقتد ههنا لان قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد لان مقتد
ماله ليست مؤثرة لكنه يعزرو ويحبس باعتبار اخافة الطريق كذا في فتح القدير فاذا
قتله راجع الى المذكور صك اي قيل القطع باخذ المال وقتل النفس حبس حتى يتوب
ويظهر فيه سيما الصلوات قالوا يعزرو ثم يحبس حتى يتوب او يموت لمباشرة منكر
الاخافة وهذا بيان حاله الاول من احوال الاربعة ثم شرع في ذكرها ثم الثانية
بقوله وان اخذ مالا وحصل لكل واحد نصاب السرقه قيم به كذا يستباح طرفه
الايتنا وله ماله خطر عظيم وهذا حجة على مالك في قوله بان الشرط كون المأخوذ
نصا يا لاصابة كل منهم نصا يا وعن الحسن بن زياد لا بد ان يكون نصيب كل منهم عشرين
درهما فاضاعدا لان التقدير بال عشرة في موضع كان المستحق ياخذها عضوا واحدا
وههنا المستحق عضوان ولا يقطع العضوان في السرقه الا في عشرين درهما والصحيح هو الاول
لان تغلظ الحد ههنا باعتبار تغلظ فعلهم المجازية وقطع الطريق لا باعتبار كثره
المال المأخوذ حتى النصاب هذا الحد وحد السرقه سواء قطع يوم العتيق ورجله اليسرى
كي لا يفتت حبس المنفعة وهذا حكم حالهم الثانية ثم شرع في ذكرها ثم الثالثة
بقوله وان قتل فقط ولو بعضا او حجرة قتل صداى لا قصاصا حتى لو عفى ولي المقتول
لا يقبل عفوهم لان الحد خالص حق الله تعالى فيه عفو غيرهم فحق على الولي عصى الله
بمخلاف القصاص فانه حق الاولياء فيعتبر عفوهم وفي ثلث اثاره فانه قتل عن النابغ
ان المراد بالقتل صدا ههنا هو القتل سياسة لا قصاصا انتهى يعني ان ذكر الحد
احتراز عن القصاص لانه السياسة وهو الظاهر من فتح القدير والبحر ايضا والحد قال

بالقاء القريبة فلا يعتبر عفو الولي كذا في الهداية وغيرها وقال في قاضيان وان قتل
ولم ياخذ مالا قتل قصاصا وقال في فتح القدير معناه اي معنى ما في قاضيان ان امكنه
اخذ المالا فلم ياخذ شيئا ومال الى القتل فان فيه يقتل قصاصا لاحدا فلا يصح
ابان فانه قال يقتل صدا على ما سلكه في نظيره عند قول المص والحق على ان شاء عفاه
ثم شرع في ذكرها ثم الرابعة بقوله وان قتل واخذ مالا اي مقدار النصاب
لان لو قتل واخذ مالا دون النصاب يقتل قصاصا لاحدا الا عند عيسى بن ابان
على ما سلكه في ذكره قطع وقتل وصلب او قتل او صلب والاصل في كون بيع هذه
الاجزية على الجنايات المذكورة قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويقتلون
في الارض ضاوا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ولا يفلح لهم
فان المراد بهن الاية قطاع الطريق عند اكثر اهل التفسير سمي قاطع الطريق محاربا
لله تعالى لان المسافر يعتمد على الله تعالى فالذي يزيل امنه محارب لمن اعتمد عليه
في تحصيل الامن فيكون محاربا او هو على حذف المضاف اي محاربون عباد الله مسلما
او ذميا واما محاربة لرسوله فاما باعتبار عصيان امره او باعتبار ان الرسول عليه
السلام هو حافظ للطريق المسلمين والخلفاء والملوك بعده فوايه فاذا قطع الطريق فلي
تولي حفظها بنفسه ونابشه فقد صار به ثم المراد بها توبيخ الاجزية اربع المذكورة
فيها على الزايف قطع الطريق نقلا وعقلا وبه قال الشافعي والليث واصحاب وقادة
واصحاب احمد اما النقل فادواه محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكشي عن ابي صالح
عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلاول بن عويمر الاسدي فجاءوا
بيدك الاسلام فقطع عليهم اصحابا في بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام
على النبي عليه السلام بالحد فبين ان من قتل واخذ مالا صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل
ومن اخذ مالا ولم يقتل قطع يوم ورجله من خلاف وفي رواية عطية عن ابن عباس
ومن اخذ الطريق ولم يقتل ولم ياخذ مالا نفى فان قيل بغض رادة الاسلام
لا يشب الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على قطع الطريق على الربوي
وان كان مستامنا فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يبيد عن احكام الاسلام
فانهم اسلموا وهاجروا وان تعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء
على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة ولا يجب عليه
قطع الطريق على اهل الذمة اما العقل فلان المذكور في هذه الآية من القتل والصلب
والقطع والنفي كلها اجزية على جنائية قطع الطريق ومن لم يعلم المقر ان هذه الجنائيات
تقتاد خفة وغلظا وتنوع الى تخفيف واخذ مال وقتل وقتل واخذ مال على ما ذكر
ولو علمنا بعض اطلاق الآية بلان في بيع لمرحوا نتيب اخف الاجزية على غلظ
الجنائية وبالعكس وهذا مخالف لقواعد الشرع والعقل فوجب القول بجوزية الغلظ
لا غلظ والاضحى للاضحت فيكون المراد بالنفي المذكور في الآية هو الحبس على ما فتر
المفسرون جزاء الجنائية خرجهم لاخافة الطريق من يميل من المال والقتل لايت
المجوس كالمعنى عن جميع الارض ويكون القتل جزاء القتل والقطع جزاء الاخذ الا ان
هذا الاخذ لما كان اغلظ من اخذ السرقه حيث كان مجاهرة ومكافاة مع اشغال الشرايع

جعل المرق منه كالمزق في الشقة فقطع في الاخذ مرق اليد والرجل معا من غير اشتراط كل
المنصب فيه عشرين لان العلف في هذه الجناية من جهة الفعل لا من جهة متعلقه وهذا
المال الماخوذ ثم التحريم بين الثلاثة اعني ان شاء الامام قطع ايديهم وارجلهم من غير
وقلهم وصلبهم وان شاء قتلهم بلا صلب وقطع وان شاء صلبهم احياء ثم قتلهم
هو قول ابي حنيفة وكذا ابو يوسف في رواية وقال في رواية اخرى لا بد من الصلب
لنقض المذكور في الحد فلا يجوز ترك الحد كالقتل والمقصود منه الشهير لعينه بغير
وذلك بالصلب واجيب عنه بان اصل التشهير يحصل بالقتل والبالغة بالصلب
فيقتل فيه ولم يفعل انه صلى الله عليه وسلم صلب الرنين ولا غيره صلبا مع ان ظاهر
النقض لا يحتم الصلب فان قوله ان يقتلوا او يصلبوا انما يقيدان يقتلوا بلا صلب
او يصلبوا بلا قتل لكنه يقتل بعد الصلب مصلوبا بالاجماع كذا في فتح القدير ومات
محمد في القطع وقال يقتل او يصلب ولا يقطع ذكره روايات الجاسط وشروح الجامع
ابا يوسف مع محمد وبه قال مالك والشافعي واجمع ابي يوسف في انه لا بد من الصلب
ومع محمد في انه لا يقطع وجه قله انه جناية واحدة وهي جناية قطع الطريق فلا توجد
حدين ولان ما دون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد العرق والرجم اذا اجتمعا
بان سرق الحصن ثم زنا فان رجما ولا يقطع اتفاقا ولا يجر ان هذه الجناية وان كانت
واحدة باعتبار ان قطع الطريق فيجمع القطع والقفل ايضا عقوبة واحدة وانما اختلفت
لنقل سببها حيث بلغ النهاية في قوت الامن على المال والنفس باخذ المال والقتل وكذا
امورا متعددة لا تستلزم تعدد الحد في قطع الطريق الا يرى ان قطع اليد والرجل في
حد واحد وهو في الصنفين وان وما ذكره من دخول ما دون النفس في النفس هو في
اذا كانا حدين احدهما غير النفس والاخر النفس انما اذا كان ذلك حدا واحدا فلا
لا لا بد من قامة في اجزاء حد واحد غير ان بدأ بالجزء الذي لا يتلف به النفس
فقل الاخر وان بدأ بالمتلف لا يفسد الاخر لا شقاء الفارق وهو الضرب المذكور
فلذا لا يستأخذ الجلدات في حد الزنا كونها حدا واحدا فان قيل انما لو كانا حدا واحدا
لما جاز ان يردع القطع كما لم يجز له ان يترك بعض الجلدات قلنا جاز تركه
ليس للتأخر بل لعدم وجوب رعاية الترتيب فيه فكان له ان يبدأ بالقتل فيسقط
عنه القطع لعدم الفارق فيه بعد القتل ويصلب جتا اي فيما اذا اخذ الامام
صلبه بصلبه جتا او فيما اذا قلنا بلزوم الصلب على رواية ابي يوسف بصلبه جتا
ويصح بطنه برمح حتى يموت وهو المروي عن اكثر من رواية ابي حنيفة ان يقتل
ثم يصلب قالوا ما رواه اكثر من اصح لان الصلب على هذه الوجه البالغ في الرقع ولا بد
المقصود الزجر وهو بما يحصل في الجوع لا بما يحصل بعد الموت ووجه الطحاوي
المعروف عن المشاة فافها نسخ من ابدن الرنين على ما عرف في محله ويترك مصلوبا
لثلاثة ايام فقط لان بعد ذلك يتغير فينا ذى برانا من وجراني خوف انه يترك
على خشبته حتى ينقطع فيسقط فيعتبرهم غيرهم قلنا اصل الا اعتبار حصول ما ذكرناه
من ثلاثة ايام والنهاية فيه غير لازمة من النفس وكيفية امر بالصلب لا يقتضي العلم
بل بقدر استعارف ويرد ما اخبرنا ان كان باقيا لبقاء ملكه فيه ولا فلا

على القاطع اعتبارا بالشرقة الصغرى فانه لا ضمان على السارق بعد الهلاك على اقدم
ولو تأسر الفعل اى القتل واخذ الاموال بعضهم والباقيون وخوف لم يقتلوا ولم
يعينوا احدوا كلهم ولو كانوا مائة فانه يقتلون بقتل واحد منهم لان القتل جناية
المحادثة التي فيها قتل باليقين المذكور والمحادثة تحقق بان يكون البعض معاونا
للبيعت حتى اذا نلت اقراهم انضموا اليهم وانما الشرط وجود القتل من واحد
منهم وقد وجد ذلك وهذا لان قتل قطاع الطريق ليس بطريق القصاص بل بطريق
الحد والستيانة على ما تقدم فلا يشترط فيه المماثلة كما شرط في القصاص فيسرى
فيه المباشرة وغير المباشرة والقتل بالسيف والعصا والمجرى ان اخذ ما لا وجع و قطع
برم وجهه من خلاف والمجرى هدر لانه لما وجب الحد حقه الله تعالى سقطت عنه
النفس حقا للعبه كما سقطت عنه المال وذلك لان الاخذ والجرح ضل واحد فلو
يصير سببا لحقين ولما ذكر احوالهم الاربعة بالنسبة الى الجزاء الشرعى شرع في بيان
الحالة الخامسة لهم بالنسبة الى الجزاء الشرعى فقال وان جرح فقط او قتل عمدا
فتاب قبل ان يؤخذ فلو صد اما الجرح فلو انه لا يوفيه من قطع او قتل او صلب
وهو ظاهر وانما القتل فلا يستأخذ في قوله تقت الا الذين تايوا من قبل ان تقتل
عليهم فاعلموا ان الله يعفو عنهم فان قيل ينبغي ان يصرف الاستثناء الى الما إليه
من قوله تقت وهم في الاخرة عن اب عظيم كما في اية القذف من قوله تقت واولئك
هم الفاسقون الا الذين تايوا فان يقتل سقط الحد بانوبة آجيب بان العمل
التي قبل الاستثناء كلها من جنس واحد في هذه الآية اذ اكل جزاء المحاربة فيقتل
الاستثناء الى الكل فيرفع الكل بالوبة بخلاف الاستثناء في اية القذف لا يرفع
التي تكتفي خلاص جنس الجرح المتقدم ان هي لا تفصل جزاء العقف وانما هي اجزاء
عن حاله بان منصف بالفسق فكانت فاصلة بينه وبين ما قبلها من الجرح
فينعوا بها فقط فان لم يكن فيها صفة في الطرف والنفس حتى العبد فيسبى
الولى واليه اشار بقوله والحق للولى ان شاء عفى وان شاء اخذ بموجب الجناية
جرحا كانت الجناية او قتلها كان من الجرح يجري فيه القصاص اقتصر وما
لا يجري فيه ذلك لزمه الارش وان شاء عفى وذلك الى الاولياء على ما في المحرر
ورثه في الجرح بان ذلك للجرح لا للولى انتهى وان كانت الجناية قتل فان شاء
الاولياء قتلوه وان شاء عفا عنه لان هذا القتل قصاص فصحة العقوبة
والصلح به روح لا بد ان يكون قتل جديد ونحوه لان القصاص لا يجزى الا به ونحو
لغوله عليه السلام لا تؤذي بالسيوف هذا في الجرح والقتل وكذا اذا كانت
اخذ ما لا ثم تاب قبل الاخذ فان صاحبه ان شاء تركه وان شاء ضمنه
ان كان هاتكا وبأقره ان كان قائما لانه لا يقطع بعد التوبة بسقوط الحد
بالعوبة فظهر حق العبد في ماله كما ظهر في النفس والطرف في صورة الجرح
والقتل كذا في فتح القدير والذي ظهر منه ان توبته تتم قبل رد المال الى
صاحبه كمنه ذكر في المسوط والمحيط ان رد المال من تمام توبته ينقطع
به خصوصه صاحبه ولوقاب ولم يرد المال لم يذكر في الكتاب واختلفوا فيه

فقط لا يسقط الحد كسائر الحدود لا تسقط بالتوبة وقبل يسقط استار اليه محمد
في الاصل لان التوبة تسقط الحد في السرقة الكبرى بخصوصها لا يستثنى في السرقة
فلا يصح قياسها على باقي الحدود مع معارضة النص وبهذا القول اختار في حق القيد
فقال يسقط القطع بالتوبة ثم قال في حق القيد ومثل ما لو اخذوا بعد التوبة في
سقط الحد والرجوع الى القصاص وتصرفه الاولياء فيه وفي المال الواخذ واقل التوبة
وقد قتلوا او جرحوا ولكن اخذوا من المال قليلا لا يصيب كل واحد منهم نصا فان الامر
في هذا القتل والجرح الى الاولياء ايضا ان شاؤوا قتلوا قصاصا وان شاؤوا القدر
وكذا اذا اخذوا مع القتل او الجرح شيئا فافهم من المال لا يجري فيه القطع وهي التي
يستأدع فيها الفساد فالامرية الى الاولياء ايضا على ما في الزيلعي خلافه والعيسى بن ابي
قال يقتلهم الامام اذا اقصاها لانهم لو قتلوا ولم ياتوا بشيء من المال قتلهم
لاقصاها على ما تقدم فكذلك ايضا لو اخذوا ما دون القصاص او شيئا فافهم لان ما دون القصاص
والشيء النافه كالمعدوم ولا ينفصل عنه جانيه باخذ شيء من المال ولو قليلا وانما
فلا يسقط الحد والجواب عنه ان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم
يقصدون بالقطع اخذ المال وقتلهم ليس لا يصلوا اليه فان تركوا اخذ المال عرفوا
ان قصدوا القتل لا قطع الطريق لان قطع الطريق ليس الا لال فيقتل منهم ان شاءوا
ويجوز فيه احكام القصاص وكذا لو كان فيهم صبي او مجنون او ذرهم محمد من المقتل
عليه الطريق اي يسقط الحد عن الباقيين فيظهر احكام القصاص وتضمن المال ولو لم يكن
اما الصبي او المجنون فاما كونه في مقتول او في جرح وتحدد وزن وقال ابو يوسف
لو باشر العقلاء بالتفوق القتل بحد الباقي وان باشر الصبي او المجنون فلا حد
على اكل وعلى هذا السرقة الصغر عان باشر الصبي او المجنون اخراج المتاع يسقط الحد
عن اكل وان باشر عمرها قطعه الا الصبي او المجنون لا يقتص ان المباشر اصل
واردء تابع ولا ظل في مباشرة العاقل البالغ ولا اعتبار بالخلل في التبع بحد نفسه
وهو ان يباشر الصبي او المجنون فانح ينكس المعنى والحكم اما المعنى وهو السقوط عن اكل
فيكون في التبع فاذا انعكس المعنى ينكس الحكم ايضا وهو حد الباقيين فلا يحدون
ولا يحدون محمد ان قطع الطريق جناية واحدة قامت باكل فاذا ارتفع فعل بعضهم وجبا
للعقوبة لشيء او عدم تكليف لا يوجب في حق الباقيين ايضا لان فعل الباقيين ح بعض
العله وبعض العلة لا يثبت الحكم فصار كالحاطي مع الحامد اذا اجتمعا في قتل بمقتل
الدم يسقط القصاص عن العامد واما ذرهم محمد فقال ابو بكر الرازي انما يسقط
الحد عن الكل اذا كان المال مشتركا بين المقتل عليهم وفي القطع ذرهم محمد
من ادمه حتى لا يجيب الحد على الباقيين باعتبار نصيب ذي الرحم المحرم ويصير
شبهة في نصيب الباقيين فلا يجيب الحد عليهم لان الماخوذ شيء واحد فاذا اتفق
في حق ادمه بسبب القرابة يمنع في حق الباقيين ايضا واما اذا لم يكن المال مشتركا
بينهم بل لكل واحد منهم مال مفرد فان اخذوا من حرز ذي الرحم المحرم من ادمه
مالا ومن حرز اجنبى مالا اخر يحدون باعتبار الماخوذ من الاجنبى لان الاخذ من
كل واحد منهم لا يعلق له غيره وان اخذوا من حرز ذي الرحم المحرم ماله وماله غيره

لا يحدون

لا يحدون لان مال ذي الرحم محرم يصير شبهة في حق الباقيين واما مال غيره فليس
يحدون لان المعتمد في قطع الطريق هو الحرز بالمحافظة لا الحرز بالمكان وقال غيره ليس
يحدون بالمحافظة لان كل واحد يحفظ ماله ولا يمنع على ما في الهداية والنهاية والفتا
والزيلعي انه يجري على اطلاقه وليس بمقتد يكون المال مشتركا كما قاله الرازي
بلهم يحدون على كل حال لان مال جميع القافلة في حق قطاع الطريق كسبي واحد
لانه حرز بحد واحد وهو القافلة والجناية واحدة وهي قطع الطريق فانه متاع
في حق البعض بوجوب الامتناع في حق الباقيين بخلاف السرقة من حرزين لان كل واحد
من الفعلين هناك منفصل عن الاخر حقيقة وحكما واذا كان في المقتل عليهم
شريك فافهم من بعض القطع لا يحدون كما يارحم المحرم وانما سقط الحد كان
القصاص والتضمن الى الاولياء لانه صميم ولم يوجد ما يسقطه فان قيل انما يستأن
مثل ذي رحم محرم من القطع في ان قطع الطريق عليهم لا يوجب الحد فيبقى ان
يسقط الحد عن القافلة بوجود المستامن فيهم كما سقط عنهم بوجود ذي رحم
محرم مع انه لم يسقط وجود المستامن اوجب عنه ان الامتناع في حق المستامن
لخلل في عهدة ماله وهو يخفى المستامن فلا يصير شبهة في حق غيره واما وجوب
ذي الرحم المحرم من قطاع الطريق فيورث شبهة في الحرز لان القافلة بمنزلة بيت
واحد فكان القريب سرق مال القريب وما ان الاجنبى من بيت القريب فانه لا يقطع
بشبهة تمكنت في الحرز ولم ينكر النص ما اذا كان فيهم عبدا وامراة فاحلفت فيه
عبدا لهم ففي الجناية وان كان فيهم عبدا وامراة الحكم فيها كالحكم في الرجال الا ان
يعنى عليهما الحد كالرجال الا انهم ذكر فلهذا عن المتفق عن ابي حنيفة انما اذا كان فيهم
امراة قد باشرت القتل درء الحد عنهم يعني لا حد عليها وقال وهو في الحد لان
المرأة لا تكون محاربة وصار كما لو كان معهم صبي او مجنون وقال القدرى
اجمع اصحابنا انه لا يقيم الحد على المرأة وذكر الطحاوى ان النساء والرجال في قطع
الطريق على السواء وفي المصنفات وهو خلاف ظاهر الروايات انتهى فكان ظاهر
الرواية هو قول محمد من انه لا حد على المرأة ودرء عن الباقيين وجله في المحيط قول
ابن عيسى ومحمد حيث قال واما الرجال فلا حد عليهم عند ابي حنيفة ومحمد اي يسقط الحد عنهم
وقال ابو يوسف عليهم الحد سواء باشر او لم يباشر او ذكره هشام في قوله
عن ابو يوسف اذا قطع ذرهم من الرجال الطريق وفيهم امراة باشرت القتل واد
المال دون الرجال اقيم الحد على الرجال دون المرأة وفي السراجية هو المختار
وقال محمد يقيم عليها ولا يقيم عليهم وفي المبسوط تأييدا وفيهم عبد قطع يحد
ذره مولا او ذره كالمقتل في غير قطع الطريق وهذا لانه قصاص من العبد
والاحرار فيما دون النفس فيبقى حكم الدفع والغذاء وان كانت فيهم امراة
فقلت ذلك فليها دية اليد في مالها لانه لا قصاص بين الرجال والنساء
في الاطراف والواقع منها عند لا يعقله العاقل او قطع بعض القافلة على
بعض لان الحرز واحد وهو القافلة فصار كسرق متاع غيره وهو
معه في بيت واحد فلا يجيب الحد فانما يجيب الحد وجب القصاص في النفس

ان قتل عدا مجدية او يثقل عندها ورد الما لان اخذ وهو قائم وضمانه ان هلك
او استهلكه او قطع ليا او نها را بمصر او بين مصرين وقال الشافعي ان يكون قاطع الطريق
بنك لوجوده حقيقة وعن أبي يوسف انه يجب الحد اذا كان خارج المصر ولو بقربه
لانه لا يقطع الغوث لانه محارب بل محاربة هنا اغلظ من محاربة في المفارقة وعندها
ان قالوا بالسلاح في المصر يخرج عليهم احكام قطاع الطريق لان السلاح لا يثبت فلا
يلحقهم الغوث وان قصدوا بالجرح والخشب فان كان خارج المصر فكذلك الحكم لان الغوث
لا يلحقهم وان كان في المصر فان كان بالليل فكذلك ايضا لان الغوث لا يلحقهم وان كان
بالنهار لا يخرج حكم قطاع الطريق واستحسن المشايخ هذه الرواية وبه يفتي في الجواب
عنه ان قطع الطريق يقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر وبقره ولا في القرية وبقرها
ولا بينهما لان الظاهر لحوق الغوث به الا انهم يؤخذون برؤ المال الى صاحبه و
يؤدون بالحبس لا تركابهم الجنائية ولو قتلوا فالامر فيه الى الاولياء ومن خفي في المصر
غيره قتل به اي سياسة وهذا لا يشترط ساعيا في الارض بالفساد في دفع شره
بالقتل كذا في الزيلعي وغيره والاى وان لم يتكرر فكالقتل بالمشقة فيه الذية
على عاقلة لا القصاص من على ما سياتي في الجنائيات وفي التشبيه اشادة الى ان ليس
عين مشكلة القتل بالمشقة كما ظن بل هو مثلها في ثبوت الغيبة عند اوج في العبد
حيث كانت الالة فيها قصور وجوب التردد في ان قصد قتله بهذا الفعل او قصد
المبالغة في ابدومه وادخال الضرر على نفسه فاصحق موته وعدم احتماله لذلك
هذا واعلم ان استيفاء الحدود قتل او غيره الى امراء الامصار والمدن وذلك
هو الامام وليس الذي يستعمل على خارج ونحو استيفاء الحدود وهو القاضي
استيفاءه في باب ما يوجب القصاص وما لا يوجب من الهداية ان من قتل
ولا ولي له يستوفيه السلطان والقاضي بمنزلة فيه انتهى وفي التا تاريخية الامام
ان يختلف غير في استيفاء الحدود انتهى والذي ظهر منه ان القاضي استيفاء
الحدود لانه خليفة الامام الا ان يمنعه الامام جراحة عن الاستيفاء ومنه ظن
ضعف ما ذكره في باب الوطع الذي يوجب الحد والذي لا يوجب من العجز ان
ليس القاضي يخرج الحكم بالسياسة ثم ذكر في التا تاريخية ولو استعمل الامام امير
على الجيش الكبير ليدل ارض العدو فان كان امير مصر ومدينة فخرى يجنبه اقام عليهم
الحدود وقضى في معسكره كان يقضى في مصر وانما يكون امير مصر انما بعثه الامام
فان ياولو كان مبعوثا من جهة امير مصر فاما ان يقيم الحدود ثم اعلم ان قطع
الطريق يثبت بالاقرار مرة واحدة وابو يوسف شرط مرتين كقوله في السرقة الصنف
ويقبل رجوع القاطع في السرقة الصنف ويؤخذ بالمال ان كانا قريبين وثبت
بالشهادة ايضا بشهادة اثنين على معاينة القطع او الاقرار به فلو شهدا
بالمعاينة والاخر على اقرارهم به لا تقبل ولا تقبل الشهادة بالقطع على البتة
وان على وعلى ابنه وان سفل ولو قال لا قطعوا علينا وعلى اصحابنا واخذوا منا
لا تقبل لانها شهدا لانفسهما كذا في فتح القدير وقال في التا تاريخية وفي نوادر
ابن سماعة عن محمد اذا شهد الشهود على رجل ان قطع الطريق واخذ المال وقتل

والمحضر

ولم يحضر معهم احد منهم لم اقيم عليه الحد واعز به انتهى **كتاب الشد**
جمع سيرة مثل سدرة وهي الطريقة وفي الشد يطلق على المعاذي الجهادي اذ دعا
الى الدين الحق والقتال مع من امتنع عن القبول بالنفس والمال كذا في النهاية وقال
في المغرب الجهاد مصدر جاهدت العدو اذا قابله في تحمل الجهد او بذل كل منك
جهده اى ملاقاته في دفع صاحبه ثم غلب في الاسلام على قتال الكفرة انتهى يؤمننا
اي ابتداءهم بالقتال وان لم يقاتلونا لان النبي عليه السلام كان ثامورا في ابتداء
الاسلام بالصغ الجبل والاعراض عن المشركين لقوله نعم فاصبح الصغ الجبل
وقوله نعم واعرض عن المشركين ثم امر بالعداء الى الدين الحق بالموعظة والمجاهلة
الحسنة لقوله نعم ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن ثم امر بالقتال اذا كان المبدأية منهم ثم امر بالقتال في بعض الاوقات بقوله
نعم فان الفيل في شهر الحرة فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم امر بالمبدأية بالقتال
مطلقا في جميع الاوقات والامانة بقوله نعم وقاتلوهم حتى لا تكون قسنة الى غير ذلك
من الايات والا حاديا المطلقة واستقر الامر عليه فرض كفاية اما كونه فرضا فلقوله
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله نعم فقاتلوا ائمة الكفر وقوله تعالى
وقاتلوا المشركين كافة وقوله نعم كتب عليكم القتال وهو كره لكم وقوله عليه السلام
امر بان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان قيل هذه الدلائل كلها
عمومات مخصوصات والعام المخصوص ظني العام الدلالة وبه لا يثبت الفرضية
اجيب بان المخرج منها من البينة والمجاينين مخصوص بالعقل على ما عرف في اصول
وبالتخصيص لا يصير ظنيا واما غيرهما فنفس النفس لا يتعلق به ابتداء بل يتعلق به مقيدا
بحيث كان بحيث يقدر على المجاورة لان النفس مقرون بما يقيد به كقوله تعالى
وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة فاذا كان قتالنا المأمور به جزا للقتال
وسبب عنه وكذا قوله نعم وقاتلوهم حتى لا تكون قسنة اى لا تكون منهم قسنة للمسلمين
عن دينهم بالاكره بالضرر والقتل وكان اهل مكة يفتنون من اسلم بالقتال
حتى يرجع عن الاسلام فامر سبحانه وقت بالقتال اكثر شوكتهم فلا يقدر على
تفتين المسلم عن دينه فكان الامرا ابتداء بقتال من كان بحيث يقدر على المجاورة
من المشركين فلم يزل المارة لعدم تحمل ثبوتها والعبد لا يستقال بجذبة مولاه وقت
عليه حال الاعي والمقعد ولا قطع فلا يكون من قبيل التخصيص واما الاحاديث
الواردة في هذا الباب فظنية الدلالة كقوله في جبر واحد فلا يفيد الفرضية
فلا يصح الاحتجاج بها على الفرضية وما قيل من ان خبر الواحد اذا تأيده التواتر
والاجماع ففيه الفرضية فليس بشئ على ما بين في اصول من ان المقيد للفرضية
في امثاله هو الكتاب والاجماع المؤيد اسم فاعل لا خبر الواحد المؤيد اسم فاعل
واما كونه على الكفاية فلان المقصود منه ليس مجرد ابتداء المكلفين بل امتثال
الدين ودفع شر الكفار عن المؤمنين فاذا حصل ذلك بالبدن سقط عن التا
كصلوة الجنازة المقصود منها قضاء حق الميت ولان الجهاد ما فرض لغيره
لانه عبارة عن تحريمه البدن والابلاذ والضرب والنهب ولا حسن فيه حتى

يكون ما موراء الحسن لعنى لازم له في الخارج صادق عليه وهو اعداء كلمات الله
واعزاز دينه ثم فتره بقوله اذا قام به بعض في كل زمان يسقط عن الكل الحصول
المقصود بالبعض وان تركه الكل امتوا لتركهم فضا عليهم ولا يجب على صبي لان الصبا
مظنة المرحمة وعدم القعدة عليه غالبا وامرأة وعبد لما ذكرناه من ان المرأة لا تحفل
ببيتها والعبد مشغول بخدمة مولاه وكذا الزوجة مشغولة بخدمة الزوج وحق
العبد مقدم على حق الله تعالى لحاجة العبد اليه دونة تفت واعني ومقعد واقطع
لعدم قدرتهم عليه فان هم العبدواي تكفاد على ثمن ثمن ثمننا ففرض عين وان كان
المستغفر بعد لا او فاستعا على من قريب من العدو وهو يقدر عليه واستد لواله عليه
بقوله تفت انقروا خفا فاقولوا لا الية واختلفوا في تفسيره قتل المراد به وبكنا ومثا
وقيل شبانا وشيوخا وقيل غنيا ومتروكين وقيل اغنياء وفقراء وقيل المراد كل
من هذه الاحوال اي انقروا مع كل حال من هذه الاحوال وامام من وراهم بعد من العدو
فهو في كفاية عليهم الا اذا احتيج اليهم بعين القريب عن المقاومة معهم او بالتكامل
منهم في نصير فرض عين على يديهم ثم وتتم على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا على هذا
المدريج يخرج المرأة والعبد بلا اذن الزوج والمولى لانه صادر فرض عين على الكل
وحتى الزوج والمولى لا يظهر في حق فرض العين كما في الصلوة والصوم وفيه اشارة
الى انه لا يصير فرض عين على الصبي ولا على المقعد والاقطع اصلا لغيرهم وكره
الجعل وهو بضم الجيم وسكون العين ما يجعل للعامل في عمله والمراد به ههنا ما يجعله
الامام للفرقة على الناس بلا طيبا نفسهم يستقوى به الذين يخرجون الى الجهاد
من الكراعي والاسلح وغير ذلك من النفقة والزاد وانما كره ذلك لانه يشبه
الاجرة وحقيقة الاجرة فيه حرام فما يشبهها يكون مكروها لكنه انما كره ذلك
ان كان للفرقة في اي بيت المال وهذه قال مأخوذة من الكفاد بغير قتال الخارج
والجزية واما المأخوذة بقتال فيسمى غنمة والآية ان لم يكن في بيت المال في
فلا يكون لما فيه من دفع الضرر الاعلى بارتكاب الادنى وتوحيه ان ابني عليه السلام
اخذوا وعام من صفوان وكان عمر رضي الله عنه يغزو الاعراب عن ذي الخليله
يعطى لشخص من القاعد واذ احاراهم ندعوهم الى الاسلام فان اسلموا فيها ولا
تعرضهم لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث
والا فاني الجزية وبع امر رسول الله عليه السلام امره الجيش ولا نه اخذ ما ينهيه به
القتال فيجوز لقوله تفت قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى ان قال حتى يعطوا الجزية
عن يد ان كانوا من اهلها اي من اهل الجزية بان لا يكون من المرتد وبعه الا فان
من العرب لانه لا يقبل منهم الا الاسلام لقوله تفت قاتلوا من اهلها ويسلمون ويتبعهم
قدريها اي قدر الجزية ومتى يجب وعلى من يجب على ما سياتي بيانها فان قيلوا
اي الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا لقول على رضي الله عنه انما بدلت الجزية
ليكون دماؤهم كدمائنا واهوالهم كما هو المنا فاعلم منه ان المراد بها المنا غير العباد
لانهم لا يكتفون بها الا بعد قبول الاسلام حقيقة وحرر قتال من لم يتلقه الدعوى
قبل ان يدعى لقوله عليه السلام في وصية امره الاجناد فادعهم الى الشهادة ان لا اله الا الله

ولانهم

ولانهم بالدعوة يعلمون اننا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسعى الزراري فقللهم
يجيبون ولو قاتلهم قبل الدعوة انهم لما روى انه عليه الصلوة والسلام بعث عليا في سيرة
وقال لا قاتلوهم حتى تدعوهم الى الاسلام ومع هذا لو قاتلهم قبل الدعوة وانف شيا
من نفس او مال لا غرامة على المتلف لعدم عصمتهم بالدين او بالدار ضار كقتل
الصبي والنسوان في دارهم واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الصبي الماقل ومن بلغ
ومات في زمن الفترة او في شاق الجبال قبل بلوغ الدعوة هل هم معذرون ام لا
فذهب لاشاعة الى انه لا يعتبر ايمان الصبي الماقل ما لم يبلغ ولا قاتل اهل الفترة
وشاق الجبل بل هم معذرون ولا يعذبون اذ لا تعذيب حتى يبعث الله رسولا
وسيلفه وهو المروى عن الشافعي فعندهم يضمن قاتلهم وان قبل الدعوة وذهب
طائفة الى انهم مكلفون بالايمان بمجرد عقولهم حتى لو لم يعقدوا ايمانا ولا كفر بغير
فندم لا يضمن قاتلهم اصلا وقال شايخنا اخيرا دابة لموسط بين هذين الموضعين
انهم ليسوا بمكلفين بالايمان بمجرد عقولهم ولا بعدد ودين مطلقا بل هم لا يخلو اما
ان وصفوا ايمانا او كفرا واعتقدوه او لا هذا ولا ذاك فان وصفوا بالايمان واعتقدوا
فهم مؤمنون وان وصفوا بالكفر واعتقدوه فكافرون وان لم يصفوا شيئا منهما ولم
يعتقدوا بل هم راء عن اعتقاد واحد منهما فان وجدوا زمانا يسمع التجربة والاستدلال
على وجود الصانع والايان به ولم يؤمنوا به فهم من اهل النار وان لم يجدوا زمان
التجربة والاستدلال بان بلغ ذات فهم معذرون واختلفوا في تقدير ثمن التجربة
والصحيح انها معذرة في علم الله تفت بقدر طال كل شخص وهذا هو المشهور عند
مشايخنا واختاره في الاسلام وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجود الايمان
بمجرد العقل مروى عن ابي جح وذا كالحاكم الشهيد في المستوفى عن ابي يوسف عن ابي جح
انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه وعن ابي منصور الماتريدي ان الصبي الماقل
يجب عليه معرفة الله تفت بكل عقلة لانه والمبالغ سولو في ذلك واما عذر في
عمل الجوارح وانه لم يلزم بيعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقصيل هذه
المسئلة ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في العقائد وليطلب ثمة وندب دعوة من البقية
مبالغة في الانذار لان ابني عليه السلام اذا قاتل المشركين دعائم اشتغلوا بصلح
ثم بقدر الدعوة واما لا يجب ذلك لان ابني عليه السلام اغار على بني المصطلق
وم غاطون وهذه الدعوة مفيدة بان لا تشقن ضررا بان يعلم انهم بالدعوة يستعدون
او يحثون او يجتنبون ويعرف ذلك بما يظهر من احوالهم فان ابوا عن الاسلام او
الجزية نستعين بالله تفت ونقاتلهم هكذا روى عن ابني عليه السلام بنصب المناجق
لان ابني عليه السلام نصبها على اهلها تفت على ما في الترمذي والبخاري لان ابني عليه السلام
احرق البويرق على ما روى المستم في كتبهم عن ابن عمر والتفريق اي باجرا الماء وقطع الانجا
والزبرج والحاصل ان المقصود الحاقا لكتب اليهم وكسر شوكتهم والقطب بهم وتقريب
جمعهم وجميع ذلك يحصل بما ذكرناه من التحريق والتفريق والقطع فيكون مشروعا
ففعلوه وتربيههم وان وصيلة ترسو باسارى المسلمين او صبيانهم او كان فيهم
تاجر مسلم فاننا تربيههم سواء علنا انا ان كفنا عن ربيهم انهم المسلمون اولم تعلم ذلك

الا ان لم يقصد المسلمين بالرياء لم يقصد هم اي الكفار به اي بالرياء لاننا ان قدر
التمييز فلا فائدة امكن قصد اقل طاعة بحسب الطاقة وقال مالك والشافعي رحم
لا يجوز ريبهم في صورة التمسك الا اذا كان في الكف عن ريبهم في هذه الحالة انهم
المسلمين وهو قول الحسن بن زياد فان رموا واصيب احد من المسلمين فقتل الحسن
ابن زياد فيه الدية والكفارة وعند الشافعي فيه الكفارة قولا واحدا وفي الدية
قولا واحد وقال ابو اسحق ان قصده بعينه لزمه الدية على مسلما او لم يعلم لقوله
ليس في الاسلام مفرج وان لم يقصد به بعينه بل رمى الى الصنف فاصيب فلا دية عليه
واما الاول فلان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا ترى ان
للإمام ان لا يقتل الاسارى لمنفعة المسلمين فكان تركه لعدم قتل المسلم اولى ولا
مفسدة قتل المسلم فوق مصلحة قتل الكافر ووجه الاطلاق وهو قولنا اثمنا امرنا
الاول انا امرنا بقتلهم مطلقا ولو اعتبر عدم اسير مسلم فيهم الشد باب الجهاد لان
حصنا ماء ومدينة قلنا تخلو عن اسير مسلم فلمن من افتراض القتال مع الواقع من عدم
خلو حصن او مدينة عادة اهدارا بعتبار وجوده فيه وصار كرميم مع العلم
بوجود اولادهم ونسائهم فانه يجوز اجماعا مع العلم بوجود من لا يحل قتله فيهم
قتله وهو الجاسع غير ان الواجب ان لا يقصد بالرياء الا الكافر لان قصد المسلم بالقتل
حرام بخلاف ما اذا لم يقصد به وهو ما اذا فقتت البلدة فان وجود مسلم فيهم ليس
مهموح قال محمد اذا فتح الامام بلدة وتعلم ان فيها مسلما او ذميا لا يحل قتل
احد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم او الذمى الا انه قال ولو اخرج واحد من عرض البلد
خل اذن قتل الباقي لجواز كون المخرج هو ذلك الفصا وكون المسلم في الباقي شك بخلاف
الحالة الاولى فان كون المسلم او الذمى فيهم معلوم بالعرض فوقع الفرض الثاني ان فيهم
دفع الضر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل الاسير المسلم والتاجر المسلم ضر
خاص ودفع الضر العام باثبات الضر الخاص واجب فاذا وجبا لرياءهم فما اصابنا
منهم لادية لعيننا ولا كفارة لان الغرامات لا تقون بالعرض من مات من تعزير
القاضي او مرق فانه لادية فيه على القاضي لان القضاء بذلك فرض عليه فلا يقيد
بشرط السلامة والامتنع عن الاقامة وهذا بخلاف المضطر حالة الخصة لانه
لا يمتنع عن الاكل بخافة الضمان لان في الامتناع هلاك نفسه والضرر ان اخاف عليه
من هلاكها فلا يمتنع بل يأكل ويضمن ما اكله واما الجهاد فبني على اتلاف نفسه
فيمتنع ضررا عن الضمان لو اوجبت له والاصل ان الجايع يقدم على الاكل عند الحاجة
وان كان فيه الضمان لان فيه احياء نفسه وهو منفعة عظيمة يتحمل بسببها بطل
الضمان واما الجهاد فبني على اتلاف نفس سواد الكفار وقد يكون فيها مسلم فلو
اوجبت الضمان بقتلهم لا تمتنع عن الجهاد الذي هو الغرض وذلك لا يجوز كما لا يخفى
ايجاب الدية والكفار وعلى الامام والقاضي فيما اذا مات الزاني من الجدة ويكره اخراج
النساء والمصاحف في سرية اي جماعة قليلة لا يؤمن عليها اعم على تلك السرية لما فيه
من تعريضها على المضاع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستهفاف فانهم يستهفون
بها معاينة المسلمين لا في عسكر يؤمن عليه لان الغالب فيه السلامة ولا يكره

دفعه لست من اي شئ اليهم يصح ان كانوا اي الكفار ويوفون العهد لان الظاهر منهم علم
الشرع والنجاة من جن في العسكر العظيم لا قامة على بلقي ايهن كالطبع والسقي والمداوات
وتسمى عن القدر والقلول والمثالة لقوله عليه السلام لا تقتلوا ولا تغتربوا ولا تملوا طر
جماعة لقتلوا السرق من الخفم والقدر ليليا ولفقت العهد والمثالة المروية في الصحيحين
وعبرها في قصة العريتين منسوخة بماد رينا وروى قتادة عن ابن سيرين ان قصة العريتين
كانت قبل ان تنزل الحد وقال ابو موسى بن عفيف ذكر لانا ابن ابي عمير عليه السلام في قصة
العريتين عن المثالة بالاية التي في سورة المائدة قال ابن شاهين حديث النبي في المثالة
ينسخ كل مثالة هذا عندنا وهو قول الشافعي وقال جماعة منهم الجوزي انما ليست
بمنسوخة وما وقع على العريتين وقع على سبيل الاقضاء منهن لما فعلوا الراعي النبي عليه السلام
وقال جماعة ان المثالة بمن مثل جزاء ثابت لم ينسخ والمثالة بمن استحق القتل لا بمن مثله
حرم لانها منسوخة لان هذه المثالة لم تشرع الا حتى ينسخ وما وقع للعريتين كان جزاء
يقتلهم بالراعي قلنا ان قوله عليه السلام ولا تملوا على اذكاره من جماعة ان كان يمل
عن مثالة العريتين كما قال ابن عفيف فظاهرها منسوخة وان كان لا يدور على ربحه
فيقتل من حره فيبيع خصوصا والحر حره فيقتل المحرم وكل انما ربح نصان وبيع
نصفهما يقتل المحرم ينسخ الاخر وفي المصباح مثلت بالقتل متلو من بابي قتل وضرب
اذا جده فظهر انما تملك عليه شيئا والتشديد ما لفة والاسم المثالة
على ذنبة عرفة انتهى فان قيل ان من جنى على جماعة جنائيات متعددة ليس فيها قتل
بل ان قطع الفت رجل واذا في رجل وضاع عني رجل وطلع يدك اخر فلو شك انك قطع
لكل واحد اداء حقه لك يجب ان يتاى بكل قصاص بعد الذي قبله الى ان يبرأ منه
وهذا ليس الامثلة فكيف يصح القول بنسخها اوجب بان هذا مثالة فمن لا يصح
وانما يظهر اثر النسخ فيمن مثل شخص حتى قتله يقتضيه النسخ ان يقتله به ابتداء ولا يميل
به كذا في فتح القدير ونهى ايضا عن قتل امرأة او غير مكلف كالصبي والمجانين او شيخ
او اعمى او معذور او قطع اليمنى انتهى عن كل ذلك الا ان يكون احد هو قاذر على القتال
او ذراعي في الحرب او ذامال بحيث به او ملكا في يقتل لوجود المبيع وهو القدر
على الحرب عندنا الا ان الصبيان والمجانين يقتلون ماداما قاتلين دفعا لشرهما
وعنه لا يابا بقتله بعد الاسر لكونه اهلا للخطاب وعن قتال كافر لقوله تعالى
وصاحبهما في الدنيا معروف ولا تريب عليه اياؤه بالاتفاق فينا قصدا اطلاق
في افتائه بل لا يابا بقتله بغير حصول المقصود بقتل بغير من غير اقحامه الاثم
والجدة والاثم والدية في حكم الاب وهذا الا ان قصدا الاب قتله ولا يمكن دفعه
الا بالقتل في يجوز قتل ابيه لدفع شره وتخليص نفسه لانه لو كان الاب مسلما وقصد
قتل ابنه وشهر عليه سيفه ولا يمكن دفعه الا بقتله فانه يقتله بعينه طريقا
لدفع شره وتخليص نفسه فهذا اولى ولو كان في سقر وعطشا ومع الابن ماء يكره لئلا
احدهما كان لا يؤمن شره ولو كان الاب يموت عطشا ولو سمع اياه الكافر يكره له وسر
يسوء يجوز له قتله ولا يكره الاب قتل ابنه المشرك وكذا سائر القربات عندنا
كالعم والحال رباح قتلهم كذا في فتح القدير ولما ذكر كيف الجهاد شرع في بيان العلم

مهم فقال ويجوز صلحهم ان كان الصلح مصلية لنا لقوله نعم وان جنى المسلم فاصح لها
وراد رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام المدينة على ان يصنع الحرب بينهم
عشرين ولات المصلحة جهاد معنى بعد ان كان خير للمسلمين لان المقصود وهو فتح
شهر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدي المعنى الى ما زاد عليها ويجوز
اخذ مال لا يملكه اى لا يملكه الصلح لانه لما جاز بغير مال فما لمال اولى لكنه ليس على المدة
بل انما يجوز ان كان لنا به حاجة لانه لو لم يكن لنا به حاجة لا يجوز لانه ترك الجهاد
صورة ومعنى جهاد ما انا كان لنا حاجة بالمال لان جهاد معنى وهو اى المال الملقى
منهم صلح كالجنية لانه اخذ بقوله المسلمين فيصرف الى مصادف الجزية وهى المقاتلة
وبغيرها مما فيه صلاح عامة المسلمين على ما سياتى بيانه في فصل الجزية ان كان الصلح
واخذ المال قبل التزول بساكنهم وذلك بان ارسلوا رسولا قبل ان يدخل المسلمون
دارهم لانهم يكونوا اخذ بقوة المسلمين لا بالقهر والغلبة فيصير كجزية فيصرف
مصارفها وكالتوى اى الغنمة لوقوعها بعد الدخول بها ردهم لانهم يكونون اخذ بالقهر
والغلبة معنى فيكون غنمة فياخذ الامام خمسة ويقسم الباقي بينهم ودفع المال من
ليصالحوا لا يجوز لما فيه من الخاف الذلة للمسلمين واعطاء الذينة للذين الخوف
الذلة لان دفع الهلاك واجب باى طريق يمكن فاذا لم يكن بالمسلمين قوة
ظهرت عليهم واخذوا انفسهم واموالهم فيجب عليهم دفعه ويصالح بصفة المجهول
المرتدون لان الاسلام يجرى عنهم فجاز تأخير قتالهم طمعا في اسلامهم بدولت
اخذ المال لما قرأت اخذ الجزية منهم لا يجوز بل ليس لهم الا الاسلام او السيف
وان اخذ لا يرد لانه ما لم يغير مقصودهم ثم اى بعد ان وقع الصلح ان ترجع البند
اى نقض العهد بيننا اليهم اى ارسل اليهم خبر النقص ثم يقال نعمنا عن العدو
وقد قال عليه السلام في العهد وفاء والاصل فيه ان النبي عليه السلام بنى المصاحبة
التي كانت بينه وبين اهل مكة ولات المصلحة لما تبذلت كان السند جهادا وكما
ايفاء العهد ترك الجهاد بصورة ومعنى هذا لا يجوز ولا بد من اعتبار متق يبلغ
البند الى جميعهم ويكتفى في ذلك بعض مرة يتمكن ملكهم بعد عليه بالبند من
انقاذ الخبر الى اطراف مملكته لان ذلك يفتقر العدو ولا يجوز ان يفتقر على
من ياردهم قبل مضى تلك المرة ومن بوازمهم بجناية بان دخل جماعة منهم بغية
اذنهم فقطعوا طريق المسلمين حتى تلحقهم لان قتلهم لا يلزم غيرهم ما لم يكن باذن
ملكهم او جميعهم وان باقتنائهم او باذن ملكهم قتل الجميع بلا بند لانهم صادوا
ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه منا ولا يباع منهم سلاح ولا جمل ولا حديد
للمنى عنه ولانه تقوية لهم فيمنع من ذلك ولو بعد الصلح لانه على شرفا نقض او
الانقضاء وهذا هو القياس في الطعام والثوب ايضا تقويتهم بهما ايضا الا
انا تركناه بالنقض لان النبي عليه السلام امر عثمان ان يبيع اهل مكة وهو حبيب
عليه ولا يجهر اى لا يبعث اليهم شئ مما ذكرنا وروينا وذكرنا وضع امانات
حرب وفتح كافرا واحدا وجماعة او اهل حصن او مدينة وحرم بعد امانتهم قتلهم
لقوله عليه السلام المسلمون يتكافؤ دماؤهم ويسعى بينهم ادناهم اى يعطى امان

528
اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل الحرب فيخافونه اذ هو من اهل المنعة بالفعل او
بالتسبب فيحقق الامان منه لما وقاة محله ثم يتعدى منه الى غيره فان كان فيه اذى
اما منهم هذا ضرر كهم نبت اليهم من راعى العدو وادبى من يعطى الامان لسبعة
الامام ولما امان ذمى لانهما مبرهم ولعدم ولايته على المسلمين او اسير او تاجر
عندهم لانهم موقوفون تحت ايديهم فادبى قوتها والامان يتحقق بحمل الخوف
ولانهم كلما اشتد عليهم الامر يجذبون اسيرا وتاجرا فيقتلصون بامانة فلا ينفع
باب الفتح وكذا العا امان من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اينا لما ذكرناه
او يجوز ان اى امان يجوز لا يعقل الا سلام بالاتفاق لعدم خوفهم منه ولما
الجحون الذى يعقل الاسلام فهو بمنزلة الصبي الذى يعقل على ما فى التبيين اى
عاقل الاسلام لان الصبي الغير العاقل مثل المجنون الذى لا يعقل الاسلام
مسلم لان امانا كما لا يصح لعدم ولاية كافى على مسلم والامان من باب الولاية
غير ما ذرينى اى كل من الصبي العاقل الاسلام والعبد المسلم بالقتال لانهما لو كانا
ما ذرينى بالقتال فاما هما صحيح بالاتفاق والعبد وعلى الاصح فى الصبي هذا عند
ابى حنيفة وعند محمد يجوز امانتهما وان كانا مجريين والشافعى ومالك مع العبد
وابو يوسف معه فى ولاية الكرى واختاره القدرى فى شرعه وفى رواية
العلما وهم ان مع ابي حنيفة والحمد ما رواه ابو موسى الاشعري مرفوعا امان العبد امان
ولانه مؤمن ذو قوة يتمتع بها ويضرب عزمه فيصنع امانه كما ما ذون له فى القتال
وكالمؤيد من الامان وهو عقد الزمة فان العبد المحجور اذا عقد الزمة لاهل
مدينة صح ولزم وصاروا اهل ذمة والموقت من الامان اوله منه بالبيعة فان قيل
لوصح امان المحجور لجأه مقاتلة بالسيف عند الاختيار لكنه لا يجوز قلنا انما
لا يملك ذلك لانه يرضى مناضه المملوكة لمولاه على القوات بان يقتل وهذا المعنى
منتفى فى الاحكام لانه بالقول لا بالقتال بالسيف ولا يجرى انه يجوز من القتال
فلا يصح امانه لانهم لا يخافون منه ظم يذوق الامان محله وهو الخائف من المؤمنين
ولان الظاهر انه لا مصلية فى امانه لان الظاهر انه يخطى لان معرفة المصلحة
فى الامان انما تقوم بين يدينا شر القتال وهو الماذون له فى القتال لانه اذن
بالامر من غير الحما رسله وفى خطائه سدا باب الاستغناء على مولاه وعلى المسلمين
ظم يعرض احتمال الضرب احتمالا لا راجحا بخلاف العبد الماذون له فى القتال
لتحقق الخوف منه وفى امانه مصلية ايضا كونه ادرى بالقتال ويجوز امان
المؤبد باعطاء الجزية لعقد الزمة لانه خلعت عن الاسلام فهو بمنزلة الرجوع
الى الاسلام وذلك جائز لكل مسلم عندا كانا وخرابا **باب الفناء وقسمتها**
ما فتح الامام عنوة اى قهرا قسمه بين المسلمين واعلم ان اهل مدينة من يدين
اهل الحرب اما ان اسلموا قبل ظهور المسلمين عليهم واسلموا بعد ظهور المسلمين
عليهم اول اسلموا بعد ظهورهم عليهم ضلوا اوله كانوا احرارا لا سبيلا عليهم
ولا على اولادهم ونساءهم واموالهم لوجود العاصم وهو الاسلام ويوضع على
اراضيتهم العشرة من الخراج لانه ابتداء توظيف على المسلم وكذا لو صاروا

اهل ذمة قبل الظهور عليهم لان الذمة خلفت عن الاسلام في حق الاحكام التي ذكرناها
الا ان هنا موضع على اراضيهم الخراج لانه ابتداء توظيف على الكفا في وقت الثاني قال امام
بالجناد ان شاء انقسم دوابهم واموالهم بين الفاعين بعد اخراج الخمس ويضع على اراضيهم
العشر وان شاء من عليهم فسلم لهم وقابهم وذرايعهم واموالهم كما فعل رسول الله
ان شاء استخرجهم وقسمهم واموالهم بين الفاعين بعد اخراج الخمس كما فعل عليه السلام
يخير ويضع على الاراضي العشرون ان شاء قتل الرطاب وقسم النساء والاموال بالثلاثة
بين الفاعين بعد اخراج الخمس ويضع العشرون على الاراضي وان شاء من عليهم برقابهم
ونسائم وذرايعهم واموالهم ووضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل
عمر باهل سواد العراق وان شاء قسم الكل بين الفاعين وترك الارضين وجعلها
بمنزلة الوقف على المقاتلة ابدان وان شاء اخبرهم منها نقل اليها قوما آخرين
من اهل الذمة وجعلها خراجية خراج مقاسية او مقاطعة فصرفت حواشيها الى الفاتحة
كذا في الحاشية ومراده بالارض المملوكة بمنزلة الوقف هي التي سوتها بارض الملكة
وهي ليست بعشيرة ولا خراجية على ما سياتي بيانها ولا ينظر في وضع الخراج على
اراضيهم الى الماء الذي يسقي به اهلوماء العش كماء السماء والعيون والادوية
والابار او ماء الخراج كالانهار التي شقها الامام على ما سياتي بيانها ثم المثل
عليهم اما برقابهم واراضيهم فقط ويقسم سائر اموالهم بين الفاعين فهذا جائز
مع الكراهة الا ان يدفع اليهم من المال قدر ما يتكفون به من اقامة العمل والنفقة
على انفسهم وعلى اراضي التي ان يخرج القلاول والافهوت تكليف بما لا يطاق واما
برقابهم مع المال دون الارض واما برقابهم فقط فهذا ان العتسان لا يجوز
لانه اضرار بالمسلمين بردهم حربا علينا الى ان الحرب واما المثل الذي يجوز
بالكراهة فهو ان عليهم برقابهم واراضيهم واموالهم يوضع الجزية على رؤسهم والخراج
على اراضيهم وآليه اشارة بقوله او اقر اهلهم عليه اي من عليهم الامام برقابهم
ونسائم وذرايعهم ودورهم وعقاربهم واراضيهم واما المنقول المجرى فلا يجوز
المثل برده عليهم مجانا لعدم ورود الشرع به وقال الشافعي لا يجوز المثل بالعقار
ايضا لما فيه من ابطال حق الفاعين عند كرم ملكهم عندنا فلا يجوز من غير بدل
يعادله والخراج غير هذا بل قلته بخلاف الرقاب لان الامام ان يبطل حكم
فيها راسا بالقتل ولنا ما روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح سواد العراق من على
اهلها وترك دورهم وعقاربهم في ايديهم وضرب الجزية على رؤسهم والخراج على
اراضيهم ولم يقسمها بين الفاعين ولان فيه نظر للمسلمين لانه لو قسمها بين الفاعين
استقلوا بالزراعة وعيها وقعدوا عن الجهاد فيعلمهم العدو وربما لا يهتدون
لان ذلك العمل ايضا واما ان تركها في ايديهم وهم عارفون بالعلل صادرة عن كراهة لهم
والخراج وان قل حال الكثرة جل ما لا لدوامه سين ووضع الامام بعد المن عليهم
بما ذكرنا الجزية عليهم اي على رؤسهم والخراج على اراضيهم سواء كانت مسقية
بماء العشر او بماء الخراج على ما ذكرناه فيكون اراضيهم مملوكة لهم كسائر املاكهم
والاصل فيه ما رويناه ولان وضع الخراج ابتداء اليق بجالحل لما فيه من معنى

العقوبة وقالوا الاول الى التقسيم اولى عند حاجة الفاعين والثاني الى المن عليهم
بما ذكرناه اولى عند عدم الحاجة ليكون رخيصة لهم في الثاني من الزمان وقتل
اي الامام الاسرى جمع اسير والاصل فيه انه عليه السلام قتل ذلك ولان فيه
حسم عادة القتال وهذا ان لم يسلموا والا فلا قتل عليهم لان الاسلام عاصم لهم
او استخرجهم لما فيه من دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان اسلموا
بعد ذلك لم يسقط عنهم الرقبة على ما سياتي بيانه او تركهم احرار ذمة للمسلمين
هكذا افعله عمر رضي الله عنه الا مشركي العرب والمزيدين ان لا يقبل منهم الا الاسلام
او الشيعي واسلامهم اي اسلام الاسرى بعد استرقاقهم لا يمنع استرقاقهم بالمسلمين
قبل الاخذ بالاستيلاء عليهم لان استرقاقهم جزءا من كفرهم الاصل في ذلك العقد موجب
والحكم بعد ثبوته لموجب لا يحتاج في بقاءه الى سبب يبق ولا يجوز رد هم اي الاسرى
الى ارضهم لان فيه تقويتهم على المسلمين ولا المثل اي ترك الاسرى بلا اخذ شيء منهم
لانه بالاسر والفقهي ثبت حق الاسترقاق فيه فلا يجوز اسقاطه بلا منفعة وعرف
وما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من على بعض الاسارى يوم بدر وهو
قول المشافعي مفسوخ لعقوله تحت اكلوا المشركين حيث وجدتموه ولا القضاء
بالمال اي لا يجوز اطلاق الاسارى باخذ المال منهم لما فيه من تقويتهم ولا منهم
ربما يعودون علينا حربا وهذا في المشهور من الرواية من اصحابنا وقيل لا بأس به
عند الحاجة اليه وهو رواية السير الكبير ويجوز العتداء بالاسارى بان يطلى اسراهم
ويؤخذ منهم اسارى المسلمين عندها ولا يجوز ذلك عند ايج كالعتداء بالمال
لان فيه تقوية لهم ودفع شرهم حين من استقلوا سيرا لانه اذا بقى في ايديهم كان
ابتلاء في حقهم غير مضاف اليها والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف اليها لانهم
ربما يعودون علينا حربا وكما ان فيه تخليص المسلم وهو اول من قتل الكافر
والانتفاع به وهو قول المشافعي وتخرج مواشي شق نقلها الى دارنا وتحرق
اي تحرق بعد الذبح بالناذ لما فيه من الاضرار بهم وكسر شوكتهم والذبح لغرض صحيح
غيره لا كل جائز واما التعريق قبل الذبح فيجوز للذم عنه ولا تقرب بقطع قوايه
لما فيه من المشقة المني عنها وعن مالنا ان يعقر لما روي عن جعفر بن ابى طالب
عقر فرسه قلنا ذلك كان لظنه عدم الفتح في تلك الواقعة فخشى ان ينال المشركون
في سبه ولم يتمكن زمن الذبح لضييق الحال عنه بالمشغل بالقتال او كان ذلك قبل ان يخ
المشكلة او قبل علمه شتمها والحاصل انا نذبح مواشيهم شق نقلها وتحرق بعد الذبح
ولا تقرب ان امكن ذلك ولا تقربها ولا تتركها خلا قال المشافعي قال يتركها ولا تقربها
ويحرق سلاح شق نقله لما ذكرناه وما لا يحرق منه بد في موضع لا يطلع عليه
الكفار ابطالا للمنفعة عليهم ولا تقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرج الى دار الاسلام
وقال الشافعي لا بأس بذلك اذا انهمز الكفار وعني ابى يوسف الاحسان ان
لا يقسمها حتى يخرجها بدار الاسلام ذكره الكرخي ثم اصل هذا الخلاف ان الملك
للفاعين لا يثبت قبل احرار بدار الاسلام عندنا وعنه يثبت بهزيمة الكفار كذا
في الهداية وغيرها واورج عليه ان حقيقة من هبنا شافعي ان الملك يثبت للغانم

بأحد أمرين إما بالقبعة حيث ما كانت أو بأخيار والغام التملك وليس هو قائم
إن الملك يثبت للغائبين بمنزلة الكفار كما نقلوا عنه وعندنا لا يثبت إلا بالقبعة
في دار الإسلام فلا يثبت بالآخران بدار الإسلام ملك لأحد بل يملك حتى الملك
حتى لو اعتق واحد من الغائبين عبد بعد الآخران بدار الإسلام قبل التقسيم لا يعتق
ولو كان هناك ملك مشترك عتق بعتق الشريك ويجوز فيه ما عرفت وتحت الشريك
ويبقى على هذا الأصل مسائل منها لو وطئ بعض الغائبين في دار الحرب واحدة
من العبي فوالت فادعاه يثبت نسبه عنهم لأختياره التملك وعندنا لا يثبت
نسبه وعليه العقر لأنه لا يحد لثبوت سبب الملك ونقسم الجارية والولد والعق
بين جماعة المسلمين وكذا لو استولدها بعد الآخران بدار الإسلام قبل القبعة
لا يثبت نسبه عندنا وإن تأكد الحق لأن الاستيلاء يوجب حق العتق وهو لا يكون
إلا بعد قيام الملك في المحل بخلاف استيلاء جارية الابن لأنه ولاية التملك فيملكها
بناء على الاستيلاء وليس له هنا حق تملك الجارية بدون رأي الإمام نعم لو قسمت على
الرايات أو العرافة فوقع جارية بين أهل ديارية صح استيلاء أحدهم لها فإنه يصح
عتقه لها لأنها مشتركة بينه وبين أهل تلك الولاية شركة ملك وعتق أحدهم شركا
نافذ لكن هذا إذا كان في أصله لا يصح كون الشركة خاصة أما إذا كان في أصله لا يثبت
بالشركة العامة لا يثبت ولاية الأعمام وأختلفوا في هذا القليل قبل مائة وقيل
أربعون وفيه أقوال أخرى وفي المبسوط والآلوان لا يوقف ويجعل موكولا إلى
اجتها بالإمام ومنها جواز بيع الإمام لبعض الغنيمة في دار الحرب وعدم جواز
يجوز عنده لا عندنا بناء على الأصل المذكور ومنها لو مات بعض الغزاة وقتل
في دار الحرب لا يورث سهمه عندنا ويورث عنده فإن قيل قد قرأنا الملك عنده
يثبت بأحد الأمرين بالقبعة أو بأختياره التملك ولم يوجد شيء منها في رواية
أو قيل في دار الحرب قبل القبعة وأختياره التملك فكيف يورث عنده والأرض
لا يورث إلا في الملك قلنا الحق المؤكد يورث بالقبعة اتفاقا بيننا وبينهم كحق الوارث
بالأب وبخلاف الحق الضعيف كالشفعة وخيار الشرط فالغنيمة حق مؤكد للغائبين
بجواز الهزيمة عندهم حتى صح منه التملك فضع توريثه بناء على تأكد الهزيمة كما صح
توريثه عندنا إذا مات في دار الإسلام قبل القبعة لتأكد الآخران بدار الإسلام
وأما قبل الآخران بدار الحرب فحق التملك فيه ضعيف حتى جاز بناء على الطعام في
دار الحرب بلا ضرورة ولم يضمن ما اتلف فيه من الغنيمة ولم يورث ومنها لو وطئ
المدد في دار الحرب قبل التقسيم شارك عندنا لا عندهم التملك عند الهزيمة
وعندنا التأكيد عندنا وأما الغزاة المقررة عندنا بعد الهزيمة حق الملك لأحق
الملك ولهذا أي لثبوت حق الملك لهم لو أسلم الأسير قبل الآخران بدار الإسلام
لا يعتق وكذا إذا أسلموا إذا أسلموا بعد أخذ أموالهم قبل الآخران بدار الإسلام
وقيل أخذ أنفسهم لا يملكون شيئا منها بل هم من جملة الغزاة في القبعة وفي الاحتجاج
بسبب الشركة في الآخران بدار الإسلام بمنزلة المدد ومنها أنه لو اتلف واحد من
الغزاة شيئا من الغنيمة في دار الحرب لا يضمن عنده ويضمن عنده ثم وفيه قولان

أن سبب الملك وهو الاستيلاء قد تحقق وتم بالهزيمة لأن بها قد ورد الاستيلاء على
أهل ديارية فيملكه ولا تملكه عليه السلام قسم غنائم حين في دار الحرب قلنا لا ثم إن
سبب الملك تم بالهزيمة وإنما يتم إن لو ثبت الاستيلاء بمجرد اثبات اليد الحافظة
فقط ولكنه لا يثبت بمجرد اليد الحافظة بل لا بد من مجموع اليد الحافظة والناقلة
والأول وإن تحقق بالهزيمة لكن الثانية غير متحققة بها لقد رتبهم على الاستيلاء
في الحرب فلم يتحقق الاستيلاء من كل وجه ما دام في دارهم فلم يتم سبب ملك الجبايح
فلم يملك فلم يقع القبعة لأن القبعة بيع معنى فلم يصح بدون سببه ولأن النبي عليه السلام
نهي عن بيع الغنيمة دار الحرب ولما كانت القبعة في معناه دخل تحت النهي عن بيع وأما
قبعة النبي عليه السلام ونمائ حين فكان بعد منصرفه إلى الجمرات وكانت أول
خروج الإسلام ثم أعلم أن هذا الخلاف فيما إذا قسم الإمام بلاد اجتهاد واجتهاد
فوقع اجتهاده على عدم مصلحتها قبل الإخراج أما إذا قسم في دار الحرب مجتهدا فوقع
اجتهاده على مصلحتها لم حاجة فقنها كحاجة الغائبين إلى القبعة أو لعدم الجوزة بحولها
عليها فلا خلاف في جوازها وثبوت الأحكام ثم اختلفوا في أن الخلاف في عدم
جواز القبعة قبل الآخران بدار الإسلام وفي جوازها أو في عدم كراهتها أو في
كراهتها فقبل الإمام عدم جوازها عندنا وجوازها عنده حتى لا يثبت الأحكام
من طوطى والاكل ونفاذ البيع عندنا ويثبت عنده وقيل كراهته عندها
وعندها عنده لا عدم جوازها لأنهم إذا اشتغلوا بها يتكاسلون في أمر الحرب
وربما يتفرقون فيما يأخذون وعلى بعضهم فكان المنع لغنى في غير المنع عنه
فلا يعدم الجواز واختلفنا لما تكون باكرهته في أنها تنزيهية أو تحريرية قيل
أنها تنزيهية عند محمد وتحريرية عند أبي جعفر وأبي يوسف إلا لا بداع ثم ترد
بعد الإخراج إلى دارنا ليقيم بينهم وذلك إذا لم يكن للإمام حيلة في بيت المال
والأفليس له الإيداع ثم إن أبو النجاشي أجابهم الإمام على المحل بآجر المثل
في رواية لأنه دفع ضرر عام بحمل ضرر خاص كما لو استأجر دابة شهر ففقدت الدابة
في الحفازة فإنه ينعقد عليها جارة أخرى بآجر المثل ولا يجبرهم في رواية
الجامع الصغير أن لا يجبر على عقد الجارة ابتداء وما استشهد ليس بابتداء
حال البقاء وما هو فيه حال لا ابتداء فلا يقاس عليه ولا يتبع الغنيمة قبل القبعة
لأن النبي عليه السلام منى عنه بيع الغنيمة قبل القبعة ولأنه قبل الآخران دار الإسلام
لا يملكه على ما ذكرناه وبعد الآخران مجهول قضيه جهالة فاجبة فلا يصح بيعها
والمقاتل أي من سائر القتل والرداء أي المعاون سواء في استحقاق الغنيمة كسوائهم
في السبب وهو التجاؤن بدار الحرب بنية القتال عندنا وشهود النوبة عندنا في
وذلك من لم يقاتل لم يضمن ولو سواد المذكور وكذا أي يستحق الغنيمة مدد لهم
في دار الحرب قبل أحزابنا سواء كان قبل نقض القتال أو بعد فلا فالقتل
فيما بعد انقضاء القتال قال لا يستحق الغنيمة مدد لحقهم بعد انقضاء القتال
بناء على ما مر من أن الملك يثبت بالهزيمة والأخذ قهرا عنده وعندنا لا يثبت لأن
سبب الملك عندنا هو الآخران بدار الإسلام فإذا شارك المدد الجيوش في الآخران

الذي يتم به السبب بان لحقهم قبل الاخران سواء كان وقت القتال او بعد انقضائه
شأنهم في تأكيد الحق وانما يقطع المشاكلة بالاحراز بداء الاسلام او بقبول الامم
في دار الحرب او ببيعة فيه المعاني لان بكل منها يتم الملك فيقطع شركة المدد مما انقطع
المشاكلة باحد هذه الثلاثة يستحق المدد القيمة معهم عندنا ولا حق لغيرهم يقال
خلافه للمشايخ في قول المادروان انه عليه السلام قال القيمة لمن شهد الواقعة ولو
انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي
وهو القتال فان وجد منهم القتال فيستحق على حسب الجاهل فادسا او ابراهيم
دواه من خوف على عمر او تاييله ان شهدها على قصد القتال ولا لمن مات في
دار الحرب قبل الاحراز بداء سواء مات قبل استقرار البيعة او بعدها
خلافه للمشايخ في ان استقرار البيعة على ما قرر من ان الملك قبل الاحراز بداء
الحرب لا يثبت ولا يثبت كد عندنا وعند غيره يثبت كد بالبيعة ولو مات بعد الاحراز
يورث نصيبه بالاعتاق وقد ذكرناه آنفا ويستفاد منها اي من القيمة بدمية
بالقتل والركوب بالدواب واللبس بالناس ان اصبح لان الكل مشترك فيها
فلا يباح الاستفاد الا عند الحاجة وبالاعطى والطعام كالخبز واللحم والحب والبر
والطيب مطلقا اي عند الحاجة وعدمها لقوله عليه السلام وطعام خيركموها
واعطوها ولا تصالحوها والباقي في حكم الطعام وقيل ان اصبح وهو راية السيد
الصغير لمحمد لا يجوز الاستفاد بالبيع اصلا اي بالذهب والفضة والعرض عند
الحاجة الا لان مدار البيع على الملك ولم يوجد قبل القيمة ومدا راية الاستفاد على وجه
وقد انقضت بالبيعة ولا لقوله اي بالبيع بالعرض وغيره لعدم الضرورة ولا بد الخرج
الى دارنا ولو بطريق الاباحة بالطعام والدواب والسلاح وغيرها لزال المبيع
وهو الضرورة في دارهم بل يرد ما فضل الى القيمة ان كان باقيا وان استغنى اي با
فضل في قيمة الى القيمة وكذا الوبايع شيئا منها وذكنته الى القيمة وان قصت
القيمة قبل الرد اي في عين ما فضل ان كان باقيا او قيمته ان كان هائكا او من
ما باعه تصدق به اي بعيته او بقيته او ثمنه لو غنيت لزال حاجته ولو كان فقيرا
ينفع بما بقي ولا شيء عليه في هالك ومن اسلم منهم قبل صلح اي جري اسم في دار
الحرب ولم يخرج اليها حتى ظهر المسلمون على الدار احراز نفسه وطفله لان الاسلام
ينا في ابتداء الاسترقاق وطفله تبع له في الاسلام وكل بالانصاف عطف على نفسه
ما هو موافق لقوله عليه السلام من اسلم على ما هو له ولا نه سبقت به الحقيقة اليه
يد الظاهر عليه او ودية بالرفع عطف على الخبز عند مسلم او ذبيح لانه في وصية
محترمة ويد اي بد المودع كيد بخلاف يد الغاصب فانها ليست بصحبة وبخلاف
يد الخريف ولو دية فان يد ليست محترمة فكان ما عندنا في علم ما سياتي
وعقاره في وقال المشايخ هو له ايضا لانه في يد قلنا ان العقار في يد اهل الدار
وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يد حقيقة وقيل كونه في
قول ابيح وقيل ابي يوسف الاخر وقيل فيه اي في كون العقار في يد خلاف محمد وقيل
في قوله الاول حيث قال لا هو كغيره من الاموال لانه ملك محترم له كالمنفق له والاعلى

اي في انهم حريون ولا تبعية لهم لابلانهم في الاسلام وزوجته اي في لانها كاذبة حربية
لا تبعية لها وحملها لانه جزءها في تبعها في الرقية والمسلم اهل الملك تبعاً وعمد القتال
اي في لانه لما تمرد على ولده خرج من يد وصار تبعاً لاهل الحرب وماله مع حربي بغصب او
وديعة في لان يد الحرب ليست بخرمة وكذا ماله مع مسلم او ذبيح بغصب عندنا في
علمنا ذكر في شرح الجامع الصغير لها ان المال تابع للنفس كونه وقاية لها والنفس حارمة
بمعصومة بالاسلام فكذا ما يتبعها وله ان ما غصبها من الحرب الذي اسلم ما يباح بعد
احرازه حقيقة وحكما وكل ما كذلك يملك بالاستيلاء ولا نسلم ان النفس معصومة
بالاسلام ولا صار متعومة الا انها ليست بمتعومة الا انها محرم التعرض في الاصل
لكونها مكلفة حتى تقوم بما كلفت به مباحة النفس بما هو بها وفرضه وقد انفع الشرع
بالاسلام فغادى الى صلحها لابعثا رانها معصومة بخلاف المال لانها خلق عرصة
لا امتنان والابتدال فكان محله للملك فاذا كان كذلك كان الحق في موجودا وهو كونه
والمانع معدوما وهو كونه في يد حقيقة وحكما او ملك مع الاحترام ويد الغاصب ليست بناية
عن يد المالك حتى يثبت يد حكما فيجعل كانه ليس في يد احد فيكون في يد وقيل ابو يوسف
مع الامام وهو المذكور في السير الكبير واعلم ان ههنا اربع مسائل احدها ما ذكر المصنف
مع احكامه من قوله ومن اسلم منهم قبل اخذها اليها وثانيها اسلم في دار الحرب ثم خرج
اليها ثم ظهر المسلمون على الدار فجميع ماله في دار الحرب في الآ اولاده الصغار ولانه
حين اسلم كان مستتبعا لهم فصاروا مسلمين تبعاً لابلانهم فلا يرد الرق عليهم ابتداء بخلاف
غيرهم لانقطاع يد عنهم بالبيان فيعلم وما اودع مسلما او ذميا ليس في دار
يدها يد حقيقة محترمة على ذلك لما في ضار كيد صاحبه في دفع احد من المسلمين فرد الى
صاحبه وما اودع حربيا حتى يظهر روية في وعن ابي حنيفة لانه لا يدع فكلف يد
دوجه الظاهر انها ليست يد محترمة حتى لا يدفع اغتنام المسلمين عن امواله ولهذا
قيدنا مسألة الكتاب بقولنا ولم يخرج اليها اصرا من هذه المسئلة وثالثها استأن
اسلم في دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره فجميع ما خلفه في دار الحرب من الاولاد
الصغار والنجار والاموال والعقار في لان بيان الدار قاطع للعصمة فما الظهور ثبت
الاستيلاء على مال غير معصوم اما في غير الاولاد فظاهر واخا فيهم فلا منهم لم يصير مسلمين
بالاسلام لانقطاع التبعية ببيان الدارين فكانوا من جملة الاموال ولا يبعها
دخل المسلم او الذم في دار الحرب بايمان واشترى منهم اموالا واولاد ثم ظهر على الدار
فانكسر له الا الدور والاديين فانها في وعن هاتين المسائلتين اصترنا فيقولنا ثم
اسلم في دار الحرب **فصل في كيفية قيمة القيمة** يقسمها الامام بعد اخراج نفسها
لقوله نقت فان الله غنمه وهكذا قيمها رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه انقت
الاجزاء وتقسم القيمة للراجل سهم وللغاصب سهمان عند ابي حنيفة وعند غيره
ثلاثة اسهم سهم له ولغرضه سهمان وهو قول المشايخ ومالك واحمد واكثر اهل العلم
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابني صلى الله عليه وسلم اعطى الناس ان اسلم منهم
سهما ولان الاستحقاق بالكفاية وكفايته على ثلاثة امثال الراجل لانها اكثر الكفاية والفرق
والنبات والراجل النبات فقط ولا ينج مادى عن ابي حنيفة ان ابني صلى الله عليه وسلم

اعطى الفارس سهمين والراجل سهما فصار من قتله قد يصح ١٢ قتالهما فيما فعل بقوله وهو
قوله عليه السلام للفارس سهمان والراجل سهم واكثر والعزم من جنس واحد فيكون كفاية
مثل كفاية الراجل فيقتل عليه بسهم ولا يسهم لأكثر من فارس عند أبي جعفر وعنه عن أبي
يسهم لفارسين لما روى عنه عليه الصلوة والسلام اسهم لفارسين ولأن الواحد قد يفي في قتال
الآخر ولهما ما روى عن البراء بن اوس قد قاتل فارسين فلم يسهم له عليه الصلوة والسلام ولا
لفارس واحد ولأن القتال لا يتحقق لفارسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا
الى القتال عليهما فيسهم لواحد وما رواه محمد بن علي التستلي والباقر بن جمع البرزنجي وهو فارس
البحر كالتقاء بالنساء المشاة الفوقية أي كرايم يقال عتاق الطير والخيل كرايمها والاصل
فيه قوله تعالى ومن دباط الخيل ترهبون به عدو الله حيث اضاف الأرواح إلى الخيل
واسم الخيل يطلق على جميع أنواع الخيل اطلاقا واحدا ولأن العرب وإن كان في الطلب والمهرب
أقوى فالبرزون أصبر والين عطفا ولا يسهم لراجل واحد هو المركب من الأبل ذكره أبو داود وابن
لأن اسم الخيل لا يطلق عليها والعبرة بكونه فارسا أو راكبا عند المجاوزة إلى دار الحرب
لأن نفس المجاوزة قتال يحصل خوف العدو بها فلو أوجد أصل القتال ابتداء فارسا
أو راكبا وهو سبب الاستحقاق ليعتق السهم ثم لم يغير الحال بعد هذا الحال بعدها
حالة الدوام ولا معتبرا بها ولأن الوقوف على حقيقة القتال بتفسيره مقام المجاوزة مقام
لكونها سببا مقضيا إليه فيما إذا كان على قصد القتال وهو المراد فيبقى الدوام أن
يعرض الجيش عند دخوله دار الحرب ليعلم الفارس من الراجل من جاء وراجله فاشرب
فيسا فله سهم راكبا ومن جاء فارسا فقتل أي هلك فسه فله سهم فارس لأن العبرة
وقت المجاوزة ولو بآية قبل القتال بعد أن دخل فارسا أو وهبه أو أجره أو هبه
فهم راكبا في ظاهر الرواية لأن الأقدام على هذه التصرفات يدل على أنه لم يكن من حصون
بالمجاورة القتال فارسا وروى الحسن بن علي أن يستحق بسهم الفارس اعتبار المجاوزة
وأما لو دخل فارسا وقاتل راكبا لم يبق المكان يستحق بسهم الفارس إلا اتفاق وكذا
لو بآية بعد الفراغ لم يسقط سهم الفارس ويختلف فيما إذا باع حالة القتال والاتفاق
على ما في الهداية أنه يسقط ما ذكرناه وكذا أي يستحق سهم الراجل لو كان فسه مريضا
لا يقاتل عليه أو مهنرا وهو ولد الخيل لا يقاتل عليه لعدم العلة وهو القديمة على القتال
ولو دخل على فارس مفضوبا أو مستمرا أو مستأجرا ثم استرده المالك فقاتل راكبا
يستحق سهم الراجل في رواية كالمريض والمهر لأنه يعلم وقت المجاوزة أن صاحبه يسترد
أي وقت شاء وأن وقت المجاوزة تنقضي وفي رواية أخرى يستحق بسهم الفارس اعتبارا
لوقت المجاوزة ولا سهم للملوك أو مكاتب أو صبي أو امرأة أو ذمي بل يرضخ لهم أي يعطى
شيء قليل لا يبلغ سهم القيمة لأنهم لا يساويهم الجيش في عمل الجهاد أو في دلالة الزمي
فإنه يزار على السهم إذا كان في دلالة منقعة عظيمة لأن الدلالة ليست من عمل الجهاد
فلا يزار منه النسوية في الجهاد وما يافى في الدلالة بمنزلة الإجماع فيعطى بالتمام بالبلغ
بحسب ما يرى الإمام فيقتل على القتال أن قاتل الأرواح والمائة المرحى أو دلالة
على عوداتهم وعلى الطريق لما روى أن النبي عليه السلام كان يفر مع النساء والعبيان
والعبيد ولا يسهم لهم وكان يرفق ولأن الجهاد عبادة والذمي ليس من أهلها

٥٣٢
والمرأة والصبي عاجزان عنه والعبد لا يمكنه مولاه وله منعه فلم يستحق السهم الكامل
لكن يرضخ لهم الإمام على قدر ما يراه فربما لم يرضخ لهم على القتال إلى هذا ذكر أحكام الأربعة الخمسة
ثم شرع في بيان ما اختلف الإمام من الجنس قتال والجنس لليتامي والمساكين وابن السبيل
أي ينقسم على هذه الثلاثة ثم يقدم منهم أي في هذه الأصناف الثلاثة ذوى القربى الفقراء
أي فقرا الأقارب النبي عليه السلام من بني المطلب وبني هاشم ومن غيرهم من بني عبد شمس
وبني نوفل فآيتام ذوى القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون عليهم ومساكين ذوى القربى يدخلون
في سهم المساكين ويقدمون عليهم وآيتام السبيل منهم يقدمون على سهم أبناء السبيل
من غيرهم ثم هذه الأصناف الثلاثة مصارف لها لا يستحقون لها حتى أن الإمام هو
الذي صنف واحد منهم جاز عندنا كما في الصدقات على ما صرح به في قاضيان وغيره فالأول
أن يقول بدل قوله ولا يقاتل ولا يعطى فيه أي في الجنس لا غنياءهم أي غنياء ذوى القربى
وقال المشافى لهم خمس الجنس يستوى فيه غنيهم وفقيرهم والحاصل أن الجنس تقسم الثلاثة
عندنا على الأصناف الثلاثة وأما سهمهم لرسول الله عليه السلام وفيه
ويعدون يصفون إلى الخليفة ويصرفه الخليفة إلى مصالح المسلمين ويسهم لذوى القربى
يستوي فيه غنيهم وفقيرهم تقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين وثلاثة أسهم
للأصناف الثلاثة لقوله تعالى فان لله خمسة وللرسول ولذوى القربى واليتامى
الذين ليس فيها تخصيص ذوى القربى بالفقراء قلنا أن الخلفاء الراشدين
قسموا الجنس على الأصناف الثلاثة على نحو ما قلنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما روى أبو يوسف عننا الكوفي عن أبي صالح عن ابن عباس أن الجنراكات تقسم على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة أسهم لله وللرسول سهم ولذوى القربى سهم
واليتامى سهم والمساكين سهم ولأن السبيل سهم ثم قسم أبو بكر وعمر وعثمان على
أصناف الله تقسم عليهم على ثلاثة أسهم سهم لليتامي وسهم للمساكين وسهم لابن
السبيل وكفى بهم قدوة ولم يخالفهم أحد فكان إجماعا وقد قال النبي عليه السلام
يا بني هاشم إن الله تقسم كرهكم عسالة أي ذى الناس وأوصاهم وعوضكم منها
بجنس الجنس والعوض ما أثبت في حق من ثبت في حقه العوض وهم الفقراء الصفة
حرام لا غنياء فكذا الجنس وأما ما ثبت وصح أن النبي عليه السلام قد أعطى
بني هاشم وبني المطلب فجوابه أنه عليه السلام إنما أعطاهم نصرتهم له عليه السلام
بالمواساة بالكلام والمصاحبة والمجالسة لا لأنهم حقا مستحقون في الجنس
ولهذا على النبي عليه السلام إعطاءه لهم صين مثل عنه وقال لأنهم لم يزلوا مع
هكذا في الجاهلية ولا سواد وشبك بين أصابعه فثبت أن لا سهم لذوى القربى
سوى الأصناف الثلاثة ومن هنا قال بعض مشايخنا أن تعجيله عليه السلام أعطاه
لهم بالنصرة فقد دل على أن المراد بالقرابي في قوله تعالى لذى القربى قرابي النصرة
لا قرابي القرابة والمحبة وإذا كان أعطاهم نصرتهم له لا قرابتهم وقد انتهت
النصرة بموت عليه السلام لأن المراد بالنصرة ههنا هي النصرة بالمواساة بالحوار
والمصاحبة معه لا بالمقاتلة معه ولهذا كان لئسائهم فيه نصيب وإذا انتهت

انتهى الا عطاء لهم ايضا مطلقا بغير انهم واغنياءهم جميعا وهو من ذهب الطحاوي فانه
 يقول ان سهم ذوى القربى يسقط بعد النبي عليه السلام لا يصطلي بغير انهم واغنياءهم
 شيء من الخمس لانتهاء الحكم بانتهاء علمه ولان الخلفاء الراشدين فسوق على اصناف
 ثلاثة ولا يظن بهم ان النقص المذكور اعني ذوى القربى حتى عليهم او انهم منعوا حق ذوى
 القربى فلم يسقط حقهم بعد حياة النبي عليه السلام لا عطاءهم وقال الكوفي وعامة
 العلماء بعد ذلك يستحق فقراهم بعد النبي عليه السلام لعقرهم وانما يسقط حق اغنياءهم
 فيدخل فقراهم في الاضافات الثلاثة على ما ذكرناه فان قيل لو كان استحقاقهم بالقرى
 قبلهم ان لا فائدة في ذكر اسم النبي في القرآن اوجب عنه بان فائدة دفع ثقتهم
 ان النبي لا يستحق من القيمة شيئا لان استحقاقها بالجهد والتيسر صغير لا بعد
 الجهد فلا يستحقها قالوا والا يظهر ذلك الكوفي ولهذا اختاره المصنف وذكره في
 قوله فان لله خمسة للنبيل باسمه لا لبيان انه مصرف سهم النبي عليه السلام
 الثابت بقوله فان لله وللرسول الية يسقط بموته كالصلى كما يسقط الفسق
 وهو شيء كان يصطفيه لنفسه عليه السلام مثل درع اوسيف وجارية وكانت
 المشافى يقول سهم النبي م يصر في الخليفة بعد حياته قلنا انما يستحق ذلك لرسول
 ولا رسالة بعد فسقط لتمام علمته وان دخل دار الحرب من لا منعة له بلا اذن
 الامام لا الخمس تخفيفا لميم اي لا يؤخذ منهم خمس ما اخذوه لان الخمس وظيفة القيمة
 وما اخذوه ليس بقيمة لانها هي المأخوذة تمهل وغلبة لا اخذوا وسرقة وان كان
 دخل من لا منعة له باذنه اي باذن الامام او لهم منعة وان لم يكن لهم اذن الامام
 خمس اثنى الاول فهو المشهور في الرواية وفي رواية اخرى لا خمس لان الحد الذي
 انما يدخلون لاكتساب المال لا اعزاز الدين وان اذن لهم الامام ضار وكما جاز
 لا يقدر على القهر والغلبة ووجه المشهور ان لما اذن لهم الامام فقد التزم نصيبهم
 بالامداد فسادا كالمعنة واما في الثاني فلا منها اخذوه قهرا وغلبة فكان غنمة وتوقع
 القدر نقلا عن المحيط عن ابي يوسف انه قدر الجماعة التي لا منعة لها بسبعة والتحقها
 منعة بعشر هكذا وقع في النسخ فبقى ما بين السبعة والعشر واسطة ولو قيل ان السبعة
 مصحف من التسعة لا يرتفع الواسطة ولا امام ان ينقل التفعيل اعطاء النفل
 والمراد به هنا التخصيص على القتال بشيء مما سياتي ذكره وفي المغرب النفل هو الزيادة
 يقال لهذا على هذا النفل الا زيادة ومنه النافلة في الصلوة كونهما ذاتا على العرض
 فالمعنى والامام التخصيص باعطاء شيء زائد على سهم الغنمة قبل احرار الغنمة وقيل
 ان تضع الحرب اوزارها محرم ايضا لهم على القتال لقوله تعالى يا ايها النبي جرحوا المؤمنين
 على القتال فكان التخصيص واجبا لكنه لا ينصرف في التفعيل بل يجوز بطريق اخر ايضا
 فكان التفعيل مستحبا فيقول من قتل قتيلا فله سلبه دواه في الصحيحين والمشهورة
 بجاز بالاول وهو على نوعين احدهما ان يكون بطريق المشاركة كما نحن فيه ونحوه
 المربيع وتفضل الصالة ويهتدى المهتدى وتاينهما ان يكون بطريق الشهادة ونحو
 قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا ومريضا
 ومهتديا عقيب تعلق هذا القتل والمرضى والهداية بلا تراخ بخلاف النوع الثاني

فانه لا بد فيه ان يكون الاضافات متراخيا عن تعلق الفعل فان الاضافات بالانفصال
 متراخ عن تعلق الولاية بالمولود والتحقيق انه لا يجوز في النوع الاول فان القتل مثلا
 انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على المحرمين هو ولا على المقتول بقتل اخر
 قبل هذا القتل فالمعنى من قتل قتيلا بهذا القتل اي من وقع القتل على شخص ضار مقتولا
 بهذا القتل فله سلبه فزمان وقوع القتل والمقتولية واحد وكذا الحال في بعض المربيعين
 وتقبل الصالة الى غير ذلك ونظيره ما قاله المحققون ان معنى قولنا الماهية موجودة
 الماهية من حيث هي هي تنضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود يعني
 ان الوجود ينضم الى الماهية الماخوذة وصدتها صارت موجودة بهذا الوجود
 لا الى الماهية الماخوذة مع العدم ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود لان كلاهما
 باطلان او يقول من اصاب شيئا فله ربه او يقول لرسول فشرها بالجملة الحكيمة
 وفي المغرب لم يرد في محمديدها نفس ومحمول ما ذكره في الشرح ان التسعة فما فوقها
 سرية والمشورة والاربعة ومحمول ذلك طليقة لاسرية انتهى وقيل هي من ربه الى
 اربعة جعلت لهم الربيع بعد الخمس وفي النهاية عن السير الكبار ان الامام اذا قاتل لاهل
 العسكر جميعا ما اصبحت فلكم نقلا بالسوية بعد الخمس لا يجوز وكذلك اذا قاتل ما اصبحت
 فلكم ولم يقل بعد الخمس وان فعله مع السرية جاز وذلك لان الحق من التفعيل التخصيص على القتال
 وانما يحصل ذلك بتخصيص البعض بزيادة شيء وفي التخصيص ابطال حق الفارس على الرجل
 او ابطال الخمس ايضا اذا لم يقل بعد الخمس وانما جاز ذلك مع السرية اذا اراد الامام فيه
 مصلحة والا فلا فان قيل ليس في قوله من قتل قتيلا فله سلبه ابطال الخمس عن السلب
 اوجب عنه بان المقصود هناك بالتفعيل التخصيص على القتال وتخصيص الفاتلين
 بابطال شركة اهل العسكر عن السلب لم يثبت ابطال الخمس بتبعها ما لا يثبت
 مقصودا كاشرب والطريق في بيع ملكه ولا ينقل بكل الماخوذ بان قال ما اصبحت
 فلكم او من اصاب شيئا فله ما فيه من ابطال حق الفارس على الرجل ونحو الخمس
 اثنى اثنين بالنقص ولا بعد الاحراز بدوا السلام لان حق الغير تارك بالاحراز من الخمس
 لانه لا حق للفاتلين في الخمس فان قيل وان لم يكن للفاتلين فيه فهو للاضافات الثلاثة
 فكما لا يجوز ابطال حق الفاتلين بالتفعيل كذا لا يجوز ابطال حق غيرهم اوجب بانه انما
 جاز ذلك باعتبار جعل النفل له من احد الاضافات الثلاثة ومصرف الخمس الى واحد من
 الاضافات كقبي على ما تقدم من انهم مصادف ولهذا قال في النسخة لا ينبغي للامام ان
 يضعه في الفنى ويجعل نقلا له بعد الاصابة لان الخمس حق المحتاجين لا الاغنياء فجملة
 الاغنياء ابطال حقهم ثم هذا من هيناء وبه قال احمد وقال مالك والشافعي لا يصح
 التفعيل بعد الاحراز وقوله الامن الخمس لانه المعفوف الى اى الامام وما بقى فهو للفاتلين
 واجاب عنه مشايخنا بانه انما كان حقهم بعد الاصابة اما قبلها فهو مال الكفار
 والتفعيل قبل الاصابة واعترض عليه في فتح القدير بان حقيقة التفعيل انما هو
 مما يصاب لاحال كونه ماله فان حقيقة تعليق التملك بالاصابة وعند الاصابة
 لم يبق مال الكفر فيكون للفاتلين ثم حق الفاتلين فيه ضعيف مادام في دار الحرب
 بخلافه بعد الاحراز بدوا السلام فان حقهم بعد مصادف وعلى هذا لو كان القتال

وضع في دار الاسلام بان يجهز العدة وليس له ان ينقل الامن الجسد لانه يخرج بالاصابة صار
محرم بدار الاسلام انتهى يريد ان بالاصابة يخرج من يد الكفار ويكون حقا للقاتل
الا انه ضعيف قبل الاحتراز بدار الاسلام فيصيح للامام تنفيله اقول قوله فان حقيقة
تعلق التملك بالاصابة ممنوع كيف وان التعلق بتخيير المعلق عند وجود المعلق عليه
فلو كان حقيقة ما ذكر لم يخرج تملك الامام منجزا وتكون المنفعة ما كان بالمنقل عنه
الاصابة وليس كذلك فان المنفعة لا يصيرها كمال المنفعة بالاصابة بل انما يملكه بعد القصة
في دار الاسلام كسائر الفاعلين عند ابي حنيفة وراي يوسف واما فيمنع التنفيل عنهما قطع
حق الغير عن المصائب عند الاصابة لا التملك على ما سيصح به فيكون معنى التنفيل عنهما
تعلق المنع عن حق الغير في المصائب بالاصابة لا بتعلق التملك بالمنقل له بالاصابة ولا
تعلق المنع عن الحق الثابت للقاتل بالاصابة فيكون معنى قوله من اصاب شيئا فله
ربعة ان المنقل له اختصاصا بالمصائب عند الاصابة بخلاف اختصاصه بالقتل اعني ان
ثبوت حق الغير في المصائب ولا يلزم منه كون المنقل له ما كان له عند الاصابة
فاذا كان معنى التنفيل هو المنع عن ثبوت حق الغير لا المنع عن الحق الثابت جاز ذلك
للامام مخيرا على القتال فليكون الامام في قوله فله ربعة للاختصاص بالتمليك
والسلب لكل اى كل الفاعلين قاتلا او غير قاتل لم ينقل بقوله فله سلبه هذا اقول انما
وبه قال مالك وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل البيت ليهن له وبه قال احمد
الا انه قال اذا كان من اهل الشتم والرضخ وشرط الشافعي الاول قوله واحد وله فحين
يرضخ قولان احدهما كقول احمد والثاني لا سلب له وشرطه ان يقتله مقبلا لا مهربا
لان من قتل مقبلا اكثر غنا فيقتل سلبه اظها بالمتفاوت بينه وبين غيره وان لا يري
سما الى صفات المشركين فيصيب واحدا فيقتله لان ذلك ليس غنا كثيرا اذ كل واحد
لا يعجز عنه فلا يستحق سلبه واستدل الشافعي ايضا بقوله عليه السلام من قتل قتلا
فله سلبه قاتلا بان هذا القول منه عليه السلام نصب الشرف في عمره الاوقات و
الاحوال لانه يعث لنصب الشرف فيجعل كلامه عليه قلنا انه ما خوف بقوة الجيش
فيكون غنمة فيقسم قسمة الغنائم وما رواه يحق لنصب الشرف في عموره الاوقات و
الاحوال ويحتل التنفيل فيجعل على التنفيل بدليل قوله عليه السلام كجيب بن ابي سلمة
ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك فانه دل على انه ليس له اخذ
السلب بدون تنفيل الامام وطيب نفسه قبل الخلل على التنفيل هو الظاهر لان مثل ذلك
انما يكون نصب الشرف اذا قال بالمدينة في سجده ولم ينقل عنه ذلك اليوم بدار
وحين الحاجة الى التبريق وكما قال ذلك يوم بدر فقد قال من اخذ اسيرا فهو له
ثم كان ذلك منه على وجه التنفيل فكذلك في السلب وما ذكر من زيادة القنا
لا تعتبر في جنس واحد من القتال وانما يعتبر في جنس كالمراجل والفارس وهذا
اي سلب مركبه وما عليه وثيا به وسلاحه وما معه من ماله في حقيقه او في سله
لا ما مع غلامه على اية اخرى كذا في الهداية وذكر في المحيط لوقال الامام من قتل
قتيل فله فيه فقتل رجل من جلد ومع غلامه فليس قائم بحجبه بين الصفيين يكون
فيه القاتل لان مقصود الامام قتل من كان متمكنا من القتال قاتلا وهذا

ممكن منه بخلاف ما اذا لم يكن بحجبه لانه لا يمكن الا بالاعراض عن القتال ثم شرع في بيان
حكم التنفيل فقال والتنفيل لقطع حق الغير لا الملك وانما ثبتت الملك بهذا الاحتراز بدار
الحرب لما مر ان سبب الملك والتنقل هو الاستيلاء والقهر وذلك انما يتم باثبات اليد
الحافظة والناقلة وما لم يثبت الاحتراز بدار الاسلام لم يثبت اليد الناقلة فلم يثبت
الاستيلاء والقهر لانه ما دام في دار الحرب مقهورا دارا قاهريا فيكون السبب ثابتا
في حقه من وجه دون وجه لامن كل وجه فلم يعتبر خلافا لانه اختص به التنفيل
فيملكه وهو قول مالك والشافعي واحمد فلو قال الامام من اصاب حاربه فله لا يحمل
لكن اصابها الوطى في دار الحرب ولو بعد الاستبراء ولا البيع قبل الاحتراز بدار الاسلام
لعدم الملك خلافا له قال يحرم له وطئها وبيعها قبل الاحتراز لثبوت الملك عنده
بالتنفيل فصار كمن شراها في دار الحرب ومن ملكها بعد قسم الامام في دار الحرب يحرم
فانه يحمل وطئها له بالاجماع بعد الاستبراء **باب استيلاء الكفار وما ذكر**
استيلاء شاع على الكفار اعقبه بذكر عكسه لاشتماله على احكام مختلفة فكان خليفا
يتقرب باب له وافتتح بذكر استيلاء الكفار بعضهم على بعض كراهة ان يفتح بذكر
غلبة الكفار على المسلمين واعلم انه ينبغي ههنا ان يعرف متى يصير دار الاسلام دار
الحرب ففي العمدة قال ابو حنيفة ربح ان دار الاسلام لا تصير دار حرب الا باجراء
احكام الشرك فيها وان تكون متصلة بدار الحرب بان لا يكون بينهما وبين دار
الحرب مصر اخر المسلمين وان لا يسبق فيها مسلم ولا ذمي آمننا بالامان الاول فالمرجوع
هذه الشرع الثلاثة لا تصير دار الحرب قال ومعنى قوله ان لا يسبق فيها مسلم ولا ذمي
آمننا بالامان الاول ان لا يسبق آمننا على نفسه بامان المسلمين الا بامان الثلاثة
لا تصير دار الحرب المشركين ومعتد ابي يوسف ومحمد اذا اجر فيها احكام المشركين
فانها تصير دار الحرب سواء كانت متصلة بدار الحرب او لم يكن متصلة بقي فيها مسلم
او ذمي آمننا بالامان الاول او لم يبق وهما ذهبا في ذلك الى انا اجعلنا ان دار الحرب
تصير دار الاسلام باجراء احكام الاسلام فيها وان بقي فيها كافرا صلي ولم يكن متصلة
بدار الاسلام بان كان بينهما وبين دار الاسلام مصر خلا لاهل الحرب فكذلك وجب
ان تصير دار الاسلام دار الحرب اذا اجر فيها احكام الشرك وان بقي فيها مسلم
او ذمي آمننا بامان المسلمين او كانت وسط دار الاسلام ولا يوجب ان هذه البلاد
صارت دار الاسلام باجراء احكام الاسلام فيها فباقي شيء من احكام دار
الاسلام فيها يبقى دار الاسلام على ما عرفت ان الحكم اذا ثبت بعلته فما بقي شيء
من العلة يبقى الحكم ببقائه واقتصد ولا سلام ابو اليسر شيخ الاسلام الايجاب
والاشعري قول ابي حنيفة قالوا ان دار الاسلام لا تصير دار حرب ما لم يبتل جميع
ما به صارت دار الاسلام فيبقى دار الاسلام ببقاء حكم من احكام الاسلام ولا تصير
دار حرب الا بعد ذوال واد الامام ثم اكراد باجراء احكام الاسلام فيها هي الاثبات
على تنفيل الاشهاد وكذا المراد باجراء احكام الشرك فيها لا على سبيل التفتية كذا في
الحاشية اذا سمى اى غلبت الترك الروم وفي العناية الترك جمع الترك والروم جمع
الروم اى الرجل المسيحي الى بلادهم والمراد به كفايا الترك ونصارى الروم انتهى

وفي نظرات الترك والروم ليس يجمع بل اسم جنس وياه النسبة في الترك والروم للفرق بين
الجنس والواحد قال في المصباح الترك جبل من الناس والجمع اترك والواحد ترك مثل روم
ودوى انتهى واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق واما المباح وهو اسبب
لكن لا بد من اعلانهم بدار الحرب كما سياتي وعملك نحن ما وجدنا من ذلك مما افذه
الترك من الروم اذا غلبنا عليهم اي على الترك لان ما اخذوه صادر ملكا لهم كسائر اموالهم
فما اخذوه وان كان بيننا وبين الروم موادة لانا لم نعد روم اياها اخذنا بعد الاخراج
عن ملكهم بالاستيلاء ولو كان بيننا وبين كل من الطائفتين موادة فاقبلوا فقبلت احدى
الاخرى على اننا ان نشترى المغتور من مال الفائقين لعدم القدر متا وشرط الاخرين ان
لما في الخلاصة طائفتان من اهل دارهم موادة دخلوا الاسلام وبينهما وبين المسلمين
ايضا موادة ثم تنازعا فيما بينهما واقتتلوا ففقت القربة على احدى الطائفتين واستولوا
على الفقهاء دين وابعاهوهم من المسلمين قبل الاخرين بدار الحرب لا يجوز اشرائهم منهم ولا
ان اهل الترك واهل الهند اذا استولوا على طرف من الروم واخذوها بدار الحرب ثبت
الملك لاهل الهند وكذا ثبت الملك لاهل الترك والاخرين بدار الحرب شرط اما ابدار
فقد انتهى فظهر منه ان الشرط هو الاخرين بدار الحرب لا ابدار الذين استولوا وغلبوا
على الطائفة الاخرى حتى لو اشترى واحد من المسلمين من المستولين شيئا مما افذروه من
الطائفة الاخرى بعد الاخرين بدار الحرب جاز وان لم يدخلوا بدار انفسهم اهل دارهم
يفصلون ويصومون ويقرؤون ومع ذلك بعينه وان الاوثان فاغار عليهم المسلمون وسبوا
فان ادانت ان يشترى من ذلك المشايخ ان كانوا يقرؤون بالعبودية ملكهم جاز اشرائهم
وان لم يقرؤوا بقرين بالعبودية ملكهم جاز اشرائهم الصبي والنساء دون الكبار مسلم
دخل دار الحرب بامان فجاء انفسهم من اهل الحرب باقته او بام او بعتة او بجانته
او بولاه وقد قهرها يريد بيعها من المسلم المستامن لا يشترىها منه على قول اكثر المشايخ
وقال اكثر من ان كانوا لاروم جواز البيع لا يجوز وان كانوا يرون البيع يجوز ولذا
يعدل البيع على قول اكثر او على قول من لا يرى البيع على قول اكثر في فاذا اخرجهم الى دارهم
ملكوا فيه قال بعضهم ان اخرجهم كرها وقهر ملكهم بالقرين وان كان البيع باطلا فصح
ان البايع ان ذى جواز البيع ملكه مطلقا وان كان لا يرى جواز البيع ان اشرأه ونه
بكرها ملكه وان قهر جرف بعض احوالهم ثم باعه من المسلم المستامن ان كان الحكم عندهم
ان من قهرهم صاحبه ملكه جاز اشرائهم منهم وان كان الى كره عندهم على خلاف هذا لا يجوز
قال في تقييدان حرق دخل دارنا بامان ومعه ابنه او ابن عمه من اهل الحرب فباع في نفسه
لا يجوز باتفاق الروايات ويجوز بيع ولد غنم وتوالت ملك اهل الحرب اهدى الى الخليفة
ذكر في الجهد انه بطيب للهدى الى الامام يكون من محادم المهدي ايام وابع فانهم يتقنون
ودوى هشام ان الحربي اذا اهدى ابنه الى الامام في حجة وكان لها ان ترجع الى دار
الحرب وروى الحسن بن ابي واه سماعة عن محمد بن الحربي اذا باع ابنه او اباه في دار
الحرب لا يجوز وان اخرجته المشتري الى دار الاسلام ملكه ان لم يكن بيننا امان فلما اصل
ان الحربي اذا باع اباه او ابنه في دار الحرب من المسلم المستامن في دار الحرب يكون بالاد
وهو رواية الحسن بن ابي ورواية هشام عن محمد بن ابي كان يربا ببيع جواز هذا البيع

اولا يرى

اولا يرى في قول عامة المشايخ منهم ابو بكر محمد بن الفضل وقال ابو الحسن الكرخي اذا كان
البايع الحربي يربى جواز هذا البيع جاز والا فله وروى ابن سماعة عن ابي يحيى ان الحربي
اذا باع ولده في دار الحرب من حربي اخر او من مسلم اخر مستامن جاز عند ابي وحيثما المشتري
على الرقة اذا اخرجهم على الرد وعند ابي يوسف اذا اخرجهم في الرد فيجب على الرد عليهم وعن
ابي نصر الدين يوسي انه اذا باع الحربي من مسلم مستامن لا يجوز وان باعه في دار الحرب
حربي اخر وسلم اليه ملكه المشتري وغيره من المشايخ قالوا لا يباح للمشتري وان اشتراه جاز
ويكون بيعه للمشتري وقال بعضهم ان اشتراه المسلم في دار الاسلام لا يملكه وان اشتراه
في دار الحرب واخرجه الى دار الاسلام ملكه والصحيح ما قلنا انه لا يجوز بيع الحربي
ولده في دار الحرب وانفقت الروايات على انه لا يجوز بيعه في دار الاسلام ومتى لم يربى البيع
في دار الحرب على قول العامة فان اخرجته المشتري الى دار الاسلام اختلف المشايخ في ان
بعضهم يملكه لان البيع وان بطل من اخرجته قهر ملكه بالقهر المستاء وقال بعضهم يكون
حر لان البايع لا يملك التصرف فيه لا بيضا ولا وطشا فلا يملك المشتري وقال بعضهم ان
كان البايع يربى جواز هذا البيع لا يملكه المشتري بالاخراج الى دار الاسلام اخرجته طائفا
او كرها وان كان البايع لا يرى جواز هذا البيع ان اخرجته المشتري كرها يملكه وان اخرج
طويلا لا يملكه سواء كان البايع يربى جواز هذا البيع او لا يرى انتهى فان غلبوا على امرنا
ولو كان مالنا عند المسلمين او امة مسلمة كذا في الرد واخرجوها بدارهم ملكوها
وهو قول مالك الا ان عند يملكونها بجواز الاستيلاء بدون اشرائهم الاخرين ويترفع على
ملكهم اموالنا بالاحراز ان كل من وجد ملكه في يد واحد من غزواته ان يافقه قبل الفقه
تجارتا وبعد ها بالقيمة وانهم قبل الاحراز بدارهم لا يملكون من اموالنا شيئا حتى لو اشترى
منهم تاجر شيئا ومما اخذوه قبل الاحراز بدارهم ووجوه ملكه في يد اخره بله في كذا
في الرد وان كل من دخل دار الحرب بامان من المسلمين ان يشترى ما افذروه متاعا على
شيئا في مصر جاز ان يشترى ما افذروه طائفة منهم من طائفة اخرى تتم دخلا في دارنا
واقتتلوا ففقت الدبر على احدى الطائفتين ثم اخرجوا ما افذروه بدار الحرب على
ذكرناه من الخلاصة وقال الشافعي لا يملكونها ولو بعد الاحراز بدارهم لان استيلائهم
على اموالنا محذور ابتداء اي عند اخذ وانتهاء اي عند ميرونها في دارهم لبقاء
عصمة المال ببقاء سبيها اعني عصمة المالك لقوله عليه السلام فاذا قالوا هات قد
عصموا مني دما نهم واهلهم والمخلوع لا ينتهض سببا للملك عندنا لو محصور اخرج
كافا في البيع الفاسد ولو كان محصورا من كل وجه لا يكون سببا للملك بالاتفاق
بيننا وبينكم كافي في البيع الباطل فصار استيلائهم على اموالنا كاستيلاء المسلم على
مال المسلم وكاستيلائهم على قاربنا ولنا قوله نعم للفقراء المهاجرين الذين ساءلهم
فقراء والعقير من لا يملك مالا فذل على ان الكفار ملكوا اموالهم التي طلقوها
وهاجروا عنها وليس من يملك مالا وهو في مكان لا يصل اليه فقير اهل هو محصور
بابنا اسبيل على اهل في المصرف وما رواه ابو داود في سبيله عن عيم بن طرفة
قال وجد رجل مع رجل ناقه له فارفعها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام النبي
انها له واقام الاخر المينة انه اشتراها من العدي قال النبي عليه السلام ان شئت

ان تاخذ بالثمن الذي اشتراه به فانت احمى والا فخل عن ناقته والمرسل حجة عندنا
وعند اكثر اهل العلم ولان استبد بهم على اموالنا بعد الاخراج بدراهم وخرج على المباح
يفتقد سببا للملكهم كاستبدنا على اموالهم فانه ما تم لنا الملك فيه الا بهذا المعنى وانما كان
اموالنا باسما في دراهم لان القيمة في مال كل من المسلم والكافر انما ثبت على ما فاتنا الدليل
وهو قوله نعم عند الذي خلقكم ما في الارض جميعا فانه يقتضي ان لا يكون مال اصلا موصفا
لشخص ما في حال من الاحوال بل يكون الاموال كلها مباحا لكل حال لكل شخص وانما ثبتت
القيمة فيها لضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا انسا ملكته بالاستيلاء عاد مباحا
كاكان الا ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاجاز بالدار لانه عبارة عن الاقدار على الحمل
حالا باليد المحافظة وما لا يابى بالثاقلة والتمسار ما داموا في دارنا اقدروا على الحمل
حالا باليد المحافظة فقط وانما يقتدرون عليه ما لا بالاجاز بدراهم باليد الثاقلة
لانهم ما داموا في دارنا مقهورون من وجهه كالكواكب في دارهم كالكواكب مقهورين من وجه
قاهرين من وجهه فشرطنا الاجاز بدراهم في التملك حتى يتحقق الاستيلاء وقوله ان الاستيلاء
محذور ابتداء وانتهاء فلا ينتقض سببا للملك سكتا انه محذور كنه محذور لغير
اعني انه من قبل القيمة المال مباح في نفسه والمحذور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق
الملك كالصلوة في الارض الموصوبة فانها تصلح سببا لاستحقاق اعلى النعم وهو الثواب
في الاخوة فلا يصح سببا للملك في الدنيا اولى وقياسه على قياسه فاسد لانها ليست
بمال وكذا قياسه على غصب المسلم مال المسلم لانه ليس فيه اجزاء من قبل الملك فان قيل
لو ثبت الملك للكفار بالاستيلاء على اموالنا لما ثبت ولاية الاستيلاء للمالك القديم
من الغار الذي وضع في قسمته او من الذي اشتراه من اهل الحرب بدون رضاهم
والمشتري اوجب بان يفاحق الاستيلاء حتى المالك القديم لا يدل على قيام
الملك للمالك القديم الا ترى ان الواهب ان يرجع في الهبة والاعادة الى قيمته
بدون رضاهم الموهوب له مع ذوال ملات الواهب في الحال وكذا الشفع باخذ الدار
من المشتري بحق الشفعة بدون رضاه المشتري مع ثبوت الملك للمشتري فاذا
لم يدل حق الاستيلاء على قيام ملكه وجب لقيه لان ما لا دليل على ثبوته وجب لقيه
فاذا وجب لقيه عنه لزم ثبوته للفقار والالزم نفيه لانه لا اله الا الله وكذا
اي ملكوا اوردنا اليهم بغير تحقق الاستيلاء ان لا يدرى العجماء حتى تظهر
عند الخروج من دارنا فثبت تملكهم بخلاف العبد الا بقاء اليهم على ما سياتي
فاذا اظهرنا عليهم من وجد ملكه اخذ قبل القسمة اي بيان القامين بما نأويها
ان كان متليا لا ياضع لعدم القام في اخذ لانه لو اخذ بمنزلة كيتا
او زنتا او عددتا وان كان قيمتا اخذ بالقيمة لو اراد الاخذ لعلقه عليه لولا
ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة
ولان المالك القديم قد زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظر العال
ان في الاخذ بعد القسمة مجازا ضرا بالماخوذ منه بالاله ملكه الخاص فاض
بالقيمة نظر الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقول الضرر في اخذ بغير قيمة
فان قيل لو كان للمالك القديم حق الاخذ منهم قبل القسمة او بعد الزم قيام

ملك

ملكه فيه كن ملكه قد زال باستيلاء الكفار عليه ما خر قلنا ان حق الاستيلاء لا يقتضي
قيام الملك كما في الهبة والشفعة على ما تقدم آتفا وان اشتراه اي ما اخذ الكفار
واخره بدراهم منهم اي من الكفار تاجر اي مستامن متا واخرجه الى دار السلام وهو
قبي يؤخذ منه بالثمن ان اشتراه به اي بالثمن من الدراهم والدنانير وان اشتراه
يعرض بقيمة العرض لان في الاخذ مجازا ضرا لاصول الجانبين وان وهب له
فقيمته لا تثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة ومثله اي مثل القبي المثلي
في اشتراؤه بثن او عرض يعني اذا كان ما اخذ الكفار مثليا فاشتراه مسلم مستامن
بثن او عرض ياضع ما لكانه القديم بثنه او بقيمة العرض وان اشتراه بجنسه اي
بمثله قهرا او وصفا او وهب له لا ياضع ما لكانه القديم لعدم القام في اخذ
ولو اشتراه بمثله الاقل قدرا او بجنس اخر او بجنسه ولكنه اراد منه وصفا
فله ان ياضع بمثل ما اعطاه المشتري على ما في العناية وان كان ما اخذ الكفار
عبدا فاشتراه تاجرا واخرجه الى دار السلام ففقدت عينه في دار التاجر واخذ
ارثها ياخذ المالك القديم بكل الثمن ان شاء لانه لو اخذ مجازا لقتل المشتري
ولا ياخذ المالك ارثه لان ملك المشتري فيه صحيح فكان لا بد من اطلاقه في ملكه
وليس فيه الاعادة الى القديم المالك حتى يكون المالك القديم احمى كرقبة العبد
ولات الارش بدراهم او دنانير فلو اخذ المولى اخذ بمثله فلا يفيد واثار بقوله
بكل الثمن الى انه لا يحفظ عنه شيء بالبقاء لان الاطراف اتباع لا يباع بلها شيء من
الثن بخلاف الشفعة لان الاتباع يباع بلها شيء من الثمن فيها حتى لو استهلك
المشتري شيئا من الدار سقطت حصته من الثمن لان المشتري والذم وجبت الشفعة
فيه بمنزلة المشتري شراء فاسد اخضع ما هلك منها كما في الغصب فان من غصب
جارية ففوت هويت احدى عينيها ضمن نصف قيمتها وان اسروه في دار التاجر معناه ان
عبد المسلم اسره الحربي واخذ له في دار الحرب فاشتراه التاجر من الحربي واخرجه الى
دار السلام ثم اسره الحربي ثانيا من يد التاجر واخذ له دار الحرب فاشتراه من ذلك
الحربي تاجر ثانيا واخرجه الى دار السلام ياخذ المشتري الاول منه اي من المشتري
الثاني اي خياد الاخذ من المشتري الثاني للمشتري الاول لان الاسر الثاني ورده على ملكه
فيكون حق الاخذ له لكن لا مطلقا بل بتمنه الذي اشتراه التاجر الثاني من الحربي
بن لك الثمن ثم ياضع المالك اي القديم منه اي من المشتري الاول بالتمني ان
شاء الاخذ والمراد بالتمني الثمن الذي اشتراه به المشتري الاول من الحربي الذي
اشتراه به المشتري الثاني من الحربي وانما اخذ بالتمني لانه قام على المشتري الاول
بالتمني احداهما بالثمن من المالك والثاني بالتمني من المشتري الثاني فيما اخذه
المالك بهما ان شاء وليس له اي المالك القديم اخذ من المشتري الثاني لان الاسر
الثاني ما ورده على ملكه بل ورده على ملك المشتري الاول وكذا لو كان المشتري الاول
غائبا لم يزل ان ياضع من الثاني اعتبارا بحال حصته ثم المالك الاول انما كان
اه حق الاخذ من المشتري الاول اذا كان المشتري الاول قبضه بحق اخذ من
المشتري الثاني واما لو اشتراه المشتري الاول من التاجر الثاني بشرائه جدي

ليس للمالك القديم ان يافق من المشتري الاول لان حق اخذ المثل ثابت في ضمن عود ملك
المشتري الاول اليه ولم يعد ملكه القديم في هذه الصورة وانما ملكه بالشراء الجديد
كذا في الزيلعي وآية اشار المصنف بقوله يافق وفي فتح القدير لو باع المشتري من الحرب
العبد من غيره افق المالك القديم من الثاني بالثمن الذي اشتراه به ان مثليتي
فيثله وان قيميا بان كانا اشتراه مقايضة فيقمة لان المشتري الثاني قام مقام
المشتري الاول ليس للقديم ان ينقض العقد الثاني ليا فزع من المشتري الاول
بالمثل الاول الا في رواية ابن سامة عن محمد وظاهر الرواية هو الاول ولا يملك
اي اهل الحرب بالاشتراء حرة وام اولادنا ومكانتنا حتى لو اخذوا منهم اجرة
بدادهم ثم ظهرنا عليهم اخذ ما تكلمهم مجانا قبل القسمة وبعد ذلك لا يستلزم ان يكون
سببا للملك اذا لا يحد بالادله وهو المال المباح وهو لا يملك كذا في بعضهم
بالحرية الا ان الامام يعوض من وقع في قسمة من بيت المال بقيمة فيما اخذ بعد القسمة
ولو اشترى تاجر هؤلاء منهم اخذ ما تكلمهم منه بغير ثمن ولا عوض كذا في فتح القدير
وملك حتى عليهم كل ذلك لعدم عصمتهم جزاء على جنائيتهم بالكفر وفي الحاشية
وعنى ملك بالاستيلاء على رفقهم وهم لا يملكون وقوا انتفى والوجه ما ذكرناه
ولا يملكون عبد ابق منا اليهم فافروه وذلك لانه لما خرج من دارنا ظهر بغير
على نفسه بالخروج لادمية وزوال المانع وهو تحقق يد المولى عليه فصار مقصودا
بنفسه فلم يبق محال للملك بخلاف المردة في دار الاسلام لان يد المولى باقية
بعد فلم يظهر بغيره على نفسه حتى لو وهبه لابنه الصغير كان قابضه ففتح الهبة
وانما لا تقم هبته لابنه الكبير او الاجني لعدم صحة القبض والتسليم المشروط
في الهبة وكو استولى عليه اي على ذلك المردة اهل الحرب ملكوه كونه محال للمالك
فان قبل لانهم انهم ظهرت على نفسه بعد زوال يد المولى عندنا بالخروج عن دارنا
لم لا يجوز ان تخلص يد الكفر يد المولى كوث دار الحرب في ايديهم فاذا خلعت
ايديهم يد المولى فكيف يظهر بغيره على نفسه فيملك نفسه اجيب عنه بان بين
الدارين حد لا يكون ذلك الحد في رباحه وعند ذلك الحد يظهر يد العبد
على نفسه فيمنع ومرو يد الكفر عليه ولا في رباحه يد العبد يد
حقيقية فلا يندفع بيد الدار ومرة هذا بان حصول اليد الحقيقية للعبد في جنة
النزاع واجيب عنه بان اليد عبارة عن القدرة على التصرف في المحل كيف يشاء
وحين دخل العبد في دار الحرب يحصل له ذلك قبل استيلاء الكفر عليه فان قيل
لو حصل له حقيقة لعنت وليس كذلك بل يافق المولى اجيب منع الملائمة لان
ظهور بغيره على نفسه لا يستلزم زوال ملك المولى وثبوت الملك له والاصار عما
ملك المولى وجاز ان يوجد اليد بلا ملك كما في المقصود والمشتري قبل القبض
فان الملك للمولى واليد لغيره واذا لم يملكه فافق ما ملكه بعد القسمة مجانا ايضا
اي كما يافق قبل القسمة مجانا لكن يعوض عنه من بيت المال لان نصيبه قد اخفى
فله ان يرجع على شركائه في النعمة وقد تفقد ذلك لتفرقهم وقد اجتمع في بعض
من بيت المال لئلا يتضرر ولو وهبه الحرب الواحد او اشتراه منه احد اخره ما لكة

مجانا ايضا اما في الهبة فظاهر واما في الشراء فلو ان المشتري قد ملكه بغير ارم
فكان متبرعا وهذا عند ابي حنيفة وعندنا هو اي العبد الا بقرى كالمساويين لا يكون لان
العصمة تحت المالك لقيام بينه وقد ذلت قلنا لان زوال يد المولى على ما ذكرناه وان
ابق العبد بغيره ومتاع فاشترى رجل ذلك كله ايا العبد والفرس والمتاع واخرجه
الى دار الاسلام اخذ المالك ما سوى العبد بالثمن لانهم ملكوا ما سوى العبد والعبد
مجانا لانهم لم يملكونه على ما مر في وجه قول ابي حنيفة وهذا عند ابي حنيفة وعندنا اخذ العبد
بالمثل ايضا لملكهم له ايضا عندنا على ما مر فان قيل ان على قول ابي حنيفة ان يافق المالك
الفرس والمتاع بغير ثمن ايضا لانه لما ظهر يد العبد على نفسه ظهرت على المال ايضا
لانقطاع يد المولى عن المال لانه في دار الحرب ويد العبد اسبق من يد الكافر عليه
فلا يصير ملكا لهم اجيب بان يد العبد ظهرت على نفسه مع المتاع وهو الرق فكانت ظاهرة
من وجه دون وجه فخلصنا ظاهره في حق نفسه غير ظاهرة في حق المال بان اشترى
مستأمن عبد مسلما او ذميا على ما في العناية وادخله دارهم حتى عند ابي حنيفة وكذا
او استولوا على عبد مسلم وادخلوه في دارهم فابق منهم اليها او طهر بوجه وخرج اليها
يعتق بلا اعتاق لتبارك الدارين كذا في التمهيد خلافا لها وبه نأخذ كذا في الحاشية
وهذا لان الزالة يد المستأمن على المسلم كانت مستحقة بطريقين وهو ابيع من
المسلم مادام في دارنا وقد انقطع ولالة الاجبار عليه بالبيع بدخوله دارهم فبق
في دارهم عبدا ولا يفرح ان تخليص المسلم عن ذلك الكافر واجب على الامام فان كان في دار
الاسلام فما جبر على ابيع من المسلم دون الاعناق لبقاء عصمة مال المستأمن مادام
في دارنا واذا دخله دارهم زالت عصمة ماله فلو كان للامام ولاية عليه وجب عليه
اجباره على اعتق الزوال للعصمة فاذا لم يكن له ولاية يقوم بشرط زوال العصمة اعني
تبارك الدارين مقام علة الزالة وهي الاعناق تخليصه كما يقام معنى ثلثه حتى
مقام التفرق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب فان قيل ان اقامته بشرط
ههنا مقام العلة يستلزم جعل المشتب للشيء من يوله وهو باطل وذلك لانهم اذا
استولوا على عبد مسلم بالاحراز بدادهم ملكوه فكان تبارك الدارين علة لثبوت
الملازمة وههنا جعلت من يوله اجيب بان تبارك الدارين مثبت للمالك ان لم
يكن تابعا والمالك فيما عني فيه ثابت بالشراء دون التبارك فجعل تبارك من يوله في
محل خاص تخليصا للمسلم عن ذلك الكافر على انما جعلناه من يوله وانما جعلناه قائما
مقام المزيل لغرض صحيح فلم يكن الشيء الواحد من يوله وغير من يوله وهو المشتب وعلى هذا
الخلافا اذا كان العبد ذميا لانه يجبر على بيعه ولا يمكن من ادخاله دار الحرب كذا
في الزيلعي وان اسلم عبد لهم ثمة اي في دار الحرب وانما لو اسلم عبد لهم في دارنا فانه يجبر
على ابيع المسلم تخليصا للمسلم عن ذلك الكافر فجاءنا وظهرنا عليهم او خرج العبد المسلم
ثمة الى عسكرنا فهو حر هكذا اقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبيد الطائفة
وقال لهم عتقوا الله تحت ولالة اخرز نفسه بالخروج اليها من غمها مولاه وانما اخرج
اليها طائفا مولاه اي باذنه او بامر الحاجة فاسلم في دارنا فانه لا يكون حرا بل امام
بيعه وثمة للحري لانهم لم يخرج على سبيل التقلب فصار كالحري الذي في داره مستأمن

الى دارنا عليها في العنانية وهذا فيما اذا كان مولاه كافرا في دارهم واما لو جاء مولاه مسلما ثم جاء عبدا مسلما او كافرا فهو مولاه على ما كان ولا يكون حرا كذا في المحط وضع العتير ولو جنى عبدا جنانية خطا او افسد متاعا فزومه دية ثم اسرع الكفار ثم اسلموا عليه فهو لهم لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ثم تبطل الجنانية دون الذين لان حق ولي الجنانية في الرقبة ولا تبقى الرقبة بعد زوال ملك المولى كما لا يبطل بيعه ولو اشتراه رجل او اسابه المسلمون في القيمة فاضح المولى فكل من الجنانية والدين عليه لانه بعدد الى قديم ملكه وحق ولي الجنانية كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجنانية قتل عمه لم تبطل عنه بحال لان المستحق بنفسه فلا يبطل بترك ملك المولى كما لو اعتقه او باعه بعد لزوم القصاص **باب المستامن** اذا دخل تاجرا اليهم بامان لا يحل له ان يتعرض بشيء من مالهم او دمهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيذان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا وهو حرام الا اذا غدر به ملكهم فان اخذ شيئا منهم غدرا واخرجه الى دارنا ملكه مخطوفا لو رواد الاستيلاء على مال مباح الا انه حصل بالغدر فكان مخطوفا فيقتصد بغير تنزهها عنه وان غدر به ملكهم فاخذ ماله او حبه او فلفظ لك غير فعله ولم يمنع صل له التعرض لانهم هم الذين نقصوا العهد كالا سيرة فانه غير مستامن فيباح له التعرض وان اطلقوه طوعا وان اذانه بتشد يد المالك من بابا فتقل عنه حرقا ان باع الحرب في دار الحرب تاجرنا متاعا بالدين فان الادانة هو البيع بالدين والاستدانة الاتباع بالدين او اذ ان تاجرنا في دار الحرب حربيا او غصب احد من الاخرى غصبا جوهرا ما لا من الاخرى في دار الحرب وخرجا اليها بان كان الحرب مستامنا لا يقضي على واحد من التاجر والمستامن بشيء من الادانة والغصب متا الادانة فالان القضاة بعدد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا لا على المسلم التاجر ولا على المستامن ولا وقت القضا على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزمه بعد استيما في المستقبل فلا يقضي عليه بالادانة التي كانت فيما مضى واذا لم يقض على الحربى المستامن بها لم يقض على التاجر المسلم ايضا فحقنا للتسوية بينهما وقال ابو يوسف يقضي بالدين على المسلم دون الغصب لانه التزم احكام الاسلام حيث كان الاترعا بها لو خربا مسلمين يحكم عليهما بالدين فكذلك اهنا والحجة عليه ما ذكرناه من تحقيق التسوية بينهما كذا في الزيلعي وقال في فتح القدير لا يقضي عليه بالدين ولكنه يقضى بانه يحبس عليه القضاة بالدين فيما بينه وبين الله تعالى انتهى واما الغصب فلا يصار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفة قال لا غير معصوم وكذا ان لا يقضى شيء لوجوب ذلك لالتام الادانة او الغصب حربيا في دار الحرب وخرجا مستامين لما ذكرناه من ان القضا يعتمد الولاية ولا ولاية عليهما اصلا وان خربا مسلمين يعني الحربيين اسلما في دار الحرب ثم خربا مسلمين بعد ما اذ ان اضرها صاحبه او غصب منه شيئا قضى بالدين لوقوعه صحيحة بالتراضى بينهما والولاية ثابتة عليهما وقت القضا لالتزامهما احكام الاسلام ثم لا با لغصب لان الغاصب ملكه بالغصب لو رواد الاستيلاء على مال مباح ولا يجب فيه اذ لا يجب في ملك الحربى

حتى لا يؤمر بالرد ولو اسلم الحربى بعد ما غصبه المسلم ثم خربا يقضى بالرد ديانة لانه فسد الملك لمقارنته الحرام وهو نقض العهد ولا يقضى عليه بالرد لانه ملكه بالغصب ولو خربا وان قتل احد المستامين الاخرى في دار الحرب فغلبه الدية في العهد والخطا بلا ذكر خلاف في عامة الشئ في شرح الجامع الصغير على ما في العنانية وفتح القدير وذكر قاضيان في الجامع الصغير ان هذا الحكم قول الجرح وقال ابو يوسف ومحمد عليه القضا في العهد كقولنا اشترى مائة واحد لانه قتل شخصا معصوما بالاسلام عدوانا وذلك موجب للقصاص وكونه في دار الحرب لا اثر له في سقوط ذلك عند الله تعالى ولا يوجب ان كثير سوادهم من كل وجه بتوطئه فيه كان يسقط العصمة فتكثير من وجه يورث الشبهة فيسقط القصاص وذكر شمس الاثمة ان وجوب القصاص في العهد عن ابو يوسف في رواية الاملاء لانه بدخوله دار الحرب لا يبطل عصمته والمسلم من اهل دار الاسلام حيث كان والقصاص حتى المولى سعة باستيفاء من غير جهة فيه الى الامام فيستوفيه قلنا لا يمكن استيفاءه الا بمنعة لان الواحد لا يقاوم ظاهرا ولا منعة دون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلم يجز ان لا فائز للوجوب بدون الاستيفاء في ماله اما في العهد فلا في القول لا تقبل العهد والقصاص قد سقط بالشبهة كما ذكرناه فلا بد من الدية صيانة للعرض فتعين ان يكون ذلك من ماله واما في الخطا فلا في العاقلة لا فدية لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم باعتبار تركها بتقصيرهم في حفظ القتال والكفارة ايضا اى كل يوم الدية في الخطا لا طلاق قوله من فقير برقبة مؤمنة واما لزوم الدية فلا في العصمة المثابتة بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول اليها لانه على قصد الرجوع فكان في دار الاسلام تقديره كما ان المستامن منهم لما كان على قصد الرجوع كان كانه في دار الحرب حتى لا يقتل الذي به وان كانا سريين فقتل احدهما الاخر فلا شيء على المقاتل في احكام الدنيا الا الكفارة في الخطا وعند الجرح وعندهما كالمستامين فغلبه الدية في ماله في العهد والخطا والكفارة ايضا في الخطا لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستيذان وانما لا يقتضى لعدم المنعة ولا يوجب انه لا اسرها رتبعا لهم لصيرورته معهودا في ايديهم ولهذا لا يصير مقيما باقامتهم ومسا في اسيرهم فيبطل به الا حراز اصلا فساد كالمسلم الذي لم يهاجر اليها على ما اشار اليه بقوله ولا شيء في قتل المسلم ثمة اى في دار الحرب مسلما اسلم ثمة ولم يهاجر اليها سوى الكفارة في الخطا اتفاقا لانه تابع لهم بالوطن في دارهم فلا عصمة في دمه فكذلك الاسير لا عصمة في دمه ولا يرد عليه المستامن لانه ليس بمعهود في ايديهم فيمكنه الخروج اليها باختياره فلا يكون تبعاعهم حتى عصمته **فصل** ولا يمكن مستامن ان يقيم في دارنا لانه يلحق المضرة بالمسلمين بان يصير جاسوسا لهم وعونا علينا بخلاف اقامة السيرة لان في منعها قطع الحيرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما لانه لا يها مخرج يجب فيها الجزية فتكون اقامة لمصلحة الجزية ويقال له اى يقول له الامام ان تمت سنة نضع عليك الجزية فان اقام بعد ذلك سنة صار ذميا

لا التزامه الجزية المضروبة وذكر الامام قاضيان فاذا مضت سنة بعد مضى المدقة المضروبة
كان عليه الخراج لانه انما يصير ذميا بجاوزة المدقة المضروبة فيصير الحول بعد ما صار
ذميا الا ان يكون شرط عليه ان اذا جاوز السنة ياخذ منه الخراج في ياخذ منه كذا
في العناية فيه اشارة الى ما في البدائع من ان سبب وجوب الجزية عقد الذمة يعني لا يجب
الجزية قبل عقد الذمة حتى لو اعتق المسلم عبدا الكافر لا يؤخذ منه الجزية قبل وضع الحرية
عليه بعقد الذمة ولا يمكن من التمكن اي بعقد تمام السنة من العود الى داره لان عقد
الذمة لا ينقض لانه ظف من الاسلام وكذا ان يصير ذميا لو قيل له ان ائت شهر وكفى
ذلك الشئ شهرين فصاعدا فاقام المدقة المضروبة يعني ان تعدد الحول ليس بالزم بل
لو قدر الامام اقل من ذلك على حسب ما يراه جائز لكن ان لم يقدر له مرة فالمعتبر هو
الحول لما ذكرناه انه فاصل بين المدقة القليلة والكثيرة واشترى رضاء ووضع عليه
خراجها اشار الى ان وضع خراج الارض عليه شرط في كونه ذميا ومن المشايخ من قال
يصير ذميا بنقص الشراء لانه لما اشترى رضاء وضع خراج وحكم الشرع فيها بوجوب الخراج
ملتمزا كما من احكام الاسلام والصحيح هو الاول على ما في الهداية لاحتمال ان شرائها
للتجارة لا للمونة الاقامة في دارنا والمراد بوضع الخراج التزام خراج الارض بما شره
سببه وهو الزمارة او تعطيلها عنها مع التمكن كذا في العناية والزيلعي لكنه تفسير لا يتكافأ
المفتش وهو الوضغ لانه فعل الواضع وهو الامام ولا التزام المذكور فعل الملتزم
وهو الذمى فالاولى ما ذكره في فتح القدير حيث قال والمراد بوضع الخراج الزمارة به
واخذ منه عند طول وقته ومنه لاش السبب وهو زرعها او تعطيلها مع التمكن
من زرعها اذا كانت في ملكه او زرعها بالاجارة وهي في ملك غيره اذا كان خراج
مقاسمة فانه يؤخذ منه لامن الملك فيصير ذميا بخلاف ما لو كانت الارض اوق
استاجرها خراجها على مالكها فانه لا يصير ذميا اذ اقل وقت الاخذ لعدم الاخذ
منه وكذا ان اخذ منه العشر على قول محمد انتهى ولو اشترى المستامن في داره كولا
عبدا مسلما جازا لشرائه وباع عليه من مسلم فان لم يعلم حتى ادخله دار الحرب عتق عليه
عند ايج وقال لا يفتق وبه نأخذ كذا في الحاوي ولو اسلم عبدا ذميا او جارية عرض عليه
الاسلام فان اسلم فيها والايباع عليه من مسلم او مجبر القاصي المبيع من مسلم وبه افتى شيخ
الاسلام وعليه اي على من صاد ذميا باقامة المدقة المضروبة او بوضع الخراج عليه واعلم
انه بعد كونه ذميا يمنع من الزوج الى دار الحرب على ما مر ويجوز القصاص بينه وبين
المسلم ويجب ان يمان في تلادف خمر وفنزير ويجب الدية بقتله خطأ جرمة سنة
من حين وضع الخراج او حين تمام المدقة المضروبة او لو كانت المستامنة ذميا فانها
تصير ذميا بتبعها لزوجها لا لزوجها هو اي الحرب ذميا لانه يمكن ان يطلقها فيرجع
الى بلده فلم يكن ملتزما المقام في دارنا بهذا التكاح فان رجع المستامن الى داره
صلومه لانه ابطال امانه قال عصمته وان كان له وديقه عند مسلم او ذميا او ذميا
عليها فاسر ذلك الحرب او ظهر عليهم وقتل سقط دينه لان اثبات البعد عليه
بواسطة المطالبة وقد سقط بهذا يد من عليه الدين اسبق اليه من يد القامة
فيحقق به ويسقط وصارت وديقه فينا لانها في يده حكما لان يد المودع كيد

فصير

فصير ذميا بتبعها لنفسه قبل هذا منقوض بما اذا اسلم الحرب في دار الاسلام وله ودية
عند مسلم في دار الحرب ثم ظهر على الدار فانها تكون ذميا فلم يكن يد المودع كيد المودع
واجيب بان يد المودع كيد المودع اذا تفتت اعصمة وقت لا بداع وفي صورة النقص
ليس كذلك لان دار الحرب ليست دار عصمة وعن ابى يوسف ان الوديعة فيما نحن فيه
تصير ذميا للمودع لان يد المودع فيها اسبق فكان بها احق ولو كان له رهنا عند مسلم او ذميا
فالمرتب اخذ له منه عند ابى يوسف وقال محمد انه يباع ويوفي بقتله الدين والغافل
لبيت المال وان قتل ولم يظهر عليهم اومات فيها اي الدين والوديعة لورثته لان
نفسه لم تضر بمقتلها فكذلك ماله لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته
من بعد فان جازنا حربا بامان وله زوجة هناك اي دار الحرب وله ميراث كبير
ومال اي في دار الحرب عند مسلم او عند ذميا او عند حرب فاسلم اي من جازنا
بامان هنا اي في دار الاسلام وكذا الحكم لو صار ذك المستامن ذميا في دارنا
على ما في البحر ثم ظهر عليهم فاكل في اثم المارة وولاه اكبر فلا تنهم حربون كبار
وليسوا باتباع وكذلك ما في بلدها ولو كانت حاملا لانه جزئها يفرق برزخا ولما
ولاه الصغير فلان الصغير انما يصير مسلما بتبعه لا اسلام ابيه اذا كان في يدايه
وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محررا باجران
نفسه لاختلاف الدارين ففي كل فضا وغنمة ولو سبي الصبي في هذه المسئلة
بدون الامة وصار في دار الاسلام فهو مسلم بتبع الدار ولا يبيع ولو سبي مع الامام
فانه يصير مسلما ايضا بتبعه لاسيما بخلاف ما قبل اخراجه الى دار الاسلام حيث لا يكون
مسلم لما ذكرناه من اختلاف الدارين ثم هذا الصبي رقب على حاله وكونه مسلما بتبعه
لا ينافي الفرق في البقاء وانما ينافي الاسلام الرق في الابتداء هذا في بيان ما تركه
المستامن في دار الحرب ثم صار من اهل دارنا بالاسلام او بالذمة ثم شرع في بيان
ما تركه للحرب اذا اسلم في دار الحرب وجاءنا مسلما وترك امواله واولاده ثم قتله
وان اسلم اي الحرب ثم ادى في دار الحرب ثم جاءنا مسلما ثم قطعته حر مسلم
بتبعه لاسيما لانه كان تحت ولايته حين اسلم لان الدار راحة حتى لو كان الطفل في
بلده وابوه في بلده اخرجه من دار الحرب يصير مسلما بتبعه واختلفوا بلده لا يضر
بعد اتحاد الدارين على ما في فتح القدير ووديعته عند مسلم او ذميا لانه في ذمة
ويكون كيد لانه نائب عنه في الحفظ بخلاف ما كان في يد مسلم او ذميا غصبا عند ابي
فانه يكون فينا لعدم النيابة وعند ابى يوسف ومحمد يجب ان لا يكون فينا الا ما كان
من غصبه عند حرب وهو حق مالك والشافعي واحد ايضا وغير ذلك في امان امراته
واولادها اكبر فلما ذكرناه من انهم حربون كبار وليسوا باتباع واما ماله الذي
في يد الحرب فلا يضر بمصوغا واما في يد القاصي فلم يضر كونه في يد ذميا
اسلمته وله هناك وارث مسلم فقتله مسلم عدا او خطا فلا شيء عليه الا الكفارة
في الخطاء وقال الشافعي يجب الدية في الخطا والقصاص في العمد وهو حق مالك واحد لانه
اراقه ما معصوما بالاسلام لانه مستوجب للناسخ واكرامة فلو كان عاصما فيجب الدية
في الخطا والقصاص في العمد لوجود المدار وهو العام وهذا لان العصمة على نوعين

الاول مؤنة تستعج الاثم والافرة وهو الاصل لحصول اصل الزجر بها فان من علم انه
ياثم يقتل بجرعته نظرا الى الجيلة السليمة عن الميل عن الاعتدال وهذا النوع ثابت
فيما نحن فيه اجماعا لانه لا قاتل بعد الاثم على من قتل مسلما في اثم مومع كان ولو في
دار الحرب والمثا في مقومة تستعج القيمة وهذا النوع كان في الاول لانه اذا وجب
الاثم والمال كان ذلك اكمل واثم في المنع من الذي وجب فيه الاثم فقط فكذا هذا
النوع وصفا ان ايد اهل الاول فيتعلق بما يتعلق به الاول لانه تابع له والاول يتعلق بالاثم
فكذا الثاني فيجب الدية والكفارة في قتل الحرب الذي اسلم في دار الحرب ان خطاء
والقصاص من ان يجرى الوجود العصمة المقومة بالاسلام ولو في دار الحرب ولما قلنا ان
فان كان من قهر عدوك وهو مومن فخر برقبة مؤمنة فثم اوجع بمن اسلم في دار الحرب
ولم يجرى اليها وجه الاستدلال به انه نوع جمل من الرقبة كل الموجب حيث ذكره
بحرف الفا وفاء الجزاء والجزاء اسم لما يكون كافيا فاذا كان كافيا يكون كل الموجب طائفة ذكره
وسكت عليه والسكوت في موضع اليك يفيد الحكم عليه فيبقى غيره ولان العصمة المؤمنة ليست
بسبب الاسلام بل بالادمية لان الادمي التزم اعباء التكليف ولم يتيسر له ذلك الا بان يكون
دونه حرام التعرض لانه تمت البطلان في حق الكافر الذي كفره فاذا زال الكفر بالاسلام
عاد الى الاصل والاموال وان خلقت مباحة الاصل لكنها تابعة للادمية لينتفع بها
ويمكن التمسك لبيان التكليف فتكون معصومة ايضا بتعلقها واما العصمة المقومة
فالاصل فيها الاموال لان التقدم بوزن يجبر الغائت والجبر انما يكون في الاموال
دون النفس لعدم المماثلة بينهما وبين ما يجبر به اصلا على ما في الاصول واذا كانت الاصل
فيها الاموال كانت النفس تابعة لها في العصمة المقومة كما ان الاصل في العصمة المؤمنة
النفس والاموال تابعة لها فيها فلم تكن المقومة وصفا تابعا للمؤمنة على ما قاله الخ
بل كان اصلا مخصوصا ثم العصمة المقومة في الاموال انما هي الاخرى بالدار وذلك
انما يكون بالمنفعة فكذلك في النفس كونها تابعة لها فيها على ما ذكرناه ولكن لا منفعة لدار
الحرب لان الشرع اسقط منفعة الكفر مادام في دار الحرب فاذا لم يكن لها منفعة لا يوجد
الاخرى فلا يوجد العصمة المقومة فلا يجب الدية والقصاص واذا قتل على صفة المقتول
مسلم لا ولي به خطا او مستمرا من اسلم هذا في دار الاسلام فلا مام احد الدار
من عاقلة القاتل وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطا فقتل بباطل النفس
المعصومة وانما كان يخاف من الاخرة الامام لانه لا وارث له ومعنى قوله فلا مام اخذ
ان ياخره ليضعه في بيت المال لانه نصب ناظر للمسلمين وهذا من النظر لا بمعنى انه
يملكه وفي العهد له اي الامام ان يقتصر او ياخذ النية لان النفس معصومة والقول بعد
والولي علوم وهو العامة والسلطان لما روي ان السلطان والولي من لا ولي له غاخذ
الدية ههنا انما شرع بطريق النقل لان موجب العهد هو القصاص عينا وانما شرع
لكونه انفع من القصاص فمع هذا ان القصاص قد يكون انفع من الدية من حيث ينزج
امثاله فلذا اخير بين الدية والقصاص وليس له اي الامام العقوي مجانا لان الحق للعامة
وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم مجانا ولو كان المقتول المقتول فقتله المقتول
او غيره خطا فلا الشك في وجوب الدية لبيت المال على عاقلة القاتل والكفارة عليه

ولو كان القتل عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء صالحه على الدية كما في مسألة الكفار
وهذا اعتدائي ج وعقد وقال ابو يوسف عليه الدية في ماله ولا قتله لانه لا يحتل عن
ولي كالا ب ويخون كان ابن رشقة وكلام ان كان ابن زنا فاشيته من لدن حق القصاص
فلا يستوفى كما مكتبا لذي قتل قبل اداء النكاحية وتترك وقاء وكما انه لا يعلم له
ولي ولا هو في مظنته واحتمال الكفارة له في نفس الامر لا يفيد اذ لا ينتفع به فكان وجوده
في نفس الامر وعدمه سواء لانه لا يفيد على الانتفاع به فيقتل الولاية الى السلطات
او الى العامة كما في لادث **باب العشرة الخراج** لما ذكر ما يصير بالحرف
منها شرع في بيان الخراج الذي يجب عليه وذكر العشرة استطرادا لان سبب كل
منها هو الارض النامية وقدمه على الخراج لكونه من الوظائف الامامية وهو ينظم
احد اجزاء العشرة والخراج اسم لما يخرج من علة الارض والغلام ثم سمي به ما يخرج
السلطان من وظيفة الارض والراس على ما سياتي بيانها واعلم ان الاراضي اما
عشيرة او حرجية او شراشية او ميرية ويقال لها في عرف الفقهاء ارض مملوكة على ما
صرح به في قاضيهان والبنانية والخرانية والاوليان على ما سياتي في تحديد ما لم تكن
لاصحابها يصح بيعها وشراؤها وتوزيعها ووقفها حتى لو وقف ارضه العشرة
او الحرجية صح وقفها لكن لا يسقط منها العشرة الخراج بالوقف والبناء عليه
علم في الفتاوى بل يؤخذ العشرة من العشرة والخراج من الخراجية ثم تصرف الباقي الى
مصادف الوقف والحاصل ان صاحبها يتصرف فيها كما شاء ملاكه وكذا الثالث وليس
فيه مؤنة العشرة والخراج اصلا قال في البرزانية من باب الخراج اشترى رضى خراج وبيع عليها
دارا فالخراج على المشتري لانه المعطل انتهى لا يقال هذا مخالف لما ذكرت من ان الارض
الشراشية لا مؤنة فيها من العشرة والخراج لانا نقول ليس المراد بالشراشية ما يملكه المشتري
بطريق ما مطلقا حتى يريد ما ذكرت بل المراد بها ارض ميرية اشترى بها من السلطان او ثابة
بشم معين فان هذه الارض لا مؤنة فيها اصلا بل في حكم سائر الاملاك على ما سياتي
ذكره ومنه ظهران ما وصفه السلطان في الدور والمنائر المملوكة لاصحابها التوبة
في بلاد الاسلامية المبينة على الاراضي الاميرية باذن ناسب السلطان من المقاطعات
والمقابدات ويسمونها باسم ربيع الزمين وياخذونها في كل سنة من الاصل لها
في الشرع بل هي من النواصب السلطانية المحضة لان الماخوذ ان كان في مقابلة قرية
الدار باطل اذ لا مؤنة في رقبته الدار المملوكة بالاجماع وان كان في مقابلة ارضها
فهو ايضا باطل لانه لما بنى على تلك الارض بالشراء من السلطان او ثابته فهي ملحقة
بالبناء فيكون ملكا له نعم لو اذن السلطان بالبناء على الارض في مقابلة شيء في
كل سنة او شهر وبني عليها يؤخذ منه في كل سنة ذلك المقدار لكن الواقع في زماننا
ليس كذلك بل وكيل السلطان ياخذ فيمن يريد البناء مقدارا ثمن وياذن
البناء فتكون الارض شراشية فيملك رقبتهما واما المراجعة فهي غير مملوكة لادمو
رقيبتهما لبيت المال وتفسيرها على ما في البرزانية على وجهين احدهما ان تكون ارض
لامالك لها فيعطى الامام لرجل يقوم عليها كالمالك ويعطى الخراج والثاني
ان المالك اذا عجز عن اداء الخراج يعطى الامام لرجل ويقوم مقام المالك

فأعطاه الخراج والزراعة ولا يملك هذا الرجل بيعها لأن الإمام ملكها له وإنما أقاله
مقام المالك في إخراجها لكن الإمام يأخذ الخراج من نصيب الدهقانية وكذا يوافقها
الإمام ويأخذ الخراج من الأجر ولو باع الإمام وأعطى الثمن للمالك وأخذ الخراج من المشتري
جان قبل حوان البيع وقبل قول الكمل انتهى والأراضي التي فقها الإمام عنق ولم
أهلها عليها ولم يقسمها بين الغائبين بل أمسكها لبيت المال من قبيل الرابطة وأكثر
أراضي هذه الديار كذلك لأن الإمام لم يملكها حين فقها لأحد من المسلمين حتى يكون
عشرية ولا لأهلها حتى يكون خراجية وكذلك من هذا القبيل الأراضي التي مات مالكا
ولم يخلف ورثة وانتقلت الأرض إلى بيت المال وكل من هذه الأراضي لا يجوز بيعها ولا
شراؤها ولا وقفها لا لحقها ولا لمن وكل من طرف الإمام لأخذ خراجها ولا لغيرها
لأنه من التصرفات مدارها الملك ولا يملك في هذه الأراضي وأما انتفاها بعد موت
المشتري في زمانها إلى الأولاد الذكور وليس بطريق الإرث بل بطريق العاقبة عن
الإمام والألاستوى فيه سائر الورثة وقال في قاضيان في بيان الوجه الثاني
لما ذكره البزارى إذا عجز صاحب الأرض ولم يجد ما ينفع في عمارتها يذهبها الإمام
إلى غيره من أروعة بالنصف أو الثلث أو الربع ويكون العلة لصاحب الأرض يؤدي
عنها الخراج ويمسك ما بقي وأن لم يجد الإمام من يأخذها من أروعة يوافقها الإمام
فيكون الخراج لصاحب الأرض يؤدي عنه الخراج وأن لم يجد من يستأجرها يبيعها
فيكون الثمن لصاحب الأرض يؤدي عنه الخراج ويمسك الفضل وأن لم يجد من يشتريها
يدفع إليه من بيت المال مقدار ما ينفع في عمارته الأرض فحان لأن الإمام تأمور
بتشجير مال بيت المال بأى وجه يهتد له قالوا هذا قول أبي يوسف ومحمد أما على قول
أبي حنيفة لا يبيع ولا يوافق إلا أن ذلك حجر وعنه الحجر على المرافق إلا أن باطل وكذا قوله
فيها أراضي مات أربابها أو غاب عنها وعجز أهل القرية على إخراجها فأرادوا القسمة
إلى السلطان فإن للسلطان أن يفعل ما قلنا فإن أراد السلطان أن يأخذها لنفسه
بيعهما من غيره ثم يشتري من المشتري انتهى فقد صرح بجواز بيع الإمام الأراضي الكسبية
وشراؤها لنفسه ولم يبين بوقت وقته في فتح العدي بوقت الضرورة حيث قال
أن الأراضي التي كانت لبيت المال لا يبيع بغير الإمام ولا شراؤه إلا عند الضرورة لأن
نظم في مال المسلمين كنظمه في مال اليتيم فلا يجوز له بيع عقاره إلا للضرورة عدم
وجود ما ينفعه سواه وقال في الخبر إن بيع الإمام أراضي بيت المال لا يضر وقت
الضرورة بل له بيعها لغير حاجة إذا رغب فيه الناس فيضعف قيمته على المفتي به
كما في مال اليتيم وسنقله بغيره عند شرح قول المصنف وأرض السواد خراجية
ثم جواز شراء الإمام الأراضي الأميرية لنفسه لا يفتقر بصورة بيعها من الغير على
خصه وقاضيان بل يجوز شراؤها لنفسه من ولده لحفظ بيت المال على ما سياتي
من التكاثرين المذكورين فإذا جاز بيع الإمام الأراضي الأميرية من الغير فجاز شراؤها
شخص من الإمام بشرطه شراء صحيحا يملكه كسائر أملاكه وتصرف فيها تصرف المالك
من البيع والهبة والتعديت والوصف حتى لو وقفها يصح وقفه بلا مؤنة من العشر
الخراج لأنه ملكها بالشراء فلا يؤخذ منه العشر ولا الخراج كما في سائر أملاكه بخلاف

الأراضي

الأراضي العشرية فانها وإن كانت ملكا له أيضا إلا أنه ملكها بملك الإمام أول الفتح
بوضع العشر عليها لا بالشراء وأخذ الثمن لبيت المال ثم لا يرتفع العشر عن ملكها بعد
وكذا الخراجية ثم أعلم أنه قد ظهر مما ذكرناه من التنازلية وقاضيان أن الإمام إذا
دفع أراضي المملكة إلى قوم يدفعها بطريقين أحدهما أقامتهم مقام الملاك في
الزراعة وأعطاهم الخراج والثاني بطريق الإجارة وبصرح في التنازلية حيث
قال السلطان إذا دفع أراضي لأملاك لها وهي التي تسمى أراضي المملكة إلى قوم
ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز أحد الشئيين أما أقامتهم مقام الملاك في الزراعة
وأعطاهم الخراج أو الإجارة بقدر الخراج ويكون المأخوذ منهم خراجا في حق الإمام
أجرة في حقهم انتهى أي يكون على كلا الطريقين خراج معاسية يصرف إلى مصارف الخراج
والرأى في معتدرا المأخوذ إلى الإمام أن أراد يأخذ عشر الحاصل وإن أراد يأخذ
ثمنه أو دفعه أو نصفه لا أكثر من نصفه لكنه في الطريق الثاني يكون خراجا بالنسبة
إلى المتصرف وهذا إنما لا شبهة فيه دائما الشبهة فيما أخذه المتصرف إذا فرض
ما في بيع من أراضي المملكة إلى الغير بأذن صاحب التملك وفيما أخذه صاحب التملك
إذا فرض ما تركه المتصرف بدو له ذكر من أراضي المملكة فهل له مبيع شرعي أم لا
فانظر إلى ما في الطريقة قال فيها وأمر الأراضي في زماننا مشوش جدا إذا صاحبها
يتصرف فيها تصرف الملاك من البيع والإجارة والمزادة وغيرها ويؤدون
خراجها من الموطوع والمقاسمة إلى المقابلة أو غيرها ممن عينه السلطان إلا أنهم
إذا باعوا أخذ بعضهم الثمن من عينه السلطان لأخذ الخراج وإذا ما قوا كان يكره
أولاد ذكور يرقونها فقط دون سائر الورثة ولا يقضي منها ديون ولا ينقد وصلا
والأقبيعية من عينه السلطان فإذا اعتزنا باليد وقلنا أن الأرض ملك لزيد اليد
يلزم أن يكون ميراثا لكل الورثة بعد أن يقضي منها ديونه وينقد وصاياه فمن كان
مأعدا الأولاد الذكور وعدم القضاء والتفنية ظلم وتصرفهم فيها وتصرف من
عينه السلطان أن لم يكن في الورثة أولاد الذكور تصرف في ملك الغير فيكون
الحاصل منها خبيثا وكذا قال في التنازلية رجل غصب أرضا فاجرها وأخذ
عقله أو زرع الأرض كما أخرج منه ثلاثة أكرار يأخذ داس ماله الكرو ويصدق
بالعلة والكروين ويضمن التفتك وهذا في قولهم جميعا انتهى ويكون أخذ بعض الثمن
أو كله في البيع حراما لمن عينه السلطان وبمروءة الأثمان يخرج الأراضي وأكثر
عن ملك ذي اليد بالكلية وفيه فساد عظيم وأن قلنا أن الأراضي ليست بملوك
لأصحابها ورفقتها لبيت المال إذا العهود في زماننا وفيما تقدم مما يعرف يا وانا
وأجد أن السلطان إذا فتح بلدة لا يقسم أراضيها بين الغائبين وهذا
جائز إذا الإمام غير بين القسمة والابقاء للمسلمين إلى يوم القيمة بوضع الخراج يكون
تصرف ذي اليد فيها بأحد طريقين أحدهما أقامتهم مقام الملاك في الزراعة
وأعطاهم الخراج وثانيها الإجارة بقدر الخراج ويكون المأخوذ منهم خراجا
في حق الإمام أجرة في حقهم على ما صرح به في التنازلية وعلى كلا الطريقين لا يجرى
فيه البيع والهبة والسفغة والوقت والارث ونحوها أحق على الأول فلا خلاف

مقام المالك لضرورة صيانة حق المقاتلة عن الضياع اعني الخراج فيتعذر بقدرها ولا يتعدى الى غير الصيانة من البيع والهبة والشفقة ونحوها لعدم الضرورة فيها وأما على الثاني فظاهر ان ليس للسلطان بيع ما استاجر ولا هبة ولا وقف فيها فيكون بيع ذمالي باطلا وممنها حراما ورشوة وهذا اى اعتبار ان الاراضى ليست بمملوكة لاصحابها ورفقتها ليست المال اصلي الاصلين واقل مخالفة للشرع الشريف وضرب الناس فيجب الحمل عليه فيكون الانتقال لاولاد المذكورين بالطريقين المذكورين ايضا لا بالارث وأما جعل بيعها اجارة فاسوة لجعل مقادير المثل للبايع ففاسد جدا لا وجه له اصلا وأما ألا فلا في الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع في القول المختار للفتوى خصوصا اذا لم يوجد التوقيت قال الامام قاضيان والفتوى على ان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع والشراء وفي العتبية والظاهر انها تنفقد بلفظ البيع اذا وجد التوقيت وأما ثانيا فلا بد من سبق ان الأقامة مقام الملاك ليس من كل جهة بل الضرورة صيانة حق المقاتلة فلا يملك الاجارة في الطريق الاول لعدم الضرورة في ايجارها وكذا في الثاني لوجهين الاول ان كون الخراج اجرة في حق ذمالي ليد ضرورة عدم تحقق حقيقة ومعناه ههنا لانه مؤنة الارض والمؤنة لا تجب الا على المالك فجعله اجرة في حق ذمالي ضرورة عدم تحقق حقيقة ومعناه ههنا لانه مؤنة الارض لانه ضرورة فقط ولهذا سقط وجوب بيان قدر الاجرة وجاز مع جميعها المتها في خراج المقاسمة فهو في الحقيقة خراج ولذا لا يجوز صرفه الا الى مصادف الخراج فاذا لم يكن اجرة حقيقة ومن كل وجه لا يجوز لصاحبها اجارتهما والثاني ان الخراج يؤخذ من المتصرف فاذا كان شراؤه استيجار ومثله اجرة بجملة لا يمكن ان يجعل الخراج اجرة بالنسبة الى المتصرف بل يجب ان يكون الخراج على البايع ويؤخذ منه وأما ثالثا فلا بد ثانيا البايع او المشتري قد يموت في مدة قريبة فينسخ الاجارة فيجب ردة الاجرة المجملة فالحق ان يبيها باطل والمأخوذ رشوة يجب ردها الى مطلقها انتهى قوله وأما جعل بيعها اجارة فاسوة او ردة على مولانا ابى السعود فانه قال ان الاراضى المملوكة في ايدي اصحابها عارية فيبيعهم باطل والنسب حرام وافق به ثم رجع عنه وقال ان بيعها اجارة فاسوة لجعل المثل للمورد وقوله فلا في الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع اقول ان لفظ البيع لا يخلو من ان اضيف الى المنفعة او الى العين فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع دار وما وعبدك شهرا بكذا او منافع نفسي شهرا بكذا في الخلاصة والبرازية نقلا عن العيون ان الاجارة في مثاليها فاسوة اى باطلة بدليل تعليلها بان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محال للبيع فيكون باطلا ثم ذكر نقلا عن شيخ الاسلام ان في امثال هذه المسائل اختلاف المشايخ وقال في كشفنا لكثيرا الصحيح ان هذه العقود لا يجوز لعدم الحمل فظهر منه ان انعقاد الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مختلف فيه والصحيح عدم انعقادها ولهذا قال في السراج الهندي لو قال بعت منافع دار وما وعبدك لا تنفقد به الاجارة لعدم الحمل كما لم تنفقد فيها اذا اضيف اليها لفظ الاجارة بان قال بعتك هذه الدار لا الى المنفعة وآه اضيف لفظ البيع الى العين فلا يخلو. أما ان يكون البيع مما يصلح محال للبيع او مما لا يصلح محال له

فان كان

فان كان مما لا يصلح كقول العرب بعت منك نفسي شهرا بكذا العمل كما ينبغي اجارة على ما ذكره في الخلاصة والبرازية ثم قال وعلى الكرخان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع ثم رجع وقال تنفقد انتهى فالظاهر منه ان الاجارة تنفقد في هذه المسئلة اى على القول المرجوح عنه عن الكرخى وجزم في التوضيح والتلويح بان انعقاد الاجارة بلفظ البيع في هذه المسئلة بلا ذكر خلافه اصلا والذي يظهر من كشفنا لكثيرا والتقريب ان انعقادها في هذه المسئلة قول بعض المشايخ وهو المختار والحاصل ان الاجارة تنفقد بلفظ البيع في مسئلة الخبز لكن بذكر المتعة والاجرة والعمل حتى لو ترك واحد من هذه الثلاثة يفسد العقد كما في التلويح وقال في الكشف لكثيرا فان ترك واحد من هذه العقود الثلاثة يفسد العقد كما في صريح الاجارة انتهى والذي يظهر منه ان الاجارة في مسئلة الخبز عند ترك واحد العقود الثلاثة فاسدة لا باطلة سيما قولنا لكشفنا في صريح الاجارة فانه لو قاله اجرت نفسي بكذا العمل كذا ولم يذكر المتعة يكون فاسدا لا باطلا وكذا لو قال اجرت نفسي شهرا بكذا ولم يذكر العمل يكون فاسدا لا باطلا وان كان العين مما يصلح محال للبيع نحو بعت عبدي او دارك منك بكذا فان لم يذكر المتعة ينفقد بيما لا محالة لا يمكن ان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط الجواز وهو بيات المتعة وان ذكر فيه المتعة بان قال بعت منك عبدي شهرا بكذا فان لم يسم جنس الفعل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت منك عبدي شهرا بكذا العمل كذا ينفقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا ان اتفق المتعاقدان عليه على ما في الاسراء ويجوز ان ينفقه بيما صحيحا لان كان العمل بالحقيقة يحمل المتعة على تأجيل الثمن لان ذكر المتعة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان ينفقه بيما فاسدا لان الحمل على الحقيقة القاصرة اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة والبيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر حتى لا يفيد الملك بدون القبض فيكون الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز كذا في الكشف والتلويح اذا عرفت هذا فما نحن فيه اعني مسئلة بيع ارضي المملوكة ليس من قبيل ما اضيف لفظ البيع الى المنفعة اذ لم يسم اصلا انهم يقولون في وقت البيع بعت منك منافع هذا الارض بل يقولون بعت منك هذا الارض بكذا فيكون من قبيل اضافة البيع الى العين الغير الصالح للبيع لان ارضي المملوكة لا يصلح للبيع الا للامام وقت الضرورة فان كان البايع هو الامام او من عينه الامام لا فلا خراج فان كان وقت الضرورة يحمل على حقيقة البيع وان كان غير وقت الضرورة يحمل على الاجارة مجازا صيانة لكونه عن الفعول لكنها فاسدة لعدم ذكر المتعة والعمل فيكون ما افترق مجملة محمولا على اجرا المثل يحمل له اذ هو لبيت المال وان ضيق الاجارة قبل استيفاء قدر المجملة يلزمه رده على صاحبه وان كان البايع هو المتصرف فان كان تصرفه باقامة الامام او من عينه الامام مقام الملاك والبرازية واعطاء الخراج فلا ينفقد بيعه اصلا وان كان تصرفه بطريق الاجارة من الامام او من عينه الامام فان باعه بلا اذن من الامام او من عينه الامام لا ينفقد اصلا ايضا وان باعه باذن احد هما يحمل على الاجارة الفاسدة ايضا

لأن الموجب في الحقيقة هو الامام فيكون ما اخذ الامام او من عينه مجزأة لبيت المال وما اخذ ذلك البائع لا يحمل له اخذ والعاقبة في زماننا انهم باعوها باذن من عينه الامام لاخذ الخراج واخذ كل من البائع ومن عينه الامام قد يلزم من المجمل فيحمل ما اخذ من عينه الامام لبيت المال ولا يحمل ما اخذ البائع له الا ان باعه قبل استيفاء ما يحمله للامام او لمن عينه الامام فان لم يحمل له اخذ مقدار ما بقي من المجمل فلي هذا قوله فلان الاجارة لا تتعقد بلفظ البيع في القول المختار بل لا يصح على اطلاقه لما ذكرناه انها تتعقد بلفظ البيع اذا اضيفت الى العين في غير ارض الملكة ويدفع بحمل مراده على انها لا تتعقد به في ارض الملكة وفيما كان العاقد هو المتصرف لا الامام واما ما نقله عن العتائيه فهو محمول على ما اضيفت البيع الى العين في غير ارض الملكة فيكون معناه انها تتعقد صحيحا بلفظ البيع اذا وجد التوقيت لما ذكرناه انها لا تتعقد حين اضيفت البيع الى المناقعة وان وجد التوقيت واما اذا اضيفت الى العين فان وجد التوقيت والاجرة والعمل تتعقد الاجارة صحيحا وان لم يوجد واحد منها تتعقد فاسدا فحمل ما نقله عن العتائيه غير محمول ما ذكره قبله وقوله لا يجوز لصاحبها اجارتها ان اراد انه لا يجوز بدون اذن الامام او من عينه الامام فحمل وان اراد انه لا يجوز مع اذن واحد منهما فحمل بل جائز لكنه لا يحمل له اخذ المجمل والحاصل ان بيع ارض الملكة واجارتها واخذ اجرتها لا يساع له في البيع للمنفعة فاصلا ويجوز بيعها واخذ ثمنها للامام وقت الضرورة او زيادة رغبة الناس ويجوز اجارتها واخذ اجرتها له مطلقا كما ذكره المحقق من الرد على ابي السعود وارد وان كان في عبارة مناقشة كما ترى وارضى الوقت بالنسبة الى الحواري والمنصرف كارضى الملكة وارضى العرب عشيرة لان النبي عليه السلام والتخلفاء من بعده لم يأخذوا الخراج منها ولانه بمنزلة الفتي فلا يثبت في اراضيهم كما لا يثبت في رقابهم لان شرط الخراج ان يقر اهلها على الكفر كما في سواد العراق ومشرق العرب لا يبقى على الكفر لانه لم يقبل منهم الا الاسلام او الشيف فان قيل لا يلزم من عدم الخراج لزوم العشر ما لم يقم دليل على لزومه لان التعليل بالعدم ليس بصحيح عندنا على الاصح على ما في الأصول وليس الاصل في الاراضي العشرية يقال اذا عدم دليل الخراج بقي العشر على اصله بل الاصل في الاراضي الخراج واما ما صير الى العشر في الاسلام على ما في المختار قلنا لما انتقل اراضيهم الى الاسلام صار الاصل فيها العشر على ما هو الاصل في الوظائف الاسلامية فاذا عدم دليل الخراج بقي العشر على الاصل وهي ارض العرب شرع في بيان حدها ما بين العتية وهي ماء لثيم في قرية من قرى الكوفة الى نقي حجر بفتحتين بمعنى الصخر لما روي عن ابي ابيح الصخر موضع الجربا بين بهم هي اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهمة لسمي ذلك المقام به فيكون بدلا من اليمن وهذه حدها طولاً ثم شرع في بيان حدها عرضاً بقوله الى حد الشام اي من سريث والديها ودرمل على الى قرى الشام وكذا البصر اي ارضها عشيرة والقياس انها خراجية لانها فتحت عنوة وقرى اهلها عليها وهي من جملة اراضي العراق ولكن تركناه بالا ستمنا لاجتماع الصحابة على انها عشيرة وكل ما اسلم اهله طوعا او عشيرة او فتح عنوة وقسم بين الفاتحين اوبين المسلمين بعد ما ابطى

اهلها وقرى عليها قوم آخرين من المسلمين وهذا لان الحاجة في هاتين الصورتين الى ابتداء التوقيف على المسلم والعشر اليقين لما فيه من معنى العبادة والتخفيف لانه يتعلق بنفس الخارج ثم شرع في بيان الخراجية وارضى السواد اي سواد الكوفة اي قرىها سمي بالسواد لخضرة اشجارها وقرىها خراجية لان عمر رضي الله عنه حين فتح سواد العراق وضع الخراج عليها بخضرة من الصحابة ووضع على مصرين فتحها عمر بن العاص عنوة وكذا اجتمعت الصحابة على وضع الخراج على الشام على ما هو المشهور وفي فتح القدير نقل عن بعض ائمة ان مصر فتحت صلى على يد عمر بن العاص وان مدون الشام فتحت صلى وارضى عنها عنوة على يد يزيد بن ابي سفيان ثم قال بعد وريتين ان المأخوذ من ارض مصر الآن بدل اجارة لاخراج الا ترى ان الاراضي ليست مملوكة للنزاع وهذا بقدر ان ارض مصر خراجية كانه لموت المالكين شيئا فشيئا من غير خلاف وورثة حضارت لبيت المال وينبغي على هذا ان لا يصح بيع الامام ولا شراؤه من وكيل بيت المال لشيء منها لان نظره في مال المسلمين كنظره في التيمم فلا يجوز له بيع عقاره الا لضرورة على وجود ما ينفعه سواء قلنا ان كسبه في قوتى رفعت الى في شراء السلطان او شرف برسباي لارض من ولاة نافر بيت المال هل يجوز شراؤه منه وهو الذي ولاة قلنا اذا كان بالمسلمين حاجة جاز ذلك انتهى وقال في البحر كانه اجاب انه ان لم يكن لهم حاجة لا يجوز وهو مبني على قول المتقدمين اما على قول المتأخرين المقتضى به لا يجوز جواز بيع عقار التيمم في ذلك بل فيه وفيما اذا كان على الميت دين ولا ولاء له منه او رغب فيه الناس بضعف قيمته فذلك نقول للامام بيع عقار بيت المال لغير حاجة اذا رغب فيه بضعف قيمته على المقتضى به وقدر مشقة مهمة وقع النزاع فيها في زماننا في قنيتش وقع من نائب مصر على لوزق في سنة ثمان وخمسين وستمائة حتى ادعى بعضهم بان المبيعات للاراضي من بيت المال غير صحيح ليس على بن النكاشي ابطال الادوات والحيزات وهو مرد وما ذكرناه ثم قدم بعد ذلك شخص ولاة السلطان امر الاوقات فطلب ان يحدث على اوقات حراجا متمشكا بان الخراج واجب في ارض الوقت وهو مرد وعليه بما نقلناه من فتح القدير من ان الخراج ارتفع عن ارض مصر مما المأخوذ منها اجرة فضارت الاراضي بمنزلة دوا السكبي لعدم من يجب عليه الخراج فاذا اشتراها انتك من الامام بشرط شراء صحيح ملكها ولا خراج عليه فلا يجب عليه الخراج لان الامام قد اخذ البدل للمسلمين فاذا وقفها وقفها سالمة عن المؤن فلا يجب الخراج فيها انتهى فظهر منه ان ارض المملكة اذا اشتراها شخص من الامام شراء صحيحا يملكها بلا مشقة من العشر الخراج لانه ملكها باليمن بالشر اذا الصحيح فضارت كسائر املاكه ثم اذا وقفها وقفها بلا مشقة العشر الخراج من طرف بيت المال بخلاف الاراضي العشرية فان السلطان ملكها حين الفتح بوضع العشر عليها بلا اخذ شيء منه لبيت المال ثم لا يسقط منه العشر وان وقفها وكذا الخراجية لا يسقط عنها الخراج بالوقف والبيع ونحوها ولذا قال في البن ارضية اشتراها من خراج ربي عليها وارضها الخراج على المشرع لانه المفضل من ارض المستاجر على الموجب والمستأجر على المعسر ثم قال فيها اشتراها

خراج ولم يبق مئة التكن من الزلزلة فخرج على البايغ وانا خذ السلطان من المشري
لم يجمع على البايغ بخلافه اذا اخذ من الاكار والارض في يوم وليلة قد على الامتاع
يرجع على مالك لانه مضطر وقطاعه لرواية لا يرجع وهو الصحيح وهل السلطان
ان يجعل الخراج لصاحب الارض فقال في البرازية والحاوي سلطان اذا جعل الخراج
لصاحب الارض يجوز عند ابي حنيفة ويحل له وقال محمد لا يجوز والعقوى على قول ابي حنيفة
اذا كان رب الارض من اهله كالقضاة والقضاة والائمة وكذا العامل اذا اخرج الخراج
على المزارع بدون علم السلطان يحل له لومضرا وهل يجوز ترك العشر لصاحبه ايضا
ففي البرازية السلطان اذا ترك العشر من هو جاز غنيا كان او فقيرا لكن اذا كان
الميتوك عليه فقيرا فلا ضمان على السلطان وان كان غنيا ضمن السلطان العشر
للفقراء من بيت المال الذي وضع فيه الخراج لميت مال الصدقة انتهى كمن المصحح
في قاضيهما والخلاصة ان ترك العشر على صاحب الارض لا يجوز بالاجماع وهل يحل
الاكل من غلة الارض قبل اداء الخراج والعشر في البرازية ولا يحل الاكل من الغلة
قبل اداء الخراج وكذا قبل اداء العشر الا اذا كان المال على عازما على اداء العشر وان
اكل قبله ضمن عشره وفي المتأخر عن الامام الثاني انه لا يضمن لكن يعتد ما اكله من الغلة
وفي رواية انه يترك له ما يكفيه له ولياله وان اكل في الكفاية ضمن انتهى وهي
اي ارض السواد ما بين العديب الى عقبة طوان اسم بلد طوان بضم الحاء وهذا
عرضا واسارا الى صورها طول لا يقول ومن الثعلبية وهي منازل البادية او اهلها يجمعون
وسكن الام قرية موقوفة على العلوية هو اهل العراق شرق دجلة الى عبادان وهو حق
صغير على شط البحر كذا اكل ما فتح عنوة واقرا اهله عليه الملقحة تبعاً للقدوري وقال
في الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء انهار ففي ارض خراج وما لم يصل
اليها ماء الا انهار واستخرج فيها عين ففي ارض عشر فقيده خراجية الارض بان يصل
اليها ماء الا انهار وعملوه بان العشر والخراج يتعلقان بالارض المتأمية ونماؤها
بما فيها فيعتبر السقي بماء العشر وبماء الخراج فان سقيت بماء العشر فعشرية وبماء الخراج
فخراجية سواء قسمت بين القاعين او اقرا اهلهما عليها لان العشر للماء والخراج للماء وضمت
عليه الوظيفة واستشكله في فتح القدير باننا نقطع بان الارض التي اقرا اهلهما عليها
لو كانت لتسقي بعين او بماء السواد لم تكن الاخراجية لانا اهلهما كذا في التمهيد
انقلبت اليهم ارض عشرية ومعلوم ان العشرية قد تسقي بعين او بماء السواء لا تبقى
على العشرية بل يصير خراجية في قوله الحج والي خوف فلا فالحمد فكيف يبتدأ الكافي
بتوظيف العشر ثم كونها عشرية عند محمد اذا انقلبت اليه كذلك اما في لا ابتداء
فهو ايضا ينفه ثم قال وحاصل ما نقله غلاة البيت عن الجامع الصغير تقسيم ارض
الخراج الى ما يفتح عنوة ويقرأ اهلهما عليها والى ما لم يفتح عنوة لكنها تسقي بماء الانهار
القطر كالبئر والقرات ثم قال والحاصل ان التي فتحت عنوة ان اقرا الكفاية
عليها لا يوظف عليها الخراج ولو سقيت بماء المطر وان قسمت بين المسلمين
لا يوظف الا العشر وان سقيت بماء الانهار واذا كان كذلك فالتفصيل المذكور
في الجامع الصغير على ما نقله صاحب الهداية بالنسبة الى الارض الحجة التي لم تقسم

بين المسلمين

بين المسلمين ولم يقرأ اهلهما عليها بان احياها مسلم فان وصل اليها ماء انهار ففي
خراجية او ماء عين ويخوض عشيرة فان التي فتحت عنوة مما يبتداء فيها التوظيف
ولم تقسم ولم يقرأ اهلهما عليها ليس الا الموات التي احييت قضا وعقوى كل ارض
فتحت عنوة ولم تقسم ولم يقرأ اهلهما عليها فاحياها المسلم فان وصل اليها ماء انهار
فخراجية او ماء عين عشيرة انتهى لمختصا وقال في الزيلعي ان التفصيل المذكور في الجامع
الصغير في حق المسلم اما الكافر فيجب عليه الخراج من اي ماء سقى لان الكافر لا يبتدأ
بالعشر فلم يثبت فيه التفصيل في حالة الابتداء اجماعا واما الخلاف فيه في حالة
البقاء فيما اذا امتلك ارض عشيرة مسلم هل يجب عليه الخراج او العشر او العشران وقد
مر في كتاب الزكاة فان قيل العبرة اتم الماء او طال من وضعت عليه الوظيفة فلا خلاف
يلزم ان يكون ارض الكافر عشيرة اذا سقاها بماء العشر وعلى الثاني يلزم ان يكون
ارض المسلم عشيرة وان سقاها بماء الخراج فالجواب عنه قد مرنا في كتاب الزكاة
فارجع اليه او صولحنا اي فتح صلي وقيلوا الجزية وكذا ما اطل اهله ونقل اليه قومه
من الكافر وكذا ارض موات احياها الذي اودع له من القيمة لغسله مع المسلمين
كلها خراجية لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكفار والخراج اليقيني وكل
بلد فتحت عنوة واسلم اهلهما قبل ان يحكم الامام فيهم بسقي وكان الامام فيهم
بالحياد ان شاء قسمها بين القاعين فيكون عشيرة وان شاء من عليهم وبعد
المن الامام بخير ايضا ان شاء وضع العشر وان شاء وضع الخراج وان كانت
تسقي بماء الخراج على ما في الخلاصة سوى مكة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فتحها عنوة وترك اهلهما عليها ولم يوظف الخراج وارضا لسواد مملوكة لا اهلهما
يجوز بيعهم لها ونصرهم فيها كما ترا ملاك لان الامام قد ملكها حين فتحها
وضع عليها الخراج وقال مالك والشافعي انها ليست بمملوكة لهم بل موقوفة على المسلمين
واهلها مستأجرون لها لان عمر رضي الله عنه استطاب قلوب القاعين فاجرها
وقال ابو بكر الرازي هذا غلط لوجه احدها ان عمر رضي الله عنه لم يستطع
قلوبهم فيه بل نافرهم عليه وشاء رد العصاة على وضع الخراج واستمع بلال رضي
فدعا عليهم فاين الاسترضاء وتأييدها ان اهل المدينة لم يحضروا القاعين على تلك الايام
فلو كانت اجارة لا شرط حضورهم وتأنيدها انه لم يوجد في ذلك رضا اهل المدينة
ولو كانت اجارة لا شرط رضاهم وتأنيدها ان عقد الاجارة لم يصدر بينهم وبين
عمر ولو كانت اجارة لوجب العقد وقامسها ان جهالة الاراضي تمنع صحة البيع
وسادسها جهالة المدة تمنع من صحته ايضا وسابعها ان الخراج مؤبد وتأنيده
الاجارة باطل وتأنيدها ان الاجارة لا تسقط بالاسلام والخراج يسقط عنه
وقامسها ان عمر رضي الله عن الخراج من النخل والحب ولا يجوز اجارة الاشجار وعاشرها
ان جاعته من العصاة اشتروها فكيف يبيعون الارض المستأجرة وكيف يجوز لهم
شراؤها وان احيى موات قال في الغريب الموات الارض الخراب خلافا للجمهور
هو ما ليس بملك لاهل ولا هو من مرفق بانقطاع ماؤها او غلبت عليها وكانت
خارجة البلد سواء قربت منه او بعدت في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة رضي الله

ارض الموت هي البقعة التي لو وصف رجل على ادناه من العالم نادى على صوته لم يسمعه اقرب من في العالم اليه وفي خلاصة الارض الميتة كل ارض من ارض السواد والجمال لا يسمونها ماء الا نهار وليس لاحد فيها ملك يعتبر به عند ابي يوسف فان كانت بقرب ارض الخراج فخر اجية وان كانت بقرب ارض العشر فخرية لان القرب من ابي يوسف كما في قضاء الدار فاحسب لدار الانتفاع بقربها للعرب وان لم يكن ملكه ومن اجل ان له حق الانتفاع لو قال المستاجر هذا فاني وليس لي فيه حق الخرف ولكن اصغر ما يحفر ولا يصنع عليهم استحسانا بل على المستاجر ان يكون فناء بئرته كونه مملوكا في انطلاقة بئر في التصرف من قضاء الطين والحفر وربط الدابة بغير ابي يوسف استثنى البئر عن ضابطه فانها عشرة عند علي ما تقدم وان كانت من احياء ارض الخراج لاجماع الصحابة على جعلها عشرة وما وده عند محمد فان احياءها ماء العشر عشرة اوجاء الخراج فخرية لما قرأت الوظيفة تتعلق بالارض النامية والنماء باعتبار الماء وقد تقدم بيان ماء العشر وماء الخراج في كتاب الزكاة ثم وضع المسئلة فيما احياء المسلم لان ما احياء الذي يكون خراجية مطلقا سواء احياءها بماء العشر او بماء الخراج وسواء قربت بارض العشر او بارض الخراج وهل يشترط الاذن من الامام لمجيئها في ملكها ام لا ففيه خلاف فاشترط ابو جهم ولم يشترط صاحباه حتى لو احيى ارضا ميتة بغير اذن الامام لم يملكها عند ابو جهم ويملكها عندهما وتفسير احياء على ما ذكر محمد في النوادر لا يكون بالسقي والكرب وانما يكون بالقاء البذر والزراعة حتى لو كبرها ولم يسقها او سقى ولم يكره لا يكون احياء وفي ظاهر الرواية اذا احضرها النهر وسقيها يكون احياء وكذا اذا حوطها او سبها بحيث يصعب كونه احياء وكذا اذا بنى عليها بناء او بنى فيها اشجارا اجلا وما اذا وضع الاجار حولها او حصل ما فيها من الخشب والشوك وجعلها حول الارض يريد ان يبيعها كان ذلك تحجيما لا احياء واذا فعل ذلك لا يملكها بل كان هو احق باحيائها ما لم يرجع عن ذلك فبعد التحجير لا ينبغي لغيره ان يستعمل احيائها بل ينتظر الى ان يعلم انه ترمي احيائها وذلك يعلم بان تركها ثلاث سنين ولم يجيها لقوله محمد رضي الله عنه ليس للمحجر بعد ثلاث سنين حتى وفي قاضيهان وهذا بطريق الديانة واما في الحكم اذا احيىها غيره بعد التحجير قبل مضي ثلاث سنين باذن الامام كانت له ومن احيى مواتا ثم احاط احياءه بيوافقه الاربعة بالمعاقب فطريق الاول في الارض الاربعة على ما ذكر عن محمد لانه اذا استكت عن الاول والثاني والثالث صار الرابع طريقا له ولو حفر بئر في المقاذة او في موضع لا يملكه اخذ الامام كان له وله ما حول البئر اربعون ذراعا حرما للبئر لما روي عن عمر بن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حريم العين خمسة اذراع وحريم بئر العين اربعون ذراعا وحريم بئر الناضح ستون ذراعا اي من كل جانب هذا قول ابي يوسف ومحمد وقال ابو جهم حريم بئر الناضح لا يزيد على اربعين ذراعا ولو حفر بئر في ارض موات لا يملكه احد باذن الامام ثم جاء غيره وحفر في حريم الاول بئر كان الاول ان يسميه ويكسبه لان الثاني تصرف في ملك الاول فكان الاول لا يرضى بئره ما احفر وكذلك لو بنى الثاني في حريم الاول بناء او زرع كان الاول

الذي ينفق

ان ينفق عن ذلك وما عطف في بئر الاول لا ضمان عليه وما عطف في البئر الثاني يضمن الثاني لانه متعة ولو كان الثاني حفر بئر باذن الامام في غير حريم الاول كنهها قرية من الاول فنهب ماء البئر الاول وعرف ذهابه بغير الثاني فلا شيء له ولا على الثاني لانه غير متعد بل هو محقق فيما صنع ولم يكن له ان يخاصمه هذا في البئر ولو حفر بئر في المقاذة او في موضع لا يملكه احد باذن الامام قال ابو جهم لا يستحق للنهر حرما وقال صاحباه يستحق مقدار عرض النهر حتى اذا كان مقدار عرض النهر ثلاثة اذرع كان ذلك من الحرير مقدار ثلاثة اذرع من الجانبين من كل جانب ذراع ونصف ذراع في قولنا لطحاوي وعن الكرخي مقدار عرض النهر من كل جانب ولو حفر قناة بغير اذن الامام في مقاذة وساق للماء حتى في بئر ارضا فاحسبها فانية يجعل لقناته ولحقه ما منه حرما بقدر ما يصلح عند ابي يوسف ومحمد وقال ابو جهم ان افضل ذلك باذن الامام يستحق الحرير للموضع الذي يقع الماء فيه على وجه الارض وان كان بغير اذن الامام لا شيء له واعلم ان كرى الانهار على ثلاثة انواع منها ما يكون كرى على السلطان ومنها ما يكون كرى على اصحاب النهر فاذا امتنعوا يجبرون على ذلك ومنها ما يكون كرى على اصحاب النهر اذا امتنعوا لا يجبرون على ذلك اما الاول فهو النهر العظيم الذي يدخل في المقام كالفرات والندجلة وسيمون وجيخون والنيل فاذا احتاج الى الكرى فاصلاحه على السلطان من بيت المال فاذا لم يكن فيه مال يجبر السلطان المسلمين على كرى بغير اذن الامام وان اذاد واحد من المسلمين ان يكرى منها بئر لارضته كان له ذلك اذا لم يضر بالعامه وان اضر بالعامه بان ينكسر شط النهر وخاف منه الغرق يمنع منه واما الثاني فهو النهر العظيم الذي يدخل في المقاسم وعليه كرى فاذا احتاج الى الكرى كان ذلك على اهل النهر واذا امتنعوا جبر الامام وطريق الجبر ان يامر الامام بالحفر غير المتع ليرجع على المتع وقسطه وياخذ ما انفق من نصيبه من قدر ما انفق وليس لاحد ان يكرى من هذا النهر لارضته ارضه لك باهل النهر ولم يرض ولا يستحق بهن الماء الشفعة واما الثالث ففي النهر الخاص فاذا احتاج الى الكرى كان ذلك على اهله واذا امتنعوا لاجر عليهم لان ضرره عليهم وتكلموا في النهر الخاص قيل ان كان لعشر فادونها فهو خاص وقيل ان كان لما دون اربعين فخاص وان كان لاربعتين فما فوقه فعام وقيل ان كان لما دون المائة فخاص وقيل ان كان لما دون الالف فخاص وفي قاضيهان واصلح ما قيل فيه ان يفوض الى ابي الجهم حتى يختار ما يراه لا قاذيل شاء ثم في النهر الخاص لو اراد بئره اشرك الكرى وامتنع الباقر قال ابو بكر البجلي لا يجبرهم الامام ولو حفر الذي طلبوا الكرى كانوا مستوطنين وقال ابو بكر الاسكاف يجبرون على ذلك وان اراد كلهم ترك الكرى في ظاهر الرواية لا يجبرهم الامام وقال بعض المتأخرين يجبرهم الامام والخراج نوعان فخراج مقاسمة فيتعلق بالخراج وهو ان يكون الواجب شيئا من الخراج من الارض وذلك بان يمت الامام على اهل بلدة فنصبوا عشرة فغرس على اراضيهم شيئا من الخراج وليس لذلك الشيء احد مدون بل الامام يحفر في تقدير ربع الخراج او خمسة او سدسه او سبعة على ما شرح به في قاضيهان والخراج والبرازية والزيلية وقال في الجبر اذا امتنع الامام عليهم جعل اراضيهم نصف الخراج او ثلثه او ربعه

ثم قال يقلد عن الشراج الوقاح لا يزداد على النصف ولا ينقص عن النصف انتهى ويحتمل أنه ما ذكره في
الحاوي لقد سمي حيث قالوا ذافح الإمام يفتح من على أهلها وجعل على أراضيهم الخراج
ربع الخراج أو ثلثه أو نصفه أو أقل وأكثر انتهى فما ذكره صاحب البحر عن الشراج بقوله
ولا ينقص عن النصف مخالفت لما ذكرناه من افتاوى وما ذكره بقوله لا يزداد على النصف
فخالفت لما ذكره الحاوي بقوله أو أكثر قلت إن التخصيف عمن الانصاف فلا يزداد على النصف
على ما ذكره في البحر كما عرفت فعلقها بالخارج وخراج وطيفة وهو أن يكون الواجب في الدية
بتوظيف الإمام على كل جريب وتعلق بالتمكن من الاستفاد بالارض لا بالخارج كالمقايمة
ولا يزداد أي خراج وطيفة وهو أن يكون الواجب في الدية على ما وضعه عن رضى الله عنه
على ارض السواد لكل جريب اخلفوا في تفسير الجريب في المغرب وقاضيان والخلاصة
والزليعي الكافي في جريب سواد العراق في غير ما عليه هو المتعارفين أهل
البلد واختاره في المصباح حيث قال مختلف مقدار الجريب بحسب طلاح أهل الأقاليم
كما خالفهم في مقدار الرطل والكيل والذراع وقيل الجريب ما يزيد فيه مائة رطل
وقيل ما يزيد فيه من الخطة ستون متنا وقيل خسون وقيل أن الجريب عشرة آلاف
ذراع نقله في المصباح وقال في فتح القدير والبحران المعول عليه هو القول الأول
اعني ستين في ستين واختلفوا في الذراع أيضا ففي أكثر كتب الفقه أنه سبع قبضات
وفي المغرب والمصباح أنه ست قبضات والتوفيق بينهما أن في كتب الفقه محمول على
ذراع كرى ملك نجم وما في المغرب والمصباح محمول على ذراع العامة وذراع كرى
يزيد على ذراع العامة بقبضة والقبضة أربع اصابع والاصبع مجموع عشرين ست
شعيرات معتدلات صالح للذراع فيه اشارة الى ما ذكرناه أن الوظيفة تتعلق
التمكن والصلاحية صاع من بر أو شعير ودرهم عطف على صاع والصاع ثمانية
ارطال وقد تقدم في صدقة الفطر بنى ابو يوسف ومحمد على الصاع قال ابو يوسف
عن الشعبي أن عمر بن الخطاب فرض على الكرم عشرة وعلى الرتبة خمسة وعلى كل رطلين
عملت ولم تعمل دهما ومحتوما قال عامر هو الجاهل وهو الصاع وقال محمد في الأصل
فأكان من ارض الخراج من عامر أو عامر مما يبلغه الماء مما يصلح للذراع في كل جريب
قفيز ودرهم في كل سنة ذراع ذلك صاحبه في السنة مرة أو مرارا أو لم يزره كله
سواء وفيه كل سنة قفيز ودرهم والقفيز قفيز المجاج وهو ربع الهاشم وهو مثل
الصاع الذي كان على عهد رسول الله عليه السلام ثمانية ارطال والجريب الرتبة
خمسة دراهم والجريب الكرم والفحل المتصل عشرة دراهم لما روى عن رضى الله عنه
بعث عثمان بن حنيف حتى يبيع سواد العراق وجعل صدقة عليه مشرقا فبيع فبلغ
ستًا وثلاثين ألف ألف جريب ووضع على ذلك ما ذكرناه بمحض من الصحابة من غير
تكرار منهم ولأن المون متفاوتة فالكرم أخفها مؤنة والمزارع أكثرها مؤنة والبر
بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها وما سواها كزعفران ولبان أي كل
ارض يحيطها حائط وفيها نخيل متفرقة ويكون زراعتها ما بينها ما يطبق لانه
ليس فيه توظيف عمر رضى الله عنه وقد اعتبر الطاعة في الموقوف فقبحها فيها لا
توظيف فيه أيضا ونهاية الطاعة أن يبلغ الواجب نصف الخراج ولا يزداد عليه

لأن التخصيف

لأن التخصيف عمن الانصاف على ما اشار اليه بقوله ونصف الخراج غاية الطاعة ولا شيء في
الاشجار التي على المسناة على ما في قاضيان والخلصة وأن لم تطوق الارض ما وظف امام عليها
بان كان ما وظف خمسة دراهم والخارج لا يبلغ عشرة دراهم نقص عما وظف الامام حتى
يكون الخراج مثل نصف الخراج لقول عمر بن حنبل عثمان بن حنيف وصدقة من سواد
العراق لكل اهلها حلتها الارض ما لا تطبق فقل لا لابل حلتها ما تطبق ولو زدنا
لا طاعت ولا خوف في جوارنا التخصيف بين الارضين التي وظف عمر رضى الله عنه ثم نقص
نزلها ونقصت طاعة الارض وبين الارض التي وظف امام آخر بعد عمر رضى الله عنه
على ما في فتح القدير ولا يزداد على ما وظف عمر رضى الله عنه وان طاعت الارض تلك الزيادة
عند ابو يوسف وهو رواية عن ابي جراح لان خراج الوظيفة مقدر شرعا على ما تقدم وتراجع
الصحابة في المقدرات الشرعية واجب والامير يبيع لمقدري الشراج فأنه لان النقص
جائز بالاعتقاد فلو جاز الزيادة أيضا لم يبق لتقدير معين فأنه فالحمد وهو قول
مالك والشافعي ورواية عن ابي يوسف قالوا يجوز الزيادة أيضا عند طاعة الارض
لأنه انشاء حكم جديد باجتهاد وليس فيه نقص حكم قبله وهذا بناء على أن وضع
المسئلة فيما اذا فتح الامام بلق واراذا ان يوظف ابتداء على ارضها بقدر طاعتها
زيادة على ما وظف عمر على سواد العراق والا فزيادة على ما وظف عمر رضى الله عنه
او عليها وظف قبله لا يجوز بله اتفاق لان الامام الذي قبله انما وظفها باجتهاده
فلا يتقضى باجتهاد مثله ولا يخرج ان انقطع عن ارضه الماء او غلب لانه فالتمكن
جواز الزيادة وهو انما التقدير في المعتبر في الخراج الموقوف وعدم المقاسمة والحالة
هذه علم منه بطريق الاول أو أصابه الزرع افة لغوات النماء التقدير في بعض
السنة وتكونا ميا في جميع السنة شرط كما في ان كاة فان من اشترى جارية للتجارة
فبقي عليها سنة اشهر ثم نواها للخدمة سقط الزكاة لانها لم يبق نائمة في جميع
الحول ولان النماء التقدير انما يعتبر قائما مقام الحقيقي فاذا وجد الحقيقي
تعلق الحكم بكونه الاصل وسقط التقدير عن الاعتبار فاذا هلك الاصل الذي
تعلق الحكم باقاة هلك معه الخراج وهو الحكم وقال أكثر مشايخنا سقوط الخراج
باصابة الزرع افة فيما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن من الزراعة ثانيا في
ثلاث السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها ثم هلك ايضا
اذا هلك اكل فان هلك أكثر وبقى البعض فان كان ما بقي قدر ما يبلغ قفيزين
ودرهين يجب قفيز ودرهم ولا يسقط الخراج وان بقي أقل من ذلك يجب نصف
الخارج ثم هذا في الافة الساوية التي لا يتمكن الاخر زرعها كالاحراق بالنار
او البرد الشديد او الفرق وان كان يمكن الاخر زرعها كالحطب والذواب ونحوه لا
يسقط ايضا وقيل يسقط مطلقا والاصح هو الاول ويجب أي الخراج الموقوف
اذا المقاسمة لا يجب بتعطيل مالكها لتعلقها بعين الخارج لا يمكنها ان تعطى
مالكها لشبوت النماء التقدير بالتمكن على الزراعة واما اذا لم يتمكن عليها
لعدم قوت واسبابه والافة فلا مام ان يدفعها الى غيره من ارضه ويأخذ الخراج
من نصيب المالك ويعطيه الباقي او يواجرها ويأخذ الخراج من الاجرة او غيرها

بشفقة من بيت المال فيأخذ الخراج من نصيب صاحب الأرض وإن لم يتمكن من ذلك
ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج ويدفع باقي الثمن لما لكها ثم يخذ
الخراج من المشتري وهذا احد قسمي ارض المملكة على ما ذكرناه في اول الباب وقالوا
من استقل الى اخى الامير من غير عذر فعليه خراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة
فكان معطلا مثل كوف الأرض صالحة للزراعة التي عرفان فربح الثمن فيؤخذ خراج
الزعران ولكن الفتوى على خلاف ذلك كيد لا يجزئ الظلمة على احوال المسلمين
ولا يتغير الخراج ان اسلم صاحب الأرض الخراجية لان الاسلام لا ينافي الخراج والبقاء
لانه مؤنة الأرض فيعتبر كذلك في مال البقاء او استئجارها اي الأرض الخراجية مسلم
لما ذكرناه ولا عشر في خارج أرض الخراج وقال مالك والشافعي يجمع بينهما لانها
حقان مختلفان ذاتا ومحل وسببا ومصرفا لان الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة
والعشر مؤنة فيها معنى العباداة ومحل الخراج الذمة ومحل العشر الخارج وسبب العشر
الأرض النامية تحقيقا وسبب الخراج الأرض النامية تقديرا ومصرف العشر الفقراء
ومصرف الخراج المقاتلة وقد تحقق سبب كل منهما ولا منافاة بينهما في بيان ما
ولنا ما رواه ابو جعفر عن حماد عن ابراهيم عن علقمة قال قال النبي عليه السلام لا يجمع
عشر وخراج في أرض مسلم ولا في احد من امة العدل والجور لم يجمع بينهما ولان الخراج
يجب في أرض تحت عبوة والعشر في أرض اسلم اهلها طوعا والوصقان لا يجتمعان
في أرض واحد وسبب المحققين واحد وهو الأرض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا
وفي الخراج تقديرا ولهذا ايضا فان الأرض والامانة اماراة السببية فلي هذا
لو اشترى مسلم أرضا خراجية من غير فعلية الخراج الموظفة لا المقاسمة لانها في حكم
العشر ولا يتكرر خراج الوظيفة بتكرار الخراج في سنة لان عمر رضى الله عنه لم
يوظفه مكررا بتكرار الخراج بخلاف العشر وخراج المقاسمة لانها يتعلقان بنفس
الخارج فيستكرران بتكرره **فصل الجزية** لما فرغ من ذكر خراج الأرض تنبيه
شرح في بيان خراج الرؤس وهو الجزية اسم لما يؤخذ من رؤس اهل الذمة عوضا
عن ترك قتالهم واسترقاقهم وهو على نوعين احدهما جزية تؤخذ من رؤس اهل الذمة عوضا
عليها فيقتدر بحسب ما عليه اتفاق الطرفين فلا يرد عليه تحريزا عن القدر
والثاني جزية يبذلها الامام بتوظيفها اذا غلب على الكفار ففتح بلادهم واقوم
على املاكهم فهذه مقدرة بقدر معلوم شاؤا او ابوا رضى او لم يرضوا فاشار
الى النوع الاول بقوله اذا وضعت براض وصلح لا تتغير لان الموجب هو الرضا
والا اتفاق فلا يجوز التعدي الى غير ما عليه الاتفاق تحريزا عن القدر واصل هذا
صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم على اهل يثرب وهم قوم نصارى بقرى يثرب على الجزية
في العام على ما رواه ابو داود عن عبد الله بن عباس قال صالح رسول الله صلى الله
عليه وسلم اهل يثرب على الجزية النصف في الصيف والنصف في رجب وصالح عمر
رضي الله عنه نصارى بني تغلب على ان يؤخذ من كل منهم نصف ما يؤخذ من المسلمين
من المال الواجب فلم ذلك وقدم في الزكاة وفتح القدير بحال يوسف
في كتاب الخراج وابو عبيد كتاب الاموال في كتاب النبي عليه السلام الى اهل يثرب

٥٤٧
بعد ان قال على الجزية كل حلة حلة اوقية يعني قيمتها اوقية فقولوا لو لم يكن كل حلة
محمود درهم ليس يصح لان الاوقية اربعون درهما ثم قال في الحلة ثوبان اذ
وردوا وتعتبر هذه الحلة في مقابلة ما يؤخذ من رؤسهم واراضيهم قال ابو يوسف
الفا حلة على اراضيهم وعلى جزية رؤسهم تقسم على رؤس الرجال الذين لم يسلموا وعلى كل
أرض من اراضي يجران وان كان بعضهم قد باع أرضه او بعضها من مسلم او ذي
اوقية والمرأة والصبي في ذلك سواء في اراضيهم واما جزية رؤسهم فليس على
النساء والتصبين انتهى كذا نقله في فتح القدير على صاحب الهداية يعني ان ما
وقع عليه الصلح يؤخذ سواء باع بعضهم أرضه او لم يبع ثم اذا باع أرضه يؤخذ ما
وقع عليه الصلح على ما له ويؤخذ الخراج من المشتري المسلم وعشران من التظلي المشتري
واما قول صاحب الهداية انه عليه السلام صالح بني يثرب على الف وما في حلة فغير صحيح
على ما ترى ثم شرع في بيان النوع الثاني فقال وان فتح بلاد غنوة واقراهلها
عليها تؤخذ على الظاهر الفتي في السنة ثمانية واربعون درهما وعلى المتوسط نصفها
وعلى الفقير القادر على الكسب وان لم يحسن في حرفته ربعها اى اثني عشر درهما
في كل شهر درهم وقال الشافعي يضع على كل حال دينارا او عدله غنيا او فقيرا لاطلاق
قوله عليه السلام لمعاذ خذ من كل حال وحالة دينارا او عدله معا فبر ولا الجزية
انما وجبت بدلا عن القتل ويستوي فيه الفقير والغني قلنا من هذا ثابت باجماع الصحابة
رضوان الله تع عليهم اجمعين ولانه يجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بقدر خراج
الأرض وما رواه الشافعي بحوله على انه كان ذلك على ولهذا امر بالاذن في الحالة
مع انه لا يؤخذ منها الجزية وقال فخر الاسلام من ملك ما دون المائتين او اقلها شيئا
لكنه معتق فعليه اثني عشر ومن ملك مائة درهم فصاعدا الى عشرة الاف درهم وهو معتق
ايضا فعليه ثمانية واربعون ومنه علم المراد بالغني والمتوسط والفقير وان لم يذكر
في ظاهر الرواية حدودها وهو الذي اختاره في شرح الطحاوي وايضا وانما شرط العقل
لان الجزية عقوبة فانما يجب على ما كان من اهل القتال وتوضع الجزية على كافي يهودي
او نصراني او صابئي فانه اخذ الدين من التوراة والانجيل جميعا عند بعض ومن التوراة
والنبي عند آخرين خلافا لما في الصابئي لعدم كونه من اهل الكتاب عندهما ويجوز
لانه في حكم اهل الكتاب الا في السكاح وكل الذبيح والاصل ههنا قوله تعالى من الذين
اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وانه عليه السلام وضع الجزية على الجوسج
وثني عجمي لا عربي لتقلد كفرهم لان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم والقرآن
نزل بلغتهم فالجزية في حقهم اظهر ولا على مرتد لانه قد كفر بعد ما هداه الاسلام
ووقف على محاسنه فلا يقبل منها الا الاسلام او السيف زيادة عليهم في العقوبة
لما ذكرناه وسبق سناسمها وطفلها لان ابائهم رضي الله عنه استرق نسوان بني
حنيقة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الفاعين والجزية على صبي وامرأة
لانها وجبت بدلا عن القتل في حقهم او عن القتال في حقنا وهما لا يقتلون ولا
يقاتلون لعدم الاهلية وكذا المجنون والمعتوم ومملوك ومكاتب ومذنب وام ولد
لما ذكرناه من انها بدلا عن القتل في حقهم وعن القتال في حقنا وعلى اعتبار الاول

يجب لان المملوك المحرر يقتل وعلى اعتبار الثاني لا يجب لانهم لا يتقدرون على القتال فلا
 يجب بالثالث ولا على شيخ كبير ومن من الرجل بزم مائة وهو عدم بعض اعضاءه
 او تقطيل قواه كذا في البحر من دخل فيه مقطوع احدى اليدين او الرجلين واعى ومقعد
 وفقير لا يكتب لما ذكرناه وراهب لا يخالط اذ لا قتل عليه اذا كان لا يخالط الناس
 فلا يجب البذل عليه وعن محمد بن ابي حنيفة انه يوضع على الرهبان الجزية اذا كانوا يقدرون
 على العمل قبل وهو قول ابي يوسف ويجب الجزية في اول الحول لانها وجبت لكان كالواجب
 بالصالح عن دم العمد ولان المعوق قد سلم لم فوجب ان يستحق العوق عليهم كالثبت
 وفي الاختيار لو ادرك الصبي واقام المجنون وعقبا العبد وبرئ المريض قبل وضع
 الامام الجزية وضع عليهم وبعد وضع الجزية لا يوضع عليهم لان المعتبر اهليتهم دون الوضع
 ولم يكونوا اهل وقت الوضع بخلاف الفقير اذا ايسر بعد الوضع حيث يوضع عليه الجزية
 لان الفقير هل الجزية راعيا سقط عنه العجز وقد ناله ويؤخذ قسط كل شهر فيه
 تخفيفا عليهم وتسقط الجزية بالاسلام ولو بعد تمام السنة لقوله عليه السلام ليس
 على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام او الموت
 ولو بعد تمام السنة لانها انما شرعت لدفع شرهم وقد ابدى دفع بالموت وكذا تسقط لو
 مر من الذي جميع السنة او اكثرها او نصفها للعجز كذا في الاختيار ويؤخذ اخل بالثبوت
 عند ابي حنيفة لفظ القدر ورى ههنا وان اجتمع عليه حولان تنازلت ولفظ الجامع
 الصغير هكذا ومن لم يؤخذ منه خراج راسه حتى مضت السنة وطأت سنة اخرى
 لم يؤخذ منه خراج راسه وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يؤخذ فان مات
 عند تمام السنة او بعضها لم يؤخذ منه في قولهم وقيل خراج الارض على هذا الخلاف
 فاذا مضت سنوات لم يؤخذ منه خراج عنده وعندهما يؤخذ منه ما مضى وقيل لا تؤخذ
 فيه فيؤخذ ما مضى بالاتفاق واختره المصنف على ما ساقى خلافه قال لا يتكرر
 لان الخراج وجب عوضا والاغراض اذا اجتمعت وامكن استيفائها تستوفى
 ولا يتداخل وقد امكن فيما نحن فيه الاستيفاء بعد توالي السنين لانه مادام كافرا
 امكن استيفاءه على وجه الصغار والاذلال له بخلافه اذا اسلم لانه تعذر استيفاءه
 لان المسلم لا يجب اذلاله بل يجب توقيفه ولا يجرى فيها وجبت عقوبة في الاستيفاء
 على ارضهم على الكفر والعقوبات اذا اجتمعت تنازلت كالحديد بخلاف خراج
 الارض لان خراج الارض عقوبة في الابداء مؤنة في البقاء حتى لو اشترى مسلم
 ارضا خراجية يجب عليه الخراج على ما تقدم بخلاف الجزية لانها عقوبة في الحالين
 فتد اخل وقيل خراج الارض على الخلاف المذكور ايضا على ما ذكرناه ولا يجوز
 احداث بيعة هو متعبه النصارى وكنيسة متعبه اليهود او صومعة اي التي يتخلون
 فيها للعبادة بمنزلة البيعة في ارنال لقوله عليه السلام لا خضاء في الاسلام ولا
 كنيسة قال في البحر نقل عن السام امصار المسلمين ثلاثة احدها ما مع المسلمين
 منها كالكوفة والبصرة والبغداد فلا يجوز فيها احداث بيعة ولا كنيسة ولا بيع
 لصلواتهم ولا صومعة باجماع العلماء ويكنون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنزير
 وضرب الناقوس وثانيها ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز احداث شي فيها باجماع

ايضا وثالثها ما فتح صلى فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا الخراج جاز وان صالحهم
 على ان الدار لنا ويؤخذ الجزية فالحكم في الحكم ليس على ما وقع عليه الصلح فان صالحهم على شرط
 تمكن الاحداث لا تمنعهم والاولى ان لا يصلح عليه وان وقع الصلح مطلقا لا يجوز
 الاحداث ولا يفرض القديمة انتهى والحاصل انهم يمنعون عن الاحداث مطلقا الا
 اذا وقع الصلح على الاحداث او على ان الارض لهم ولنا الخراج انتهى ما في البحر وقاد
 المهندمة من غير نقل من موضعها الاصل لان الابنية لا يتقيد انما ولما اقرهم الامام
 فقد عمن اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها صرنا عن الاحداث وقيل ههنا
 المنع في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي يقيم فيها الشعائر فلا تقارض
 باظهار ما يخالفها بخلاف القرى وقيل يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها
 بعض الشعائر وفي البحر نقل عن المحيط لوضوح الناقوس في جوف كنائسهم لا يمنعون
 قال وبقا المهندمة وههنا المهدومة ذكر في اخر الاشياء انها لا تقاد بالاجماع
 حيث قال نقل الامام السبكي الاجماع على ان الكنيسة اذا هدمت ولو بغير وجه لا يجوز
 اعمادها ذكره السيوطي في حسن المحاضر قلت يستبعد من ذلك انها اذا اغلقت
 ولو بغير وجه لا تفتح كما وقع ذلك في عصرنا في كنيسة نجاده ذويلة نقلها الشيخ
 محمد بن الياس قاضي القضاة فلم تفتح الى الان حتى ورد الامر السلطاني بفتحها فلم يفتحها
 حاكم على فتحها ولا ينافي ما نقله السبكي من الاجماع قولنا ههنا ولنا المهندمة
 لان الكلام فيها هدمه الامام لا فيها اهدم انتهى كلام الاشياء بعبارة وهل يجوز
 تخريب ما زادوا في البناء والعمارة كما اوكتفا في الحواشي القدسي اذ اهدمت
 الكنيسة القديمة لدن والصلح وعادوها بالبن والطين الى مقدار ما كان قبل ذلك
 ولا يزيدون عليه ولا يشيدونها بالحجر واذا وقت الامام على بيعة جديدة او بني منها
 فوق ما كان في القديم خربتها وكذا ما زادوا في عمارة العتيق انتهى ويميز الذي
 في ذمة ومركبه وسرجه ولا يركب خياله ولا يعمل اي لا يعمل بسلاح اظهره الصغار
 عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان الذي يهان عليه فلولم يكن علامة مميزة
 فلعلمه يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة يجب ان يكون خطا غليظا
 من الصفات تشتر على وسطه وهو المراد بقوله ويظهر الكسبيج وهو غير الزناد
 لانه من لا يوسم ويركب سراجا كاللا كات والاحق ان لا يترك ان يركب مركبا
 الا لضرورة وح ينزل في الجوامع المسلمين ولا يلبس ما يخص اهل العلم والزهد والشرف
 او اهل الماهة واهانة عليهم ويميز اشياء في الطريق والحمام بان يجعلين ازارهن مخالفة
 لاذن المسلمات كذا في الاختيار والقيستاني وهذا يدل على جواز دخولن الحمام
 على نساء المسلمين لكن لا بد من عدم كسخت العورة ومخالفة ما في صرة الفتاوى نقله
 عن المراج الوهاج حيث قال لا يعمل المرأة المسلمة ان تكشف عن يهودية او نصرانية
 او مجوسية او مشركة انتهى فانه يدل على عدم جواز انكشاف نساء المسلمين عند الزينة
 مطلقا ويجعل على داره علامة كيد يستفهم ولا يبد بالاسلام ويصيق عليه الطريق
 ويؤذى الجزية قائما والاخذ قاعدا ويؤخذ بتبليبه وفي المصباح ولية البير موضع
 نحر واللبس بفتحين من سبوا شرح ما يقع على اللية ولية تبليبا اخذت من غايه

ما يقع على موضع اللب انتهى اى احد ما يقع من قوة على صدمه وفيه صغاره ويظهر اى حركه
من في الحرب الهز القويك ويقال له اذ الجزية يا ذى ابي عبد الله كل ذلك اظهر
للصغار عليه ولا ينقض عهد بالاباء عن اداء الجزية او بزمانه بمسلة وقتله مسلما
وسبه النبي عليه السلام لان الغاية التي تنهى بها القتال التزام الجزية لا اداؤها وهن
الامور لا تنافي في الالتزام حتى لو امتنع عن القبول والالتزام ينقض عهد فيباح دمه وقال
الشافعي ينقض عهد بالاستماع عن اداء الجزية وقبول احكام الاسلام ولا ينقض بها مسلمة
او ان يصيبها بشكاح او ان يقتل مسلمة او يقطع الطريق او يدعى على عولاء المسلمين
او يقتل مسلما وهو قول مالك واحمد ايضا الا ان مالك قال ينقض بأكراه المسلمة على الزنا
وسبه صلى الله عليه وسلم وبذكره تك بما لا ينبغي فانه يقتل به ان لم يعلم وواقفه الشافعي
واحد في قوله وللشافعي قول اخر فيها اذ ذكره تك بما لا ينبغي وفيما اذا سب النبي عم
وهوانه لا ينقض عهد كما قلنا وجه قوله انه ينتقض بذلك انه ينتقض ايمانه بذلك
لو كان مسلما فينتقض به ايمانه لان عقد الذمة خلعت عن الايمان في افادة الامان فما انتقض
به الاصل ينتقض به الخلف بالطريق الاول ودوى بويوسف عن حفص بن عبد الله عن ابي
ان رجلا قال له سمعت راسبا رسول الله عليه السلام فقال لو سمعته لقتلته انا
لم نعلم العهد على هذا ولما وهو قول آخر للشافعي ان سب الانبياء كفر متى كان هرة منا
والكفر الحقاير لم عهد الذمة لا يمنع عقد الذمة في الكفر فالكفر الطارى لا يرضه في حال
البقاء بطريق اولي وحديث ابن عمر منع جماعة من الثقات ويجوز ان يكون قد شرع عليهم
ان لا يظهر واست النبي م فاذا اظهر واجاز قتلهم لعدم الوفاء بالشرط قال في نفي
العقبا الذي افاخرج سب النبي م او عرض او استخف بقدره او وصفه بغير الوجه الذم
كفر به فلا خلاف عند الشافعي قتل ان لم يعلم لانه لم يقطع له الذمة او العهد على هذا
وهو قول عامة العلماء ان اباح والثوري فاتباعهما من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل
لان ما هو عليه من الشرك اعظم ولكن يعزروا ويؤدب وقيل لا يسقط اسلام الذم
السب قتل لانه حق النبي وجب عليه له حرمته وقصده الحاقا ليقينه والمعرفة به
فلم يكن رجوعه الى الاسلام مسقطا له كما لم يسقط سائر حقوق العباد من قبل اسلامه
من قتل او ذرف واذا كنا لا نقبل توبة المسلم فلان لا نقبل توبة الكافر اولى انتهى وقال
في الحاو على القدسي ويؤدب الذمى يعاقب على شتم دين الاسلام او النبي م او القرآن انتهى
وقال ابن الهمام الذي اظهر سبه النبي م يقتل وان لم يظهر ولكن عثر عليه وهو كتمه
فقد انتهى قال ابو الميا من المشهور في اكثر كتب الحنفية عدم قتل الكافر بسب النبي م
لكن الفتوى على انه يقتل كما في نفاذ درستم ونوادى على المحيط انتهى قلت وبه افق بعض
مشايخ الاسلام وبه اخيت ايضا هذا في سب النبي م واتما لوم سب النبي م واحد من المسلم
ولو سكرانا فانه يقتل حيا بالقتل والصلب حيا ولا قوة له اطلاقا سواء بعد القدرة عليه
والشهادة على سبه او جاءنا شام من قبل نفسه كان يريق لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة
ولا يتصور فيه خلاف لاحد لانه حق تعالى به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كما في حق
الاديين وكذا القذف لا يبرأ بالتوبة بخلاف ما اذا سب الله تك ثم تاب لانه حق الله
ولان النبي م بشر والبشر جنس يلحقهم معرفة الامن اكرمه الله تك والبارى من جنس الجنات

وبخلاف

وبخلاف الاوتداد لانه معنى ينفر به المرتد لاحق فيه لغيره من الاديين وقال الخطابي لا علم
احد من المسلمين اختلف في وجوب قتل من سب النبي اذ كان مسلما كذا في البرانية بل بالحكم
بالحق بدار الحرب والغلبة على موضع من دارنا لمحاربتنا فانهم بكل من هذين المصليتين
صاروا حربا علينا وعقد الذمة ما كان له لدفع شرهم فيعزى عن الفائق للادى
مع كل من هذين المصليتين ثم اذا تاب تقبل توبته وتعود ذمته ولا يبطل امان ذمته
ينقض عهد وتبين منه زوجته الذمية التي خلفها في دار الاسلام اجماعا وقيمته ماله
بين ورشته وكذا في حكم ما حله من ماله الى دار الحرب بعد المنقض ولو ظهر على المراد
يكون فينا لعامة المسلمين كالمترد اذ الحق بناك ولو حتى بدار الحرب ثم عاد الى دار الاسلام
واخذ من ماله فادخله دار الحرب ثم ظهرنا على الدار فالورثة احق به قبل القسمة بخلافنا
وبعد القسمة بالقيمة لانه صار ملكا لهم حين اخذوا الا انه بالقسمة تأكد حق الفانيات
فيملك الورثة بالقيمة بعد القسمة ويصير كالمترد في الحكم بموته ويكون ما حله معه الى دار الحرب
فيما حين ظهرنا عليه لكن لو امر اى الذمى الاحق بهار الحرب يسرق والمترد يقتل
لو اصر على رذته لانه كفر بعد ما هدى للاسلام واظهر على منافقة ويؤخذ من بضاعة
بني قلب رجلا لم وناسهم ضعف الزكاة لان عمر بن الخطاب عليه السلام على ذلك يحضر
من القحابة ولم يخالفه احد منهم فكل بضاعة من بني قلب له غنم سائمة فليس فيها
شئ حتى يبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين شاة ففيه شاتان الى مائة وعشرين فاذا
زادت واحدة ففيها اربع من الغنم وعلى هذا الحساب يؤخذ صدقاتهم وكذا ذلك الاصل
والبقر وكذلك اراضهم التي كانت في ايديهم يوم صوحوها يؤخذ منهم الضعفاء
صبيانهم لان الصلح جرى على الضدقة الحصانة والصدقة لا تجب على الصبي
فكذا المصاعف ويؤخذ من مواليم اى معتقهم الجزية من رؤسهم والخراج من ارضهم
كما في قرطيس يعنى ان القرطيس وان لم يؤخذ منه الجزية والخراج لكن يؤخذ ان مواليم
فكذا لك انقلبي ويرى الخراج بنوعيه والجزية بنوعيه على ما مر وما اخذ من بني قلب
ومن ارضنا على اهلها عنها ولم تملك لعقوب اخرين من المسلمين حتى يكون عشرة ولا من
الكافرين حتى تكون خراجية بل امسكها الامام لبيت المال ودفعها الى الغير من ارضه
او اجارته على ما مر بيانه او اهداه اهل الحرب الى الامام او اخذ منهم اى من اهل الحرب
بل قتال وذلك مال صولح اهل الحرب عليه على ترك القتال قبل نزول عسكرنا باصاتهم
لوقوع الرعب في قلوبهم على ما في الزيلوع مصالح المسلمين كسدة التقوى اى موضع الخوف
وفيما شهاد بان يهتد الى جماعة يحفظون الطريق في دار الاسلام من المصوم
وبناء القناشير والجسور لانه مصلحة العامة وكفاية العلماء اشار الى ان نصيبهم
من بيت المال معدا ركعاتهم لا ازيد ثم بين المراد من العلماء بقوله والمدثرين
والمفتين والقضاة وق شرح المنظومة نقلوا عن المص وكذا ذلك طالع العلم والوعظ
الذي يعظ الناس بالحق والذي يعلمهم انتهى وعللوا بها انهم قد صوبوا انفسهم
لمصالح المسلمين مما يحتاجون اليه من معاشهم ومعادهم فلو لم يعطوا لم تقايتهم
لاحتاجوا الى الاكساب ونقطت مصالحهم بالكلية ومضاعت العلم فظهر منه
ان من اشتغل بمصالح المسلمين طلبا بدخل في هذا المصروف والعامل جمع عامل

وهو الذي يبعث الامام لاخذ الصدقات والعشور والخراج والمقاتلة وشرارهم
اي اولاد العلماء والعمال والمقاتلة لان نفقتهم عليهم فلم يعطوا لهم كفايتهم ايضا
لنقلتهم مصالحهم لا اشتغالهم بالسكسهم فان قيل ان هؤلاء المذكورين اذا كانوا
مصرف الخراج فهل يجوز ترك الخراج لصاحب الارض من واحد من هؤلاء حتى
الفتاوى وما كان السلطان اذا جعل الخراج لصاحب الارض وتتركه عليه جاز عندنا
يوسف اذا كان صاحب الارض من اهل الخراج كالقزاة والقضاة والعلماء وعليه
الفتوى وقال محمد لا يجوز واجمعوا على انه لو جعل العشر لصاحب الارض لا يجوز
وفي شرح المنظومة اذا كان عنده رديعة فمات المودع بالوارث له ان يصرف
الرديعة الى نفسه في زمانها هذا لانه لو اعطاها لبيت المال لصناع لانهم
لا يصرفون مصارفه فاذا كان من اهلها صرفه الى نفسه وان لم يكن من المصارف
صرفه الى المصروف ومن مات ثمن يقوم بمصالح المسلمين كالقضاة والقزاة
والخفني والمدريس في نصف السنة حرم من العطاء لانه نوع صلته وليس يدين
فلا يملك قبل القبض فلا يورث ويسقط بالموت لعدم تاكله يحيى وقت المطالبة
وتقييده بنصف السنة على ما وقع في لفظ الجامع الصغير ليشرا به اذا مات آخر
السنة يعطى ورثته لكنهم قالوا لا تجب ايضا ولكن يستحب لانه اوفى بقرينة عمله
للمسلمين فيستحب ان يعطى وعمل شمس الائمة عدم وجوب عطائه بعد ما تمت
السنة ايضا بما تقدم في نصف السنة من كونه صلته فاذا دانه لم يتأكد الحق
بعد ما تمت السنة فلا يملك قبل القبض فلا يورث وهذا يقتضي قصر الارث
على حقيقة الملك وهذا منقوض بسهم الفاضل بعد الارزاد والارزاد
فانه في دار الحرب لا يورث لعدم تاكله ويورث بعد الارزاد بدار السلام قبل
الائمة لتاكله وان لم يثبت له ملك على ما تقدم ثم قيل مرزوق القاضي ومن
في معناه يعطى اخر السنة ولو اخذ في اولها ثم مات او عزل قبل مضيتها قيل
يجب رد ما بقي وقيل على قياس تعجيل المرأة المتفقة لا تجب وقال محمد احب الى
رد الباقي كما لو جعل لها نفقة ليمتزوجها فمات قبل التزوج لعدم حصول المقصود
وعندها هو صلته من وجه فينقطع حتى لا يتردد بالموت كارجوع في الهبة والعطا
اسم ما ثبت في الديوان باسم كل من ذكر عن المقاتلة والقضاة والعلماء

باب المرتدة من ارتد والعياذ بالله ثقت بعرض عليه الاسلام وكشف
قبيته ان كانت اولى وجبت الشبهة قالوا عرض الاسلام عليه ليس بواجب بل تجب
لبلوغ الدعوة اليه شرقة فان استعمل حبس ثلاثة ايام وقيل حبس مطلقا فان تاب
بعد الحبس فخل سبيله ان لم يرتد بسبب ابني وامر اذا ارتد بسبب ابني فانه لا يقبل
توبته اصلا بل يقتل كما في البراذية ولا يقتل لما رواه البخاري من بدلية فافتلوه
ولانه استنكف فجوزى بالقتل وتوبته بالبرئ عن كل دين سوى الاسلام وانما
انقل اليه فيل هو ان يقول ثبت ودعت الى دين الاسلام وانما برئ من كل دين
غير دين الاسلام وقيل هذا بعد ان ياتي بانها دين والافراد بالبعث والشور
مستحب وبه قال مالك والشافعي احمد ايضا وفي شرح العلي اوى سئل ابو يوسف

عن الرسل

عن الرسل كيف يسلم فقال يقول شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقتر
بما جاء به من عند الله ويتبرأ من الدين الذي كان عليه وان شهد ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله وقال ولم ادخل في هذا الدين قط وانما برئ منه اي من الدين الذي
ارتد اليه في حقبة اسلام المضر ان يقول شهد ان لا اله الا الله وان محمد عبده
ورسوله ويتبرأ عن المضرانية واليهودية كذلك يتبرأ من اليهودية وكذلك في كل ملة
واما تجوز الشهادة من فلا يكون مسلما لانهم يقولون بذلك غير انهم يرون خصوصا
الرسالة الى العرب وقتله اي قتل المرتد قبل العرض اي عرض الاسلام تركه نذير
لما ذكرناه ان العرض ليس بواجب بل مستحب وترك المستحب مكروه كراهة تنزيه
وعند من يقول ان العرض واجب فان قتله قبل العرض كراهة تعريضه عن قتل بعض
ذلك اي يقتل قبل العرض بغير اذن الامام ادب لا ضمان فيه اي على قتله سواء
كان العرض مستحبا او واجبا لان الكفر يسبغ كل جنسية على المرتد هذا علم ان
اصحابنا اجمعوا على ان الردة تبطل عصمة النكاح وتقع الفرقة بينهما بنفس الردة
من اثنى جانب كان بدو حاجة الى حكم القاضي بالفرقة وقال الشافعي لا تقع الفرقة
الا بقضاء القاضي وردة الرجل تبطل عصمة نفسه حتى لو قتله قاتل بغير اذن
الحاكم عمدا او خطأ او بغير امر السلطان او باللعن عصموا من اعضائه لاشي عليه
بمخوف ردة المرأة حيث لا تبطل عصمة نفسها حتى لا تقتل كذا في قاضيان
ويجوز ويؤول ملكه عن ماله موقفا فان اسلم عاد الى ملكه قالوا عند البيع
ومالك واحمد وهو قول الشافعي وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول آخر للشافعي لا يؤول
ملكه لانه مكلف محتاج ولا يتمكن من اقامة التكليف الا بما له واثرا الردة في اقامة
دمه لا في رد ملكه فان لم يقتل سبق ملكه وصار كالحكوم عليه بالرجوع والقصاص
لا يؤول ملكه ما لم يقتل ولا يبيع انه كافر حربي معقور تحت ايدينا الى ان يقتل او يملك
عبارة عن الفتنة والاعتداء على النفس في المالد لا يكون ذلك الا بالهبة وكونه
حريرا يوجب رد ملكه وما لكيت بانا الا انه مدعو الى الاسلام ويرجع عوده اليه
لانه كان من دخله وعرف محاسنه واسن به قالوا يبيع على انظر عوده الى الاسلام
فتوقفا في امر فان اسلم جعل العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وهو زوال
الملك وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وهو الكفر وان لم يسلم بل ثبت منه
واحد مما سياتي ذكره من الموت والقتل على ردة او الحق بدار الحرب وعلم به
عمله من وقت وجوده مستندا وان مات او قتل على ردة او الحق بدار الحرب وعلم به
اي بالحق لان موته حكم فلا بد من حكم القاضي بالحق ليس كدمه عتق مدبروه
وامهات اولاده وحلت ديونه المؤجلة لان المؤجل يصير حلالا بموت المدبرون
وكسب اسلامه لو ارثه المسلم وكسب ردة في فيوضع في بيت المال وهذا عندنا
وقال ابو يوسف ومحمد كلا لكسبين لورثته وقال الشافعي ومالك واحمد كلاهما
في لانه مات كافرا او المسلم لا يرث الكافر في جماع فبقى مال حربي لا امان له
لم يوجب عليه تجنيل ولا ركاب حتى يكون غنمة فيكون فينا وان ملكه
في لكسبين بعد الردة باق بناء على ما مر من انه مكلف محتاج الى ملكه لا اقامة التكليف

فينتقل الى ورثة بعد موته ويستند الى ما قيل من انه لا يرث الردة سبب الموت فيكون
توريث المسلم من المسلم ويحتمل حديث الشافعي الكافي الاصل الذي لم يسبق له اسلام
او تقول استحقاق المسلمين له بسبب الاسلام والورثة ساءوا والمسلمين في ذلك
وترجموا بجهة القرابة وكانوا اكثر اية ذات جهتين بالنسبة الى قرابة ذات جهة كالاخ
الشفيع مع الاخ لابل ولا يجر ان ملكه في كسب اسلامه باق في يوم بعد الردة التي
هي موت حكمي لوجوده قبلها فيستند الادب الى ما قبل الردة فينتقل الى الورثة بطريق
الاستناد الى ما قبل الردة وأما كسبه في حال ردة فقد زال عن يوم لما قرأه في يوم
ردة زال ملكه عن يوم فما اكتسبه في زمان ردة المستتر لم يكن مملوكا له حتى يكن
استناد التوريث فيه الى ما قبل موته الحكمي عن الردة لانه انما يورث ما هو ملك
الميت عند الموت فاذا لم يكن ارثا يكون فينا ولا يخفى عليك ان هذا الاختلاف
اعني الاختلاف بينه وبين صاحبه في توريث كسب الردة وعدم توريثه معنى على
الاختلاف المتقدم بينه وبينها وهو ان المرتد تزول املاكه بالردة المستتر
عنه ولا تزول عندها حتى يتحقق الموت الحقيقي او الحكم بالحق واذا كان كذلك
فما اكتسبه في زمن الردة يكون مملوكا له ثم اذا تحقق الموت وقلنا بوجوب
ارثهم اياه والفرق ان له ما لا مملوكا فلا بد من ارثهم له وارثهم يستند على استناده
الى ما قيل من ردة فيلزم بالضرورة اعتباره ما اكتسبه في زمن الردة موجودة قبلها
حكمي لوجود سببه وهو نفس المرتد وان كان معدوما حشا ثم اعلم ان في حاشية
من يرثه ثلث روايات عن ابي حنيفة في رواية الحسن بن زياد عنه انما يرثه من كان
وارثا له حال ردة بان كان حرا مسلما وبقي وارثا الى وقت موته او حقا وهذا الكتاب
الاستناد في الارث فان المستند لا بد ان يثبت اولاهم يستند فيجب ان يصادف
عند ثبوته من هو بصفة استحقاق الارث وهو المسلم المرتد وكذا عند استناده حتى
لو اسلم بعض قرابته او ولد من علق حادث بعد الردة لا يرثه على هذه الرواية
وفي رواية ابو يوسف عنه انه يرثه من كان وارثا له عند الردة فقط من غير اشتراط
بقائه بالصفة الى الموت فلا يبطل استحقاق من كان وارثا عند الردة بمرور
ذلك لو ارث هو ردة بعد ردة ابيه بل اذا مات ذلك الوارث او ارثه بغيره وارث
وهو وارث الوارث والى هذه الرواية مال الكرخ وفي رواية محمد بن وهب في المبسوط
وهذا الصواب ان يثبت وجود الوارث عند الموت والحق سواء كان موجودا وقت
الردة او حدث بعد لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل
انعقاده الا ترى ان الولد الذي يحدث من البيع بعد البيع قبل القبض يملك المبيع
عند ابتداء العقد في انه يصير مفعولا عليه بالقبض ويكون له حصة من الثمن الا انه
غير مضمون حتى لو هلك في يد البائع قبل القبض بغير شيء وبقي الثمن
كله على البائع فلو كان من حيث يرثه كذا او بعد يوم ارتد ففقد بعد الردة قبل
ان يموت او يلحقه اسلام ورثه وهو قول ابو يوسف ومحمد كذا في فتح القدير وقال
في النهاية وما صله ان على رواية الحسن بن عيسى بشرط الوصفان وهما كونه وارثا
وقد ارثه وكونه باقيا الى وقت الموت او القتل حتى لو كان وارثا ثم مات قبل

موت المرتد او حدث وارث بعد الردة فانها لا يرثان وعلى رواية ابو يوسف بشرط
الاول دون الثاني وعلى رواية محمد بشرط الوصف الثاني دون الاول ويقضي دين اسلام
من كسب اسلامه ودين ردة من كسبها اي من كسب ردة قالوا هذه رواية عن ابي
رواه في قوله وعلى هذه الرواية ان فضل من كسب الاسلام عن دين الاسلام شيء
ورثته الورثة والا لا يورثون شيئا ولو فضل عن دين ردة شيء من كسب ردة
لانه يورث كسب الردة عنه وله في هذه المسئلة روايتان اخرجنا عن
ابن زياد عنه انه يذهب بكسب الاسلام فيقضي به الدينان جميعا فان وفيهما كسب
ردة في جماعة المسلمين فيوضع لبيت المال ولا يرث الورثة شيئا على هذه الرواية
الا ان يفضل عن كسب الاسلام شيء عن الدينين فان لم ينف كل من كسب الردة ورث
ابو يوسف عنه عكس هذه الرواية وهو انه يقضي الدينان جميعا من كسب الردة
فان وفيهما ورثت الورثة كسب الاسلام كله وان لم ينف كل من كسب الاسلام
الورثة ما فضل ان فضل شيء وجه الرواية الاولى وهو التفصيل المذكور في المتن
ان المستحق وهو الدين بالسببين المختلفين اي اية اية في الاسلام والمداينة
في الردة مختلف وحصول كل من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب به الدين
فيقضي كل دين من الكسب الذي حصل به يكون الغرم بالغرم وقد يقال في تقرير
ان المستحق بالسببين المختلفين مختلف والمودع من كسب واحد غير مختلف المستحق
بالسببين المختلفين مختلف غير مودع من كسب واحد فلا بد من اثنان من كسبين متحققين
بلاختلاف ثم يخفى ادعاء كل دين بالكسب الحاصل بسبب ذلك الدين ليكون الغرم
بالغرم ووجه الرواية الثانية وهو رواية الحسن ان كسب الاسلام ملكه حتى
يخلقه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافه الفراغ عن حق المورث وهو مقدار
ما عليه من الدين فيقدم الدين مطلقا وانما كسب ردة فليس مملوكا له بل ملك
اهلية الملك بالردة عن غير علم اخر فلا يقضي دينه منه الا ان تعذر قضاءه
من محل اخر فيقضي منه فان قيل كيف يقضي منه وهي في عن غير مملوك له
بل لجماعة المسلمين اجيب بانه لا يجد في هذا وله نظير في الشرع فان الذي اذا
مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ومع ذلك ان كان عليه دين
يقضي منه اولا وما فضل يكون للمسلمين فكذلك ههنا ووجه الرواية الثالثة
وهو رواية ابو يوسف ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة مال لرجل يعني
انه ما تعلق به حق الغير لا بمعنى انه ملكه فانه قد زال ملكه عنه بالردة علم اخر
ولا يلزم من كونه ماله لرجل حقيقة لانه ملكه الا ترى ان كسب المكاتب خالص
حقه وليس ملكه واذا كان ماله لرجل حقيقة كان قضاء دينه منه اولى الا اذا
لم ينفح يقضي من كسب اسلامه بقدر ما لرجل وهذا على طريقة ابي حنيفة وعندها
يقضي دينه من الكسبين جميعا لانها جميعا ملكه عند علمها سيصير به
ويؤت ببيعه وشراؤه واجارته وهبته ورثته وعنته وتبنيه وكتابته
وصيته فان اسلم بعد المقررات صححت كى نفذت وان مات او قتل على ردة
او حكم بلحاظ بطلت هذه المقررات كلها عند ابي حنيفة لما ذكرناه انه حري في نفسه

موت المرتد

تحت ايدينا وقد زال ملكه بالردة واعلم ان تصرفات المرتد على اربعة اقسام تافئة
بالاتفاق كالاتيلا واطلاق باطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة موقوف بالاتفاق
كالفاوضة مع المسلم وتختلف في توقفه كالتصرفات المعهودة ههنا ففرض كل
موقوفة وعند ههنا فافز وكل من هذه الانواع الاربعة سياتي في الكتاب موضحا
ولما ذكر طريقة ايج شرح في ذكر طريقتيهما فقال وقال لا يزول ملكه عن ماله
وهذا في مقابلة قول ايج يزول ملكه عن ماله على ما تقدم وجهها انه مكلف يحتاج
الى ماله في اقامة التكليف وقد ذكرناه فادرج اليه ويقضي بونه مطلقا اي في
اسلامه ورتبة من كلاسبه وهذا في مقابلة قول ايج ويقضي دين اسلامه من
كسب اسلامه ودين رتبة من كسبه وجهها فيه انها جميعا ملكه لعدم زوال
ملكه عنهما حتى يرجعا لارث فيهما على ما تقدم وكلاهما اي كلاسبه لو ارثه للمسلم
وهذا في مقابلة قول ايج وكسب اسلامه لو ارثه المسلم وقد تقدم وجه الطرفين
ومحمد اعتبر كونه وارثا عند الحاق لانه هو السبب للتوريث وانما القضاء لتلك
السبب بقطع الاحتمال وابو يوسف عند الحكم به اي بالحاق لانه يصير موتا
بالقضاء ونقح تصرفاته وهذا في مقابلة قول ايج ويوقف بيعه وشراؤه الى اخ
وجهها فيه ان العتقة في هذه المعاملة تقعد الاهلية والنفذ يعتمد الملك ولا
خفاء في وجود الاهلية في المرتد كونه مخاطبا بالايمان وكذا اقتله فرع كونه مكلفا
ولا خفاء في وجود الملك ايضا لما مر من انه مكلف يحتاج الى ملكه في اقامة التكليف
فاذا وجد الاهلية والملك نفذت تصرفاته الا ان عند ابي يوسف يقع كما يصح من الصحيح
من جميع المال لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تراخ فلا يقتل وعند محمد يقع
من الثلث كما يصح من المريض لانه على شرف الهلاك كما لمريض من الموت الا ان
ابا يوسف يقول ان دفع القتل والهلاكة عنه يبرء بعوده الى الاسلام بخلاف المريض
ومما يدل على كون ملك المرتد انه لو ولد له ولد من امراته مسلمة او امته مسلمة بعد الردة
لستة اشهر فصاعدا ورتبه فلو كان ملكه في بلد لم يرثه هذا الولد ولومات ولد
المولود قبل الردة بعدها قبل موت المرتد والحاجة لا يرثه فلو لم يكن ملكه قائما
بعد الردة لورثه هذا الولد لانه كان حيا وقت ردته الاب ولا يج ان ملكه نال
عن بون موقوفنا بناء على انه حرير معقود ونفسه وماله تحت ايدينا على ما مر وصحة
هذه التصرفات ونقادهما يوجب الملك فان البيع مشد يوجب كونه مائكا للبيع لان
بيع ما لا يملك غير صحيح وكذا صحة الاجارة يقتضي كونه مائكا لما اجره وهكذا فاذا
لم يكن له ملك وما لكية امتنع افادة هذه التصرفات احكامها في الحال فان اسلم
افادة حين وقت بطريق الاستناد وهذا معنى التوقف فصار المرتد كالمحرر يرضل
دارنا بلا امان فيؤخذ فان تصرفاته موقوفة لتوقف حاله فان الامام مخير بين
استرقاقه وقتله ومته فان اسرق او قتل بطلت تصرفاته وان من عليه او اسلم
نفذت تصرفاته فكذا المرتد ولا نسلم وجود الاهلية فيه لان صحة هذه التصرفات
يقتضي اهلية كاملة وليست بموجودة في المرتد كما انها ليست بموجودة في المرتد
لان كلا واحد منهما يستحق القتل لبطولان سبب عصيتهما وهو كونه ادسيا مسلما

وذلك وجوب

وذلك يوجب الخلل في الاهلية فلا يكون كاملة فان قيل لو كان استحقاق القتل
موجبا للخلل في الاهلية مؤثرا في توقف التصرفات لمكان تصرفات الزاني المحض الذي
يستحق الرجم وتصرفات قاتل العمد موقوفة لاستحقاقهما القتل ولكنها ليست بموقوفة
اجيب بان استحقاق القتل الموجب للخلل في الاهلية هو ما كان باعتبار بطولان
سبب العصية كما في المرتد والحري بخلاف الزاني والقاتل لان استحقاقهما القتل
ليس لبطولان عصيتهما بل جزاء على الجناية بقى عصيتهما نفسا وما لا فينفذ تصرفاتهما
لبناء عصيتهما ولا توقف تصرفاته عندهما غير المفاوضة بالغاء والضاد المجمع كمن
استدراك من قوله ونقح تصرفاته كتصرف الصحيح عند ابي يوسف لان الظاهر عوده
الى الاسلام اذ شبهته قد تراخ فلا يقتل وكتصرف المريض عند محمد لان من انتقل الى
دين باطل على شرف الغوات بالقتل وان احتمل عدمه كما لمريض على شرف الموت والختان
قول ابي يوسف لما ذكرناه من قبل ويصح اتفاقا استيلا وده وطروقة لانه لا يفتقر الى
حقيقة الملك في الاستيلاء ولا الى تمام الولاية في الطلاق فان الاستيلاء يصح في اية
الابن وحق المرتد في ماله اقوى من الاب في جارية ابنه وكذا القمع دعوة المولى ولد
امته مكاتبه وحق المرتد في ماله اقوى من حق المولى في كسب المكاتب لان المال موقوف
على حكم ملكه حتى اذا اسلم كان له بلا سبب جديد ولا ملك الاب والمولى فيها والملك
يقع من العبد مع قصور ولايته فانه لا ولاية له على نفسه فان قيل ان بالردة
تحقق الفرقة فكيف يقع الطلاق حتى يحكم بصحته اجيب بانه لا يلزم من وقوع
البيينة امتناع الطلاق قد سبق ان المبانة يلحقها صريح الطلاق مادامت
في العترة وصرح في المحيط بان الفرقة بالردة من قبيل الفرقة التي يلحقها الطلاق مع ان
الردة لا يلزمها الفرقة كما لو ارثت معا ومن هذا القبيل انما يصح منه بالاتفاق تسليم
الشفعة وقبول الهبة والمخرج على عيب الماذون لانها لا تبني على حقيقة الملك ويبطل
نكاحه اي يبطل بغير الردة بدو حاجة الى قضاء القاضي باتفاق اصحابنا خلافا للشافعية
فان عندهم يبطل بقضاء القاضي وقال في قاضيه ان اخبرت المرأة ان زوجها قد ارثت
قلها ان يتزوج بترزوج آخر بعد القضاء العترة في رواية الاستحسان وفي رواية الشريين
لها ان يتزوج قال شمس المنة النسخي الاصح رواية الاستحسان وقال قبله ارتد مرارا
وجدد الاسلام في كل مرة وجدد النكاح على قول ابي جح تحمل امراته من غير اصابة
الزوج الثاني لان عدم الردة لا يكون طلاقا وابعاء الزوج عن الاسلام يكون
طلاقا وعلى قول ابي يوسف ردته واباؤه لا يكون طلاقا وعند محمد كلاهما خلافا
وردة المرأة واباؤها لا يكون طلاقا ويقع الفرقة عند عامة العلماء بردتها وعند
البيضا لا يقع وذهبتم لانها تقعد الملة ولا ملة للمرتد لانه غير مقرر على الاستقلال اليه
من دين سماوي او غيره كالشرك فهو مبتل من لامله له وتوقف بالاقا
مفاوضة اي مع المسلم وهذا لان المفاوضة تقعد المساوات بين المشركين ولا
مساوات بين المسلم والمريد فيتوقف عقد المفاوضة فان اسلم نفذت وانما
او قتل او قضى بلحاظ بطلت بالاتفاق ولكنها تصير لنا عند ههنا وعند ابي جح تبطل
اصلا لان في العنان وكالة وهي موقوفة عنده ورتبه امراته المسلمة ان مات او قتل

على ردة او محق بدار الحرب وهي في العدة لانه يصير فاد وان كان صحيحا وقت الردة
وهذا لان الردة لما كانت سببا لموت وهي باختياره السبب الطلاق بيات
في مرض الموت وهو يوجب الارث اذا مات وهي في العدة لانه فاد ولو كان وقت الردة
مريض فلا اشكال في ارثها وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان كانت متفدية
العدة لانها كانت واحدة عند ردة وبه قال ابو يوسف بناء على ما مر من رواية ابي حنيفة
عن ابي حنيفة انه يرد من كان وارثا عند الردة فقط من غير اشتراط بقائه بالصفة الى الموت
فما ذكر في الكتاب محمول على رواية الحسن عن ابي حنيفة من انه انما يرد من كان وارثا له
حالة الردة ويقبض وارثا الى موته وعلى رواية محمد عنه من انه يعتبر وجود الوارث عند
فقط على ما مر ثم في اشتراط قيام العدة اشارة الى انها مدخولة بها فلا يرث غير المدخولة
بها وهذا لان يرد الردة تبين غير المدخولة لا الى عدة فتصير اجنبية ثم المرد بالعدة
ههنا هي العدة للردة وهي الجنب لا بالاشهر لانها ليست بموت حقيقة بل في حكم
الموت عليها في فتح القدير وان عاد المرتد مسلما بعد الحكم بلياقته اذ ما وجب باها
في ردة واحدة فقد او عرضا لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه عنه بالموت المحكوم
به حين دخل دار الحرب واذا عاد مسلما فقد احياه الله تعالى حياة جديدة فبقدم على
الوارث لاحتياجه الى ماله بخلاف ما اذا اراد الوارث عن ملكه فانه لا سبيل له
الى ذلك لانه اذ لم في وقت كان فيه سبيل من الادلة فقدت قاله في الاثمة
المحلول لو كانت هذه الحالة بعد موته حقيقة بان احياه الله تعالى باعادة الروح
الى بدنه واعاده الى الدنيا كان الحكم فيه كذلك اي اذ ما وجب في ردة واحدة لاجنب
اليه لكنه خلاف العادة ولا ينقض عتق مدبره وام ولد لان القضاء يقتضيه
صحة ليل مصحح له وهو قضاء القاضي لجماعة ولا ينفذ بعد نفاذه اذا التقى بعد
نفاذه لا يقبل البطلان ولا يؤم لمولاهم اعني المرتد الذي عاد مسلما على ما في فتح القدير
وان عاد مسلما قبله اي قبل الحكم بلياقته فكان لم يرتد اعدم تاكده بالقضاء فانها
اولاده ومدبروه على طاهر لا يعقون بقضاء القاضي وما كان عليه من الديون
فهو الى جله كما كانت ضمن الوارث ما اتلفه والمرأة المرتدة لا تقتل في دار
الرواية عندنا لان النبي عليه السلام نهي عن قتل النساء ولان الاصل اخذ الاجزية
الى الاخر اذ قيل لها يخل بمعنى لا يتولد وانما عدل عن هذا الاصل دفعا لشرنا جن
وهو الخراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية بينهما بخلاف الرجال فصارت
المرتدة كالنكاح الاصلية بل تجس حتى تتوب فيطعم كل يوم لقمة وشربة ويمنع من
سائر الخناض لانها امتنعت عن بقاء حق الله تعالى بعد الاقرار بتجسس على ايقانه
بالجس كما في حقوق العباد وتقرب كل يوم مبالغة في المحل على الاسلام وقيل في كل ثلاثة
ايام والامة تجبرها مولاهم اما الجبر فلما ذكرناه واما المولى فلما فيه من الجمع
بين الحقين الجبر والاستخدام وقيل هذا فيما اذا احتاج المولى الى خدمتها والا
فيجبها القاضي والصحيح انها تدفع الى المولى احتاج او استغنى وهو راية للملاح
الصغير وصح في الاسلام وهل تترك الحرة المرتدة قالوا لا تترك ما دامت في دار
الاسلام فان لحقت بدار الحرب فخ تترك اذا سببت وعن ابي حنيفة في المرد تترك

في دار الاسلام ايضا قيل ولو اضى بهن الرواية لا بأس به فيمن كانت ذات زوج
قطعا لسوء قصد ها بالردة من اثبات الفرقة وينبغي ان يشترطها الزوج من الامام
ومبها الامام له اذا كان مصرفا لانهما صارت بالردة فيشك للمسلمين لا يختص بها
الزوج فيملكها وينفسخ النكاح بالردة وح يتولى هو جيبها وخبرها على الاسلام فيرد
ضرر قصد ها عليها وقد اضى الديون والصغار وبعض اهل سرقند بعدم وقوع الفرقة
بردتها ردا عليها وغيرهم مشوا على الظاهر ولكن حكموا بجبرها على تجديد النكاح مع الزوج
وتقرب خمسة وسبعين سويا واختاره قاضيان للفتوى وينقد جميع تصرفها من
البيع والشراء والهبة وغيرها فان اسلمت في دارنا فيها وان ماتت او دخلت دار الحرب
فصرفها باطل عند جميع علماء في مالها لوجود المقتضى اعني الاهلية والملك والارتقاء
المانع اعني الموت حرابا لنا وجميع كتبها في الاسلام والردة لوارثها المسلم اذا مات
لما ذكرناه وبرثها زوجها المسلم ان اردت مريضة فانت من ذلك المرض والحقت
بدار الحرب مع ذلك المرض والقياس ان لا يرثها لان فراد الزوج انما كان يتحقق
اذا ماتت وهي في العدة ولا عدة ههنا على الرجل فينبغي ان لا يرثها الزوج على ما في
العناية ووجه الاستدلال انها قصدت ابطال حق الزوج في الميراث بعد ما نقلت
حقه بها بسبب مرضها فيرثها لان ارادت صحيحة فانها بهن الردة
لم تبطل له حق متعلق بماله بخلاف المرتدة فانه يقتل فتعلق بماله حق ميراثه
فيكون فاراد في حقه حالة الصحة فترثه زوجته المسلمة على ما مر وقالنا اي قاتل
المرتدة يعزى فقط اي لا يضمن لوجود الميعة وهو الكفر والعمل باطلاق النكاح
لكنه يعذر ان كانت في دار الاسلام لا فتية على الامام وسائر احكامها كالرجل
المرتد فاذا لحقت بدار الحرب بطل تصرفها في مالها ولا عنة لها كما لموت في دارها
ان يتزوج اخوها وارثها سواها من ساعته كما في صورة الموت الحقيقي وان كانت
مسلمة او سببت لم ينقص نكاح الاخوات والاربع لان نكاحها لا يعود ولها ان
يتزوج من ساعته اعدم العدة عليها ولو ولدت في دار الحرب لا قل من ستة
اشهر من وقت الردة ثبت نسبه من الزوج وان كان لاكثر لا يثبت ويستوف
الولد بتعاطها وكذا يجبر على الاسلام فان ولدت امته اي اذا وطئ المرتد
جاريته التي كانت له في حال اسلامه نصرانية كانت او يهودية او مسلمة فولدت منه
لستة اشهر واكثر ولو الى عشر سنين منذ ارتد فادعاء اي ادعى المرتد الولد
ثبت نسبه منه واموميتها لان الاستيلاء لا يفتقر الى حقيقة الملك حتى صح
استيلاء اهل البيت جارية الابن والعبد المأذون جاريته من تجارته على ما ذكره
ابو الليث في شرح الجامع الصغير والولد خربثت نسبه من ابيه يرثه ابي رث
الولد اباه المرتد مطلقا اي سواء كان بين الارتداد والولادة ستة اشهر
او اكثر او قل فان كانت الامه مسلمة لان الولد يبيع امها لكونها خيرا في الدين
فيكون مسلما والمسلم يرث المرتد وكذا اي يرث الولد اباه المرتد ان كانت الام
نصرانية او يهودية لان ولدته لاكثر من نصف حوله منذ ارتد وكذا اذا ولدت
في نصف ستة لان الولد يبيع اباه لكونه اقرب الى الاسلام من امه النصرانية

٥٥٤

واليهودية للزوم الجبر عليه لا عليها فلا يكون الولد مسلما حكما بل يكون مرتدا حكما
 لان العلوق لم يتيقن قبل الردة حتى يجعل الولد مسلما باسلام ابيه قبل الردة
 بخلاف ما اذا ولدته لا قبل من ستة اشهر فانه يتيقن علوق الولد قبل الردة فيكون
 مسلما فيرت من ابيه المرتد فاذا كان مرتدا تبعا لابييه لا يرثه لان المرتد لا يرث المرتد
 فان قتل انه لم يجعل تبعا للدار فيما اذا كانت امه نصرانية او يهودية حتى يكون
 مسلما تبعا للدار فيرت من ابيه المرتد احيى بانما يجعل تبعا للدار اذا لم يكن
 معه احد ابويه بان سبي وليس معه احد ابويه او يلقط في دار الاسلام فان قتل
 هذا منقوض بما اذا ارتد الابوان المسلمين ولهما ولد صغير ولد قبل ردتهما فانه
 يبقى مسلما مع وجود ابويه احيى بان الحكم باسلامه في هذه الصورة ليس بمتينة
 الدار بل لانه كان حين ولد مسلما فيبقى على ما كان بخلاف مسألة الكتاب لانه لم
 يسبق الولدكم الاسلام اذ لم يوجد في زمن اسلامهما وان لحق المرتد بدار الحرب فانه
 فظهر عليه عهوداى المال في غيوض بيت المال للمسلمين لانه ما لم يخرج منه الارث
 فيكون مال الحرب فيكون في مال الاحالة واما نفسه فلا يكون في مال المرتد لا يترق
 بل يقتل او سلب وان لحق ثم رجع مرتدا الى دار الاسلام فذهب به اى ذهب بماله
 الى دار الحرب ثانيا فظهر عليه ثانيا ضواى المال الذى لحق به ثانيا لو ارثه
 لانه مال انتقل الى الوارث حين لحق ولا وقضى به القاضي فيكون ملكا للوارث
 قريبا قبل القسمة واما بعد ما كان شاهدا ضمن الوارث بقيته وان لم يقض القسمة
 بلماقه والمسئلة بما لها ففيها رواية يرد على الورثة ايضا لانه متى لحق بالدار الحرب
 فانظروا هراة لا يعود فكان ميتا ظاهرا وفي بعض روايات الشيعية يكون في مال
 لورثته فيه لان الحق لا يثبت لهم الا بالقضاء وان لحق بعض القاضى بغيره لانه
 فكاتبه الابن فجاء المرتد مسلما فبدل الكتابه والولاء له اى للاب المسلم بعد الردة
 لانه لا وجه لابطال الكتابه لنقضها بالقضاء فخلنا الوارث كالكامل من جهة وجوب
 العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن يقع العقد عنه فصار كالكاتب اذا كاتبه
 ثم عجز ونقض الكتابه الاولى تبقى الثانية على حالها ويكون بطلان الكتابه ولولا لولاه
 هذا فيما اذا جاء المرتد مسلما قبل اداء بدل الكتابه بخلاف ما اذا جاء مسلما بعد اداء
 الكتابه الى الابن فانه عتق على الابن والولاء له فان الملك الذى كان لا يغير قائم
 بعد الاداء ومن قتله مرتدا خطا فقتل على مرتدته او لحق بدار الحرب فحيته
 من كسب اسلامه عند ايج وقاله في كسب مطلقا اما كون الدية في مال فلا
 العواقل لا تعقل المرتد لان تحملهم العقل باعتبار نفرتهم اياه التى بها يعوى
 على الجراءة ولا نصرة منهم للمرتد واما انه عند ايج في كسب الاسلام فقط فلا
 لا يملك غيره عنده وعندها يملك الكل فيكون ما لم يرد من الكل عندها وعلى هذا
 اذا غضب مالا فافضل له كسب اسلامه عنده فقط وعندها في الكل
 وعلى هذا لو لم يكن له كسب الاسلام واكتسب في الردة تهدر الجناية عند ايج
 خلافا لها ومن قطعت يده عندا فارتد والى الله ومات منه اى على مرتدته من
 ذلك القطع او لحق ثم جاء مسلما ومات منه اى من ذلك القطع نصف حية

لورثته

لورثته في مال القاطع اما الاول وهو جوب نصف الدية فيما اذا مات فلا
 القطع وان وقع على محل معصوم تكن السراية التى بها صار القطع قتلا حيا لم يعد
 ذوالعصمة فاهدرت اذ لو لم تهدر لوجب القصاص في النفس فلا يهدر وبما الغية
 في الخطاء لكنه لم يجب فاذا اهدرت السراية وجبت دية اليد لان هذا القدر
 وقع من العصمة واقل ما فيه دية اليد بخلاف ما اذا قطعت يد المرتد ثم اسلم
 فأت من ذلك القطع فانه لا يجب الضمان اصد لان القطع وقع في وقت لا قيمة
 لها فيه وهو وقت الردة فكانت هدر والمهدر لا يلحقه الاعتبار واما المعترضة
 فقد يلحقه الاهدار بالابداء فكذلك بالردة واما الثاني وهو جوب نصف الدية
 اذا قضى لجباقة والموت يقطع السراية واسلامه حياة حادثة في التقدير فلا يهدر
 حكم الجناية الاولى على انها قتل لانه ما ثبت سراية بعد انقطاع حكم القطع فوجب
 الاقتصاد على موجب القطع الواقع في حالة العصمة من حيث هو قطع لا قصاص فيه
 وفي ذلك نصف دية النفس فوجب للورثة هذا فيما اذا قضى لجباقة واما اذا لم يقض
 القاضى لجباقة حتى جاء مسلما ثم مات من القطع فهو بمنزلة موته مرتدا قبل ان يلحق
 بدار الحرب وفيه خلاف فمحمد وهو ما ذكره بقوله وان اسلم يد ونحوه فأت
 بعد عوده مسلما يعني اذا ارتد ثم اسلم فأت من ذلك القطع بدو تحلل الجاني
 فقام الدية عند ايج وابى يوسف وعند محمد نصفها وهو قول في ايضا يعني في الصور
 الاربع وهي ما اذا قطعت يده مسلما فارتد ومات على رقة من القطع او ارتد
 ثم اسلم بلا لحاق او ارتد ولحق بعد القضاء وقبله ثم عاد فاسلم ففي كلهما نصفت
 الدية عند محمد ونفي وجهه ان اعتراض الردة اهدر السراية حتى لو قتله
 قاتل لا شيء عليه فاذا اسلم بعد ذلك لا ينقلب بالاسلام الى الضمان من غير سبب
 جديد وصار كما لو قطعت يده مرتدا او حارب فاسلم لا يجب على القاطع شيء ولها
 ان الجناية وردت على محل معصوم لانه مسلم في الحالين فيجب ضمانا لنفس كما
 اذا لم يتحلل الردة وهذا لان قتلها كانت في حال البقاء فقط فانما يوجب
 سقوط العصمة في حال البقاء وبه ثبتت التهمة المسقطه للقصاص في النفس
 فيبقى ضمانها بالدية لان سقوط العصمة في حال البقاء لا يمنع كمال موجب الجناية
 الا لو كانت العصمة معتبرة طالة البقاء واجبا بها والواقع انه لا معتبر ببقائها في ذلك
 واما المعتبر قيامها في حال ابتداء الجناية لانفقاد سببها وفي حال الموت لم يثبت
 الحكم وهو الضمان وطالة البقاء بعزل اذ ليست حال انفقاد سبب الضمان ولا حال
 بثوت حكمه فصار قيام الملك في حال بقاء اليدين لا عبرة به بل المختبر قيامه حال
 التعليق وحال بثوت الحكم وهو حال وجود الشرط الحقيقي اذا قال لزوجه ان
 دخلت فأت طالق ثم ابانتها ثم تزوجها فوفلت طلقت وكذا اذا قال لعبد ان
 فعلت كذا فأت حر فباعه ثم اشتراه ففعل عتق اما لو عدم الملك عند اليدين او عند
 الحث لم يقع الطلاق والعتق فان قيل هذا منقوض بعبد قطعت يده ثم باع للمولى
 ثم اشتراه او نفاسخا البيع ثم مات العبد فانه لم يجب لاديه اليد لان تمام الدية
 قلنا ان الردة ليست ببراء ولا مستلزمة له لانها صنعت لتبديل الدين ويصح

من غير ابراء بان لم يكن منه جناية عليه الا انه اذا مات على ذلك لم يجز للضمان لهدر ماله
بخلد فبيع العبد المجني عليه فان ابيع وضع لقطع ملكه والضمان ملكه فاذا قطع الاصل
قصدا فقد قطع البطل ايضا فصار كالأبراء هذا اذا كان المقطوع يرد هو الذي ارتد
فلو كان القاطع هو الذي ارتد ففي البسوط فان قتل او مات المقطوع يرد من القطع
مسما فان كان عدا فلا شيء له لان الواجب القصاص وقد فات محله حين قتل على ذمة
اومات وان كان خطئا فقل عاقلة القاطع دية النفس لانه عند ايجابه كان مسلما وضام
المسلم خطا على عاقلة وتبين بالمرأية ان جنائته كانت قتل فكذا على عاقلة ولو كان
الجنانية منه حال الردة كانت الذمة في الخطا في ماله لان المرتد لا يعقل جنائته احد
كذا في فتح القدير مكاتبه ارتد فلحق بدار الحرب فاخذ بماله الذي اكتسبه وقيل على
ردته قبل ان يكتب له مولاه من كسبه وابا في لورثته اي بالاتفاق انما عندها
فلان كسب الردة ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتب اذا كانت له مكاتب لا تبطل بالموت
فبالردة اولى فاذا كانت ملكه قضيت منه مكاتبته واقرا عند ابيع فلان المكاتب
بملك اكسابه بعقد الكتابة وعقد الكتابة لا يتوقف بالردة لانه لا يتوقف بحقيقة
الموت فكذا بالحق الذي هو شبهة الموت واذا لم يتوقف العقد لم يتوقف
الاكساب الحاصلة بسببه الاتيمان المكاتب لا يتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق
فكذا بالردة التي هي ادنى من الرق في المنفعة من التصرف حتى لا يصح استلاده
بطريق الاول فصار المكاتب في دار الحرب ككونه في دار الاسلام فان قيل لا يلزم
من عدم منع رق المكاتب عن التصرف عدم منع ردته عنه كجوان ان يكون ممنوعا
عنه عند اجتماع الامرين بل الامور وهو الرق والردة والكتابة اجيب بان الهيئة
الا اجتماعية انما يكون لها زيادة تاثيرا اذا امكن ان يحصل من تركيبها امر خارجي
او اعتباري حقيق لا فرضي محض ولا يمكن ذلك من الرق والردة توضحه ان عقد
الكتابة يجوز للتصرف وكل من الرق والردة مانع منه بالانزاده وقد ثبت شرعا
ترجيح مقتضى الكتابة على مقتضى احدها وانضمام احدها الى الاخر من قبيل انضمام
علة الى اخرى فيما يعلل بعلمتين مستقلتين ولا ترجيح لكثرة العلة المستقلة على ما عرفت
في اصول بل الترجيح يوصف في العلة زوجان ارتدا فلحقا فولدت المرأة في دار
الحرب سواء كانت الحرة في دار الحرب او في دار الاسلام فان مد اجبر الولد على
الاسلام كون الولادة في دار الحرب لا يكون الجبل فيها على ما صرح به في فتح القدير
ثم ولد الولد فظهر عليهم فالولدان في دار الاسلام لان المرتد تسترق في تبعها ولدها ويحرم
الولد الاول على الاسلام لانه يتبع ابيه او احدهما في الدين فيكون مسلما باسلامهما
ومرتدا بارتدادهما فلما كان مرتدا برذتهما اجبر كما يجبران لكن لا يقتل كولد المسلم
اذا بلغ فانه يجبر عليه ولا يقتل لاولده اي لا يجبر ولد الولد على الاسلام في ظاهر
الرواية لانه لو كان مسلما يتبع الجدة كان يتبع الجدة حتى يكون الناصر كهم مسلمين
بتبعية آدم عليه السلام ولو كان تبعا لابييه وهو تبع فكان التبعية مستتبعا لغيره
وهو قلب اصل شيئا ان اصل التبعية ثابتة على حدود القياس لانا لا نريد
حقيقة ولهذا يجبر بالحبس لا بالقتل واذا لم يجبر على الاسلام يتبع الجدة يسترق

او موضع

او موضع عليه الجنية او يقتل لان حكمه سائر اهل الحرب وروى الحسن عن ابي جابر
ولد الولد يجبر على الاسلام يتبع الجدة فجعل مرتدا تبعا له لان التبعية في حق الاب للنفق
وانتفع ثابت في حق الجدة ولهذا كان بمنزلة الاب في النكاح وبيع ماله الصغير واعلم ان
الجدة ليس كالاب في ظاهرها وفي رواية في اربعة مسائل احدها ان الولد لا يكون مسلما
بتبعية جده ايضا وهي مسألة الكتاب وثانيها صدقة الفطر لولد الصغير اذا كان جده
موسرا ولا اب له اولا اب معسر او عبد لا يجبر على الجدة في ظاهرها وفي رواية ليس يجبر
عليه وثالثها جرد الولد صوته معتقة تزوجت بعبد وله اب عبد فولدت منه فالولد
حري تبعا لأمه ولولاه لمولى أمه فاذا اعتق جده لا يحرر ولا يدفع الى مولى أمه عن مولى أمه
في ظاهرها وفي رواية في رواية الحسن يخرج كما لو اعتق ابوه ورايها الوصية للقرابة لا يورث
الوالدان ويدخل الجدة في ظاهرها وفي رواية الحسن لا يدخل كالأب كذا ذكرها في الرد
في البحر مسائل الجدة فيها ليس كالاب في ظاهرها وفي رواية رد الام الى ثلث ما بقي وحجب
ام الاب والاضح لا يسقط بالجدة عندها ويسقط بالاب اتفاقا والرابعة ابن المتفق
يجب الجدة عن ميراث المعتق اتفاقا ولا يجبر الاب عند ابي يوسف فله الشدس والباقي
للابن ذكره في اربعة الاماكن في شرح المراجعة والخامس لام تشارك الجدة في نفقة الصبي
اثنان بخلاف الاب السادس لا نفق من النفقة على الجدة المعسر بخلاف الاب وزاد في شرح
منظومة ابن وهبان مسئلتان ليس للجدة فيها كالأب احدهما رجل مات وترك اولاد
صفارا وابا ولم يوص ملك الاب ما يملك الوصي فان كان الميت وصي بشيء فلاب ان ينفذ
الوصية وان كان في التركة دين فباع الاب العقار او العرف من قضاء الدين وتنفيذ
الوصايا جاز وليس للجدة ذلك ذكره الخفاف ولم يذكره محمد في البسوط ويقول الخفاف
يفق وثانيهما انه قال في الظهيرية ان ولاية التزويج على قولين يوجب ان يكون للجدة والاخ
وعلى قول ابي جابر الجدة اولى بولاية التزويج من الاخ ولو كان مكان الجدة سقط ولاية
الاخ اتفاقا فصار شيئا من مسائل الخلاف فيها كالأب وهذا اذا ولد لها ولد بعد
لحاقها اما اذا ارتد وطفا بولد لها صغير ثم ظهر عليهم فالولد في دار الاسلام الصغير
صاد مرتدا تبعا للابوين وولد المرتد يصير فينا بالشيء كذا قالوا واعترض عليه في فتح القدير
بانه لو صح لزوم انهما لو لم يلحقا بدار الحرب يكونا لولدهما تبعا لهما وليس كذلك
بل ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه الا بمزيل والاحسن ما في البسوط من انه خرج عن حكمه
مسما بالحاق بدار الحرب فان ثبت حكم الاسلام للصغير باعتبار تبعية الابوين
او الوالد وقد اقدم كل ذلك حين ارتدوا فحبا به فكان الولد فينا يجبر على الاسلام
اذا بلغ كما يجبر الام عليه فان كان الاب ذهب به وحن والام مسلمة في دار الاسلام
لم يكن الولد فينا لانه بقي مسلما تبعا لأمه فان قيل كيف يتبعها بيه تبعا لاديه قلنا
تبعا لاديه يمنع الاتباع في الاسلام ابتداء لا في ابقاء ما كان ثابتا الا بريد
الحري لو اسلم في دار الحرب وله ولد صغير وخرج الى دارنا بقي الولد مسلما حتى لو ظهر
عليه لا يكون فينا بخلاف ما لو اسلم في دارنا وله ولد في دار الحرب واسلم الوصي
العاقل والصبي العاقل وكذا المراهق والمراهقة صحيح باتفاق الثلاثة وكذا
ارتداد خلافا لابي يوسف كانا ولا يقول ارتدادهم صحيح مثل الاسلام ثم يبع

وقال انه ليس بارتداد ضل صحة اسلامه لا يرث ابويه الكافرين ويرث اقاربه المسلمين
ولا يصح تكاح المشركه له وتحل المومنه له وتبطل ماليه الخز والخزير وعلى صحة ردة
لومات له في سب لم بعد ردة لا يورث منه وقال في ذفر والمشاخي اسلامه ليس باسلا
ومرته ليس بارتداد كلي في عدم صحة اسلامه انه يقع لا بويه فيه فلا يجعل اصلا
لشأن بين صفة الاصلية والتبعية لان كمولي صحة القدرة والثانية سمة المجرثم اسلامه
يصح تبعا لا بويه فلا يجعل اصلا مستقلا به ولا يترمه احكاما تشوبها المضرة من ميراث
الارث والفرقة بينه وبين زوجته المشركه فلا يورث له كاطلاق والاتفاق ولما
في صحة اسلامه ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه
وافترقه وهو مشهور ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهو التصديق والاقرار معه والاقرار
عن طوع دليل على الاعتقاد الباطني واذا كان قد اتى به فقد دخل حقيقة الايمان قائما
به في الوجود والحقايق لا يرد بعد الوجود فلهذا صح ردة ايضا فان قيل الايمان الذي
ينفيه الخصم منه هو الايمان المعبر وما دخل تحت الوجود لا ينفيه الخصم بل يقول انه
لا يعتبر شرعا اوجب بان يدعو عدم الاعتبار بعد وجود الحقيقة اما لعدم اهلية القوة
وهو منتف لان الصبي جعل اهل النبوة كما في جميع عليه الصلوة والسلام وهي فرع الايمان
والاقتناع على اهلية الصلوة والصوم حتى يصحان منه ويثاب عليهما واما لعدم اهلية
الوجوب فليترمه والكلام ليس فيه واما لما جاز شرع وهو منتف ولا يليق ان ثبت شرعا
منع عن الايمان بالله نعم مع عقلية ومعرفة فاذا صح ايمانه فهل يجب عليه بولوع
تصديق طرار جديد او كيفية استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار في قول
ان مقتضى الدليل ان يجب عليه بعد البلوغ في قصد التصديق طرار ليسقط به
ولا كيفية استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار بخير المشوي استقام الفرض
كما انه لو كان بواجب الصلوة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا كيفية بعد بلوغه منها
الاما قرينة نيته اداء الواجب امتثالا لكتهم اتفقوا على انه لا يجب بل يقع فضا قبل
البلوغ اما عند فخر الاسلام فلا نه ثبت اصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو ردة
العالم وعقلية دلالة دون وجوب اداء لانه بالخطاب وهو غير مخاطب فاذا وجد
بعد السبب وقع الفرض كتحصيل الزكاة واما عند شمس الامة فلا وجوب اصلا لعدم كونه
وهو وجوب اداء فاذا وجد وجد فضا ركا لمسا في صلي الجمعة يسقط فرضه وليست
الجمعة فرضا عليه لكن ذلك للترقية عليه بعد سببها فاذا فعلتم واجاب عما ذكرها
من اتنا في بين الاصلية والتبعية منع لزوم اتنا في مستندا بان انما يلزم ان لو قلنا
باجتماع كونه تبعا واصلا معا ولما نقول به بل هو تبع مالم يقبل ويترحمنا فاذا عقل وفر
مختارا فقول انقطعت تبعية في حق هذا الحكم وبقي اصله واجب في المبسوط بمنع
التنا في بينهما وجواز اجتماعهما كالمراة تسافر مع الزوج فانها تكون مسافرة تبعا
للزوج حتى اذا لم يوافق السفر تكون مسافرة ولو نوتة صادرة مسافرة مقصودا وتبعا فاجتفت
الاصلية والتبعية وجعل مدعا يتايد بالافترقة اما نحن فيه واما الجواب عن قولها
يشوب ضرورة فلان ما يتعلق به السعادة الالمانية وتزويل المضرة المرهبة لا يباين مد ذلك
الضرر كمالا قل ولها في الردة انها مضرة محضة فلا تقع منه بخلاف الاسلام فانه يعلق

٥٥٦
اعلى المناقح ويندفع به اعظم المصادر فيصير منه وهذا وجه ابو يوسف ايضا في الردة ولا يبع
ومحمد بن حاتم من انها موجودة حقيقة لوجود حقيقة من الكفار ولا مرد الحقيقة بعد
وجودها فان قيل ان ما في الاسلام ولا يلزم من اعتبار الحقيقة في الاسلام وعدم
ردها فيه اعتبار ردها وعدم ردها في الردة لما في الاسلام من النفع وفي الردة من الضرر
الارتد لا يصح من الصبي يقول الهبة لما فيه من النفع ولا يصح منه الهبة لما فيه من الضرر
الاصب بان الحقايق اذا خلة تحت الوجود على نوعين امدها ما يقطع فيها بالعلم او
بالجهل فلا يمكن عدم اعتبارها بعد القطع بها وثانيتها ما لا يقطع فيها بالعلم والباله
والايمان والردة من قبيل النوع الاول فانه لا يمكن ان يجعل عارفا اذا علم جهلا بغير
ولا جاهلا اذا علم على الايمان فلا بد من اعتبارها بعد وجودها فضا ركا اذا
بنية يجعل صائغا شرعا فلو كان يجعل مفضل قطعا ولا يجعل صائغا والهبة من قبيل الثاني
فانها دائر بين العلم بالمصلحة فيها وبين الجهل بها لانها لا ينتقل بعلم بالمصلحة فيها
في نفس الامر فلا يجوز من الصبي بخلاف قبول الهبة فانما علمنا علمه بالمصلحة فيها فلا
يجعله جاهلا بها ويجوز ان يسمى العاقل وكذا الصبيبة والمراهق والمراهقة على الكمال
لما فيه من النفع المتيقن ودفع اعظم المضار ولا يقتل ان ابي لان القتل عقوبة والعقوبة
موصوفة عن الصبيان مرحلة عليهم ولان اختلاف العلماء في صحة اسلامه شبهة
يسقط بها عقوبة القتل واعلم ان المرتد لا يقتل في مواضع امدها الذي كان اسلامه
تبعا لا بويه اذا بلغ مرتما لا يقتل استحسانا لان اسلامه لما كان تبعا لغير صار
شبهة في اسقاط القتل عنه وفي القياس يقتل به وبه قال مالك واحمد وثانيتها
اذا اسلم في صغر ثم بلغ مرتما لم يقتل لقيام الشبهة بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلامه
الصبي وثانيتها المكره على الاسلام اذا ارتد لا يقتل استحسانا لقيام الشبهة ايضا
في اسلامه بسبب كونه وكنته يجبر على الاسلام على ما في قاضيهان وراجها المقيط
في دار الاسلام محكوم باسلامه ولو بلغ كما في الجاهل على الاسلام ولا يقتل وثانيتها
اذا ارتد في صغر يجبر على الاسلام ولا يقتل لقيام الشبهة ايضا وهو مسئله الكتاب
وساومها ان المشرك ان اسلم حال السكر ثم ارتد لا يقتل ذكره في الجرح وسابها
اذا شهد العدو على مرة مسلم وهو منكر لردته فانه ثبت ردة بشهادة العدو ولا
لا يقتل لان التكاثر قوية ورجوع ذكره في ميراث الاشياء نقله عن فخر القدير قيد الصبي
بالعاقل لان ارتداد الصبي الغير العاقل لا يصح بالاتفاق وكذا الايص اسلامه وكذا
المجنون لا يصح ارتداده ولا اسلامه بالاجاع والسكران الذي لا يقبل كالمجنون
عندنا وهو قول مالك واحمد وكذا المشافعي في قول وقال في قول اخر يصح ارتداد
كطلاقه قلنا ان الردة تنبني على تبدل الاعتقاد ونعلم ان السكران غير معتد لما قال
واما وقع طلاقه لانه لا يفترق الى قصد **باب البغاة**
جمع باغ مثل قضاة وقاض والباغ في اللغة الطلب ثم اشتهر في العرب في طلب ما لا يحل
من الجور والظلم والباغ في عرفنا الفقهاء الخارج على امام الحق والجارحون عن طاعة
الربعة اصناف امدها الخارجون بدلتا ويل بمبغية وبلا مغبة ياخذون اموال
المسلمين ويقتلونهم ويغيثون الطريق وهم قطاع الطريق وقد تقدم كله والثاني

قوم كذلك الا انهم لا منعة لهم لكن لم تاويل فكلهم مك قطع الطريق ان قتلوا قتلوا
وصلوا وان اخذوا فطعت ايديهم على ما عرفت في قطع الطريق والثالث قوم لم
منعة دحية خرجوا عليه بنا ويل يرون ان الامام على باطل كقران عصية بوجوب قتال
بنا ويلهم وهؤلاء يسمون بالخوارج يستحلون دماء المسلمين واموالهم ويسبون نساء
وكيفرون اصحاب رسول الله وكنهم عند جمهور الفقهاء وجمهور اهل الحديث
حكم البغاة وعند مالك يستتابون فان تابوا فيها ولاقتلوا اذوا الفاسد
لا كفرهم وذهب بعض اهل الحديث اليهم مردون لم حكم المرتدين قال ابن المنذر
لا اعلم احدا وافق اهل الحديث على تكفيرهم وذكر في المحيط ان بعض الفقهاء لا يكفر احدا
من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض اهل البدع وهو من قاتل برعته وديار قطيعة
ونسب الى اكثر اهل السنة انتهى وهذا يخالف مقتضى ما ذكره ابن المنذر فان مقتضاه
اجماع الفقهاء على عدم تكفير احد من اهل البدع وقال في فتح القدير ان ما قاله ابن المنذر
اثبت ثم يقع في كلام اهل المذهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين
هم المجتهدون بل من غيرهم ولا يخرج بغير الفقهاء والمثول عن المجتهدين ما
ذكرناه من عدم تكفير احد من اهل القبلة وابن المنذر اعرف بنقل من ذهب
المجتهدين انتهى والاربع قوم مسلمون خرجوا على امام العدل ولم يستلحقوا البغاة
الخوارج من دماء المسلمين ويسبون ديارهم وهم البغاة الذين عرفه المصنف بقوله
اذا خرج قوم مسلمون عن طاعة الامام وغلبوا على بلد دعاهم الى العود وكشف
شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل حرمه قبل قتاله ولانه اهوت
الامر من ولعل الشريد فغير في ثيابه ثم هذا استحباب لانهم علموا ما يقابلون عليه
وبداهم الامام بالقتال لو خيروا اي لواء اخذوا خيرا فجميع وان لم يبدوا بالقتال
على ما اختاره الامام خيرا فزاده لان الامام لو انتظر حقيقة قتاله ومبايعة
الدفع فيدار الحكم على دليله وهو لا جناح ولا امتناع وقيل لا امام يبدوا بالقتال
وهو قول الشافعي ومالك واحمد واختاره القدروري في محققه وعليه اكثر اهل العلم
على ما في فتح القدير وهذا لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا لشركه وذلك بان يدروا
بالقتال واجابوا عنه بما ذكرناه فان كان لهم شبهة اي عسكرا جهز على بناء والمجهول
على جرحهم اي اسرع على قتل جرحهم واتبع مولاهم اي عرضهم والاى وان لم يكن لهم
شبهة فلا يجوز جرحهم ولا يتبع مولاهم لان دفاع شرهم بدونه وانما الجرح يتبع
دفع الشرهم كيلا يلحق الجرح والمولى بالفتنة وقال الشافعي واجد لا يجوز ولا
يتبع لانهم لما تركوا القتال بالمراعاة والتولي لم يبق قتلهم دفعا لشرهم ولا يجوز
قتلهم الا دفعا لشرهم قلنا ان المعبر في جرحه ان يقتل دليل قتاله لا حقيقة ودليل
قتاله موجود اعني احتمال التحاقه بالفتنة ولا يتبع ذريته ولا يقيم حاله لقول علي
رضي الله عنه ولا يقتل اسير ولا يكشف ستره ولا يؤخذ مال قاله يوم الجمل وهذا
المقتضى في هذا الباب ولان الاسلام شرع عاصيا وهم مسلمون وقوله ولا يقتل
اسير معناه اذا لم يكن لهم شبهة ولا يقتل ان شاء الامام بل يجيبون اموالهم لدفع شرهم
يكسر شوكتهم حتى يتولوا فيرد عليهم بعد التوبة لا دفاع ضروري دفع شرهم وجان

استعمال سلاحهم وخيلهم عند الحاجة لائق عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين
القضاة بالبرص وكانت قسمته الحاجة لا للملك ولان الامام ان يفعل ذلك في مال اهل
عند الحاجة في مال الباغي اولى وان قتل باغ مثله في عسكرهم فظهر عليهم لا يجب على القاتل شي
لانه لا ولاية للامام العدل وقت القتل فلم ينقذ موصيا كالقتل في دار الحرب ولا قتل باغ
الدم الا ترى ان العادل اذا قتله لا يجب عليه شيء من الدية والقصاص فكذلك اذا قتل مثله
وقال مالك والشافعي واحد ان القاتل يقتل به بناء على ان عندهم كل موضع يجزئ فيه العباد
في اوقاتها فهو كدار العدل وان غلبوا على مصر فقتل اهلها اي اهل مصر اخر منه اي من اهل
المصر عند قتل باغ بسبب قتله عند مثله اذا ظهر على مصر قبل اجراءهم احكامهم في مصر
وان جرحوا عنه قبل ذلك لان ولاية الامام لم ينقطع عنه قبل اجراءهم احكامهم اما الجرح
احكامهم صارت في حكم محل ولايتهم فلا قود ولا قصاص ولكن يسحق عذاب الاخرة
وان قتل عادل مودة الباغي برية بالاتفاق لا تافد امرنا بما قلتم بقوله تعالى فقال الله
بتغى ضارقتلهم حتى قتل اهل الحرب فلا يوجب حرمان الارث كما لو قتل مودة بقتل
له عليه فان حرمان الارث جزء قتل محظور فلا يباح بقتل مباح ولو بالهكس اي قتل
الباغي مودة العادل لا يرث الباغي الا ان يدعى ان كان على الحق وبه قال احمد والشافعي
في قوله الجديد وعند ابى يوسف لا يرث مطلقا فتضيع المسئلة على ما في الهداية وغيرها
اذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه بالاتفاق على ما ذكرناه وان قتله الباغي فان قال
الباغي كنت على حق في قتلي وانا اكون على حق ورثته وتاويله وان قال قتله وانا اعلم ان
على باطل لم يرثه عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث الباغي سواء قال كنت على الحق
او قال كنت على الباطل وهو قول الشافعي واصل هذا الخلاف الخلاف في ان العادل اذا
تلف نفس الباغي وماله لا يضمن عندنا ولا يراهم لانه ما مور بقتالهم دفعا لشرهم وهذا
الاتفاق والباغي اذا قتل العادل فان قتل قبل قيام منعتهم وشوكتهم اقصر منه بالاتفاق
وكذا يضمن ما اتلفه من المال بالاتفاق وان قتله بعد قيام منعتهم وشوكتهم لا يجب عليه
القصاص ولا الضمان عندنا وبه قال احمد والشافعي في قوله الجديد وقال في قوله القديم
انه يضمن وبه قال مالك لانها نفوس واموال معصومة فقتلهم بالاتفاق ظلم وعورنا
وعلى هذا الخلاف لو مات المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لا يضمن عندنا ولا يضمن عند
قلنا ان نفي الضمان شطوط بالمنفعة مع التاويل وقود وجد انهم على ما هو القوم فترتب
عليه حكمه حتى لو جرح المنفعة عن التاويل كفده غلبوا على اهل بلوة فقتلوا واستهلكوا
الاموال بلوا تاويل ثم ظهر عليهم اخذوا جميع ذلك ولو جرح التاويل عن المنفعة بان القود
وامدا واشتان فقتلوا واخذوا عن تاويل ضمنوا اذا تابوا او قود عليهم وعليه القود
اجماع القضاة على ما رواه الزهري ولان التاويل الفاسد يلحق بالعصية اذا ضمت اليه
المنفعة في حق دفع الضمان وصار كما في منعة اهل الحرب وهذا لان الاحكام لا يترتبها
من الالتزام او الالتزام ولم يوجد واحد منهما فيهم اما الالتزام فلعدم الولاية الامام
عليهم لوجود منعتهم واما الالتزام فلا عقاذه الامانة عن تاويل بخلافه قبل قيام
منعتهم فان ولاية الامام باقية قبله وبخلافه عند عدم التاويل فانه لا التزام
اعتقاد اذا عرفت هذا فقال ابو يوسف ان تاثير المنفعة مع التاويل وكذا تاثير طلاق

التأويل الفاسد بالصحيح كان في دفع الضمان والحاجة ههنا الى اثبات استحقاق الارث
ولا يلزم من عدم الضمان استحقاق الارث بل ودليل وقال ابو جرح ومحمدان المصنفان
جعل منعتهم مع اعتقاد الحقيقة واقبالا لولاه ثبتت ثبوت اسباب الثبوت لا ترى
انه لولا تلك المنفعة مع اعتقادهم ثبتت الضمان لثبوت سببه من القتل عملا وتلاف
المال المصعوم فيقتلوا ولما نحن فيه فان القرابة التي هي سبب استحقاق الميراث قائمة
والقتل غير حق ما نفع وجد عن اعتقاد الحقيقة مع المنفعة فمع مقتضاه من المنع فصل
السبب اعني القرابة عمله من اثبات الميراث بخلاف ما اذا قال انا الان على الباطل
حيث لم يرث لعدم ذلك لرفع فعل المانع عمله من المنع عن الميراث وكبر مع السبب
من علم انه من اهل القبلة لانه امانة على المصيبة قال الله تعالى وتعاونوا على البر
والنقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وان لم يعلم فلا يكون لعدم علته الكراهة
والغالب في حال المسلم الصلاح **كتاب القبط** هو في اللغة اسم لشي
منبوء ضيل بمعنى مفعول وفي الشريعة اسم لحي مولود طرجه اهله خوفا من العيلة
او فراد من تمة الزنا النكاح مندوب ان غلب على ظنه عدم الهلاك بان كان في مصر
او قرية لما فيه من احياء النفس وقد قال الله تعالى ومن احيها فكنما احيانا الناس
جميعا ولان في دفعه اظهرنا المشقة على الاطفال وهو من افضل الاعمال وانت
ضيف هلاكه فواجب بان وجب في معارضة ونحوها وكذا القطة هي القبط متقاربا
لقطلا ومعنى وضع القبط بني ادم والمقطة بغيرهم للتميز وسياق باقي احكامها وهو
اي القبط حر لان الاصل في بني ادم الحرية وكذا الدار والادارة لا اثبت رقة
بحجة في ترك الاصل ففعل بالحجة لرحمتها وفي قاضيان لو ادعى مسلم ان القبط
فاقام البيعة فانه يقبل له وانما يقبل البيعة على رقة لان الملقط ضم باعتبار اليد
فكانت البيعة قائمة على خصم انتهى ونفقة من بيت المال على ما روي عن عمر بن الخطاب
عنهما ولانه مسلم عاجز عن اكتساب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المفقود الذي لا مال
له ولان ميراث بيت المال فكذلك اعز به لان الغنم بالغنم وكذا اجانية وارثه له
اي لبيت المال وان انفق عليه الملقط فهو متبرع لعدم ولاية الارحام عليه الا ان
ياد ان الحاكم بشرط الرجوع على الملقط في لا يكون متبرعا بل يكون دينيا على القبط
لان للقاضي ولاية عليه فيكون دينيا عليه ثم تجرد امر القاضي بالانفاق عليه فيكون الرجوع
على القبط فيما ذكره الطحاوي وفي لا يصح لا يرجع على القبط تجرد الامر بدون شرط
الرجوع عليه او يصحده القبط اذا بلغ في يكون دينيا عليه ايضا وان لم يشترط القاضي
الرجوع لان له ولاية على نفسه بعد البلوغ فيغير التزامه ولا يؤخذ القبط من
ملتقطه لان يرد اسبق اليه فكان احق بحفظه ولم يكن لغيره ان ينزعه منه
الا باذنه ولود فقه هو الى غير ليس له ان يسترده لانه رضي باسقاط حقه ولود فقه
الى القاضي فللقاضي ان لا يقبله منه لاحتمال انه ولزم دفعه اليه ليكون مؤثمة
في بيت المال وان اقام بيعة انه ليعط او علم القاضي بذلك فكذلك له ان لا يقبله
منه لانه لا لتقاط التزام حفظه وترتيب ثم اراد ان يعزل نفسه فلا يسمع منه
كالوصي اذا اراد عزل نفسه بعد موت الوصي كذا في الزيلعي وان ادعاه واحديث

نسبته منه اي ان لم يدع الملقط انه ابنه والا يثبت نسبه من الملقط لاستوائهما
في الدعوى ولا صدها يد فكل صاحب اليد اولى وان كان هو ذميا والخارج مسلما
ثم اذا ثبت نسبه منه فهل يأخذ من الملقط فهل يؤخذ منه لانه احق بولده وقل
لا يؤخذ لان جميع ثبوت نسبه منه باقراره لا يبطل حكم اليد وقيل هذا لا خلاف
اذا لم يدع الملقط نسبه وان ادعاه لا يؤخذ ثم هذا استحسن والقياس ان لا يقبل
قوله لنسبه ابطال حق الملقط وجه الاستحسان انه اقر بالحق ما يقع لانه
يتشرف بالنسب ويعبر بعدمه ولو كانت اي من ادعى نسبا للقبط عبدا لان ارق
لا يمنع ثبوت النسب وهو القبط حر لان العبد قتل له الحر فلا تبطل للحرية
الظاهر بالمثل او كان المدعي نسبه ذميا وهو القبط مسلم اي بقا لذكر الكلا
ويكون ابنا للذمي ان لم يكن في قهرهم بان وجد في مصر من امصار المسلمين او قرام
وذمي ان كان فيه اي في قهرهم من قرام او بيعتهم او كنيتهم وان وجب مسلم
في مقر الذمي او بالعكس ففي رواية كتاب القبط العبر الى مكان سبعة وفي قرابة
كتاب الدعوى العبر الى الواجد لقوة اليد وقيل العبر الى الاسلام نظر الصغير
وفي قاضيان اذا وجد القبط في مكان الاسلام فادعى رجل من اهل الذمة انه
ابنه في القياس لا يقع دعوى الابينة وفي الاستحسان ان يصدق في دعوى النسب
دون الميراث وان اقام ذمي بيعة من اهل الذمة اية ابنه ذكر في الكتاب انه لا يجوز
شهادتهم على المسلمين قبل اذ اقام الذمي البيعة من اهل الذمة انه ابنه
واقام المسلم البيعة من المسلمين انه عبيد فلا يقبل شهادته اهل الذمة في بطلان
بيعة المسلم وقال بعضهم اراد به ان الذمي اذا اقام بيعة من اهل الذمة ابتداء اذ ابنة
لا تقبل بيعة لان الذمي اذا ادعى النسب صح دعواه في حكم النسب من غير بيعة الا انه
يكون مسلما حكا فلا تبطل الحكم باسلامه بهن البيعة فلا يحكم بكفره بهن البيعة لان
لان هذه شهادة قامت في حكم الدين على مسلم فلا يقبل وان كان شهود الذمي مسلمين
يقضي له ويصير بقا له في الدين انتهى وفي البرازية اذا كان الملقط مسلما فادعاه
مسلم او ذميا انه ابنه واقام به نصارى فعلى كذا من الامام قال اكثر في هذا انما يصح
اذا كان الملقط ذميا لان شهود نصارى لا يستحق اليد على المسلم وبعض المشايخ
قالوا يستحق في الكل ومعنى قوله يقضي بنسبه من المدعي والقضاء بالنسب مضاف الى الشهادتين
لان النسب ثابت بدونها استحسننا انتهى وان ادعاه اثبات معا يثبت منها
لاستوائهما في الدعوى وهو السبب وهذا ان لم يصفا صدها وان وصف صدها
علامة فيه اي في الملقط او سبق في الدعوى فهو اولى من الذي لم يصفه علامة
اولم يسبق فيها لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة له ولثبوت صحة
في زمان لا ممانع له فيه هذا عند عدم البيعة والا فالقول لمن اقام البيعة لقولها
والحر والمسلم اولى من العبد والذمي يعني ان الحر والعبد اذا ادعى القبط وهما خايران
او المسلم والذمي اذا ادعاه وهما خايران دعوى تجردة فالحر اولى من العبد والمسلم
اولى من الذمي **كتاب القبط** لانظر في حق القبط وكذلك اذا اقام البيعة وليت
احدهما اكثر اثباتا حتى لو شهد المسلم ذميا والذمي مسلما كان الحكم لان بيعة

كل منهما صحت في حق الآخر وليست احدهما اكثر اثباتا فكان المسلم اولى واقفا اذا كان
بينه الكافر اكثر اثباتا فلا يثبت الرجوع بالاسلام حتى لو ادعى الذي هبها في يده اذ
ابنه ولد على فراشه واقام على ذلك شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بينه انه
ابنه ولد على فراشه من هذه الامة قضى بالصبي للذي ولم يترجع العبد بالاسلام
لان بينه الذي اكثر اثباتا لانها ثبتت النسب بجميع احكامه واما اذا كان النزاع
بين الملقط والخارج فالترجيح تأكيد لقوتها ولو كان ذميا وان شديدا على
الملقط او على دابة هو عليها فهو اى المستدود عليه اى على الملقط باقر قاضى لانه ما يصيب
وللقاضى ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بدونه ايضا لانه مال الملقط ظاهر
فلا يحتاج الى امر القاضى ولله اى الملقط شراء ما لا بد له من طعام وكسوة لانها
من قبيل الانفاق عليه وبقض هبته لانه نفع محض وتسمية في حرفة لانه من باب التارة
وحفظ حاله لا تزوجه لانعدام سبب ولاية التزوج من القرابة والمالك والسلطة
ولا تصرفه في ماله لغيره ما ذكر بالبيع ونحوه لان التصرف في المال لا يكون الا بمالك الرأى
ووفور الشفقة ولم يوجد في الملقط ولهذا لا تملك هذه الترفات الام ايضا
ولا اجارة في الاصح لان الملقط لا يملك اتلاف منافع فاشبه المملوك في الام
لانها تملك اتلاف منافع بالاستخدام والاعارة وقيل له اجارة لانه يرجع الى
تأديبه وليس للملقط ان يجنى الملقط فان فعل ذلك وهلك من ذلك كان
ضامنا كذا في قاضيه وان خرج وفي قاضيه ان ايضا ليقط قد فده انسان بعد
البلوغ وجبا حقه على قاذفه ولو قذف انسانا له لا يجب الاحتال على القاذف
كتاب النقطة وفي المصباح نقلا عن الارزهرى النقطة بضم الراء ونحو
القاف اسم الشئ الذي يجتمع ملق قفاؤه على قول جميع اهل اللغة وصادق الفريسي
وقال الليث هي بالثكون ولم اسمعه لغيره ومنهم من يعيد المسكون من لم العوام انتهى
ثم شرع في بيان احكامه فقال هي مائة عند الملقط قال في الحاوي القديس
امانة في يد الملقط اذا شهد انه اخذها ليحفظها على صاحبها فاذا امن على نفسه
انه اذا اخذها يرد ها على صاحبها لا محالة او غالبا فلاخذ اولى وان كان لا يامن
على نفسه فالترك اولى واذا اخذ فاذا ان يضمنها على مكانها وندم على اخذ
ووضعها في ظاهر الرواية لا يضمن وروى انه يضمن ولو دفعها الى غير يفرق ان القاضى
ضمن انتهى ان شهد انه اخذها يرد ها على صاحبها اخلفا في صفة اخذها
فالمنقول عن المتقشفة لا يحمل له دفعها لانه اثباتا اليه على مال الغير بغير اذنه
فكان كسنا وله وفي قاضيه ان دفع النقطة لصاحبها افضل من تركها عند
عامة العلماء وقال بعضهم يحمل دفعها وتركها افضل وقالت المتقشفة لا يحمل
دفعها والصحيح قول علماء خصوص في زماننا سواء كانت النقطة دراهم او
دنانير او عرضا او شاة او حملا او بطلا او فسا او ابدا انتهى ثم ذكر ان هذا اذا كان
في الصبي وان كان في القرية فالأفضل ترك الدابة لا دفعها وهكذا في البرازية وانما
بقوله لصاحبها الى ان دفعها لنفسه لا يجوز بالاتفاق ثم هذا الخلاف ليس في

مطلقها بل في نفع منها حتى الخلاصة والبرازية النقطة على وجهين ان خاف
صناعها بغير رضائهم وان لم يخف صناعها يباح دفعها اجمع العلماء عليه والافضل
الدفع في ظاهر المذهب انتهى فالخلاصة المذكورة في النسخة الثانية فجعل في الخلاصة قول
عامة العلماء على ما في قاضيه ان والبرازية ظاهر المذهب ثم وجه الحجة ما ذكره
في قاضيه ان واقفا وجه من قال انها يحمل دفعها فلا بد عليه الصلوة والسلام
لم يثبت عن ذلك ولا انكر على من فعله بل امر بتعريفها واقفا وجه من قال ان افضل
تركها فلا بد صاحبها بطلبها في المكان الذي فقد ها فيه لانه وان لم يذكر
خصوص المكان لكنها اذا تركها كل احد فالظاهر ان يجدها صاحبها لانه لا بد
عادة ان يتم في ذلك المكان مرة اخرى في عمره والاى وان لم يشهد على اخذها
لصاحبها صحح بالاجماع ان قرأته اخذ لنفسه لانه اخذ مال الغير بغير اذنه وان
قالا اخذتها لصاحبها وكذبه صاحب يضمن عند ابي حنيفة ومحمد لانه اقربا
الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى براءه وفيه وقع الشك فلا يبرأه وقال ابو يوسف
لا يضمن لان الظاهر شاهد له لا اختياره الحسنة دون المعصية والى هذا اشار
بقوله والقول للمالك ان اكثر المالك اخذ للرد وعند ابو يوسف الملقط
والاصح قولهما لان ما ذكر ابو يوسف من الظاهر براءه منه ظاهر مثله من ان الظاهر
ان يكون المتصرف عاملا لنفسه كذا قالوا كن قال في الحاوي القديس اذ هلك في يوم
ان شهد حين اخذ فقال ان وجدت لقطة فمن يشدها دلوع على لا يضمن ولو
لم يشهد فمن عند ابي حنيفة وعند ابي حنيفة اذا حلف انه اخذها ليردها على
صاحبها وبه نأخذ انتهى ويلقى في الاشهاد قوله من يستفوه ينشد اى يطلب
لقطة فدلو على وفي الخلاصة عن شمس الائمة الحلواني ادنى ما يكون من التعريف
ان يشهد عند الاخذ ويقول اخذها لاردها على صاحبها فان فعل ذلك
ولم يعرفها بعد ذلك كفى ويعرفها في مكان اخذها وفي الخلاصة ويعرفها
حيث يجدها جهلا لا سرفاة وجد في الطريق ولم يجد احدا اشهد عليه
او خاف انه لو اشهد عليه عند الرفع ياخذ منه الظالم فترك الاشهاد ليكون
ضامنا ويشهد اذا طفر بمن يشهد فاذا فعل لا يضمن فاذا وجد من يشهد
ولم يشده حتى جاءه يضمن لانه ترك الاشهاد مع القدرة عليه فان لم يظهر
المالك يتصدق وفي الجامع من الاسواق والمساجد والشوارع مرة ظرف
يعرفها يغلب على ظنه عدم طلب صاحبها بعدها بان يقول من ضاع له شئ
فليطلبه عندي هو الصحيح عند اكثر المشايخ وقيل ان كانت النقطة عشرة دراهم
فاكثر فحولا وان كانت اقل فاياما على حسب ما يراه الملقط قبل هذا رواية
عن ابي حنيفة وقوله محمود في الاصل بالحوال من غير فضل بين الكثير والقليل وهو قول
المشايخ لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه ستة من غير فضل وجه
الاول ان التقدير بالحوال ورد في نقطة كانت مائة دينار تساوى الف دينار
والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استبدال
الفرج به وليست في معناها في تعلق الزكوة فاوجب التعريف بالحوال ايضا

ومادونا العشرة ليس في معنى الاغتراب ففرضنا الى رأي المشتري وما لا يبقى
من الاطعمة المعقولة لكل ومن الثمار وغيرها يعرف الى ان يخاف فساد لان
بعد الفساد لا فائدة في التعريف ثم يتصدق بها اي اللقطة مطلقا ان شاء الله
للحق الى المستحق بقدر الامكان وذلك بايصال قيمتها عند النظر بصاحبها وايضا
العوض وهو الثواب على اعتبار اجازة التصديق بها فان كان معها بعض اى به
التصدق اجازة ان شاء واجرم له اى لصاحبها او ضمن الملتقط لانه سلم
ماله الى غيره بغير ذمة الالة باقامة من جهة الشرع وهذا لا ينال في الضمان
للعبد كما في تناول مال الغير حالة المحض او الفقير لوها كذا في بيع لانه يقبض
مال الغير بغير ذمة وايضا ضمن لا يرجع على الاخر اما الملتقط فلا ذمة ملكها من
وقت الضمان فيكون مقصد قابله فلا يضمن غيره واما الفقير فلا ذمة عوض ما
وصل اليه ويأخذها منه اى من الفقير ان باقية لانه وجد عين ماله وقت
الخلاصة ويعرفها حيث يجدها فان لم يظهر المالك يتصدق فاذا حضر المالك
يخير بين ان يكون الثواب له وبين ان يضمن القيمة قال القاضي ابو جعفر ان
تصدق باذن القاضى ليس له ان يضمنه فان كانت قائمة في يد الفقير اخذها
المالك فان كان الملتقط محتاجا له ان يضمن اللقطة الى نفسه بعد التعريف
وان كان غنيا ليس له ذلك وفي النواذر يرضع الامر الى الامام بالخيار
ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فاذا قبل ان شاء يحل صدقها وان شاء
اقر منها من رجل على وان شاء دفعها مضاربة وان شاء ردها على الملتقط
ثم هو بالخيار ان شاء ادام الحفظ الى ان يظهر الطالب وان شاء تصدق على
ان يكون الثواب لصاحبها وان شاء باعها ان لم يكن دراهم او دنانير وامسك
ثمنها ثم بعد ذلك ان حضرها كلها ليس له نقض البيع ان كان البيع بالرقعة
وان باع بغير الرقعة وهي قائمة فان شاء اجاز البيع واخر الثمن وان شاء
ابطل البيع واخذ عين ماله فان هلكت ان شاء ضمن البايع وعند ذلك
ينفذ البيع من جهة البايع في ظاهر الرواية وبه اخذ عامة المشايخ ثم اعلم
ان ما يحسن الملتقط نوعان نوع لا يطلبه مالكه كالنواة وقشور الثمرات
والبطيخ في مواضع متفرقة له ان ياخذها وينتفع بها ولكن لا يصير ملكا للاخذ
حتى لو وجدها صاحبها في بيع له ان ياخذها الا اذا كان قال حاله الرمي من اذن
فهو له لقوم معلومين وكذا الحكم في التقاط السنابل لكن اذن بعد جمع غيره
بعد دناءة وقال بعض المشايخ ليس للرأى اخذها وان لم يقل وقت الالتقاء
من اخذها فهو له لقوم معلومين ونوع لا يطلبه مالكه كالنقدين والروض ونحوها
فياخذ ويحفظه الى ان يوجد صاحبها والقشور والنواة ان كانت مجمعة
فهي من النوع الثاني وان وجد جوزة ثم اخرى ثم اخرى حتى بلغت عشرة اصدا
لها قيمة ان وجدها في موضع واحد فهي من النوع الثاني وان وجدها
في مواضع متفرقة فقد اختلف المشايخ فيه واختارنا منها النوع الثاني
وهو الا حوط على ما في البرازية التفاح والكثير ان وجد في الماء يجوز اخذ

وان كثرت لانه يفسد الماء ويجعل في الخلاصة الحطب كالنفاح والكثير في الماء
وفصله في البرازية وقال والخبط في الماء ان لم يكن له قيمة ياخذ وان كان له
قيمة فهو لقطة ولقطة الحبل والحرم سواء وقال الشافعي يجب التعريف ابدا
الى ان ينجى صاحبها في لقطة الحرم لقوله صلى الله عليه وسلم في لقطة مكة ولا تحل
لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله عليه الصلوة والسلام اعرف عفاصها ووكاها
ثم عرفها سنة بلا فصل بينهما ولايتها لقطة وفي التصديق بعد مدة التعريف ابقاء
ملك المالك من حيث تحصل الثواب له فيملكه كما في سائر اللقطات وتاويل ما رواه
انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف فان قيل هذا الحكم ليس يختص بالحرم لانه لا يحل
الا لتقاط في غير ايضا الا للتعريف والحفظ قلنا انما خصه بالحرم لان مكة
شرفها الله فمكان الغزاة لان الناس ياتونها من كل فج عميق ثم يفرقون بحيث
يندر الرجوع لهم اليها فالظاهر انها للغزاة ولا يظن عودهم في سنة واكثر
فينبغي ان سقط التعريف لعدم الفائدة فيه فانما له البني ثم يتحصنها بالذكر
ويحوز التقاط البهيمة شاة او بقرا او بعيرا لانها لقطة يتوهم ضاعتها فينبغي
اخذها وتعريفها صيانة لها هذا اذا كان في الصحراء واذا كان في القرية فتركها
افضل كذا في قاضيهان وقد ذكرناه وقال القاضي ترك البهيمة افضل مطلقا
وهو متبرع في اتفاقية عليها بلا اذن حاكم لقصور ولايته عن ان يشغل ذمة
المالك بالدين بلا امر وان انفق باذنه بشرط الرجوع على صاحبها فدين على
صاحبها لان للقاضي ولاية في مال الغائب نظرا له وقد يكون التقاضي لا اتفاق
له اى بالنفق باذن الحاكم ان يجسها عنه حتى ياخذ ما انفق فان امتنع
عن الاداء بيعت اللقطة في النفقة لانها حية بنفقتها فان هلكت بعد القبض سقط
دين النفقة لانه يصير بالحس شبه الرهن وان قبله لا يسقط وبوجه القاضي
ما اى بهيمة له منفعة في ايجاره وينفق منها اى من الاجرة لان فيه ابقاء العين
على ملكه من غير التزام الدين عليه كما فعله بالعبد الآبق وما لا منفعة له ياد
الملتقط بالاتفاق ان كان الاتفاق صالحا لانه نصيب تاجر او في هذا نظرت
المجانين جانب المالك بابقاء عين ماله له وجانب الملتقط بالرجوع قال
المشايخ انما ياذن بالاتفاق يومين او ثلاثة على قدر ما يرجح ان يظهر مالكها
فاذا لم يظهر يامر بيعها لان دارة النفقة مستأصلة للعين معنى بل بما تذهب
العين ويفضل الدين على مالكها ولا نظر في ذلك اصل بل ينبغي ان لا ينقذ من
القاضي ذلك لو امر به لليقين بعدم النظر واذا باعها اعطى الملتقط من ثمنها
ما اتفق في اليومين او الثلاثة لان الثمن مال صاحبها والنفقة دين عليه يعلم
القاضي وصاحب الدين اذا ظفر بجيش حقه كان له ان ياخذ ولو باعها بغير امر
القاضي لا ينفذ ويتوقف على اجادة المالك فان اجاز ذمة في يد المشتري
فان شاء اجاز البيع وان شاء ابطله واخذها من يده وان جاء وهي ملكه
فان شاء ضمن بالمشتري قيمتها وان شاء ضمن البايع فان ضمن البايع نقض البيع
لانه ملكا للقطعة بالضممان من حين اخذها وكان الثمن تلك البايع ويتصدق

بما زاد على القيمة كذا في فتح القدير ولكن هذا فيما اذا اقام الملتقط البينة انها لقطه
عنده لانه يحتمل ان يكون غصبا عنده فلا يؤمر فيه بالانفاق فلا بد من البينة
كتشف الحال لا للقضاء حتى يحتاج فيها الى الخصم كذا في المبسوط وصححه في
الهداية وقال في النخبة الامام خصم فيها عن صاحبها وان قال الملتقط
لا بينة لي يقول له القاضي نفق عليها ان كنت صادقا في قولك فيرجع على
المالك ان كان صادقا والا فلا والاى وان لم يكن الاتفاق عليها اصل
باعتد القاضي واما الملتقط فيحفظ ثمنه ابتداء له معنى عند تقدير ابقاء عينه
وقد ذكرنا انه يامر بالبيع بعد ثلاثة ايام والملتقط ان يتنفع باللقطة بعد
التقريب لو فقير لما فيه من النظر للجائنين الثواب للمالك والا تنفع
الملتقط والا غنيا تصدق بها على فقير اذا تصدق الا على فقير ولو على
ابويه او اولاد او زوجة لو فقراء لانهم حرم مصادف وان كانت اللقطة حقيرة
كالنوى وقشور الرمان والسنبل بعد الحصاد ينتفع بها الملتقط على اذكرناه
من التفصيل بدون تقريب والمالك اخذها لوباقية لبقاء ملكه فيه لكنه بعد
دناءة ولا يجب دفع اللقطة الى مدعيها الابينة ويجل ان يدفعها اليه
ان بين علامتها مثل ان سمي وزن الدرهم وعددها ووكاها ووعاها
من غير جبر من القاضي لان اليد حق مقصود كالمالك فلا يستحق الابينة
وهي البينة اعتبارا بالمالك الا انه محل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله
عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عقابها وعدها فادفعها اليه
وهذا الامر لا باحة لا للوجوب والا لزم التعارض مع قوله عليه السلام البينة
المدعي واليمين على من انكر فحل على الاباحة دفعا للتعارض قال في الهداية وبأخذ
منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه بالعلامة فقط استيثاقا وهذا بلا خلاف
لانه ياخذ كفيلا لنفس الملتقط بخلاف التفصيل لو ادرت غائب ولغيره عند
البيع فانه اذا اقتتت تركه الغائب بين الورثة او الغرماء لا يؤخذ من الورثة
ولا من الغرماء كفيلا عنده وعندهما يؤخذ والعرف لا يوجب ان حق الحاضر هنا
غير ثابت فيمكن ان يكون المالك غير فيضي ويتوارى الاخذ فيحتاج بالكفيل
بخلاف الميراث فان حق الحاضر معلوم ثابت ويكون غير ايضا له حق امر موهوم
فلا يجوز تأخير الحق الثابت الى زمان تحصيل الكفيل لحق موهوم واما اذا دفعها
اليه باقامة البينة لا يجزئ ذكر العلامة ففي اخذ الكفيل فيه عن ابي ابي رويته
والصحيح انه لا ياخذ كفيلا على ما في العناية وفتح القدير وقال في فصل القضاء
بالوارث من الهداية ان في اخذ الكفيل عند دفع اللقطة بالعلامة روايتين
والاصح انه على الخلاف على قول ابي حنيفة لا ياخذ وعلى قولهما ياخذ وهذا في ما ذكره
ههنا من تنقي الخلاف بقوله بلا خلاف ثم هذا فيما اذا وقف بمجرى العلامة
بدون التصديق منه فان صدقه مع العلامة او لا معها فلا شك في جواز
دفعه اليه لكنه هل يجبر ام لا قيل يجبر كما لو اقام بينة وجب لا يجبر كما لو قيل
بقبض الوديعة اذا صدقه المودع لا يجبره القاضي على دفعها اليه ودفع هذا

القول بالفرق بان المالك لا يخذل من اللقطة التي صدق الملتقط مدعيها غير ظاهر
والمودع في مسألة الوديعة مالك لظاهر وانما اقر للخاصة بقبضها واقراره بحق قبض
ملك الغير لا يلزمه اقباضه لانه اقرار على ملك الغير ثم اذا دفع بالتصديق او بمجرى العلامة
وجاء اخر اقام البينة انها له ان كانت قائمة في يد المدعي فبها وهو ظاهر وان
كانت هالكة خبر بين ان يضمن القابض او الملتقط فاذا ضمن القابض لا يرجع على احد
وان ضمن الملتقط ففي رواية لا يرجع على القابض وهو قول الامام احمد فيما اذا كان المدفع
بتصديقه وفي رواية يرجع وفي فتح القدير وهو الصحيح وجه قولنا ان الملتقط
اعترف بانه ما لكها وصاحب البينة ظلمه بتضمينه فلا يظلم هو وصار كالمودع
اذا صدق الوكيل بالقبض ودفع اليه ثم حضر المودع وانكر الوكالة ومنه لا يرجع
على الوكيل لزمه ان الوكيل قبضه بامر المودع ظالم في تضمينه ولنا انه وان صدق
في الملك لكنه لما قضى بالملك لصاحب البينة فقد صار ملكا شرعا بتكليف القاضي
فبطل اقراره وصار كانه دفع بلا تصديق ثم ظهر الا انه بخلافه وصار كافر المشتري
بالمالك البائع اذا استحققه غير بينة فقصي به له يرجع على البائع وقال في المبسوط
في الفرق بينهما ان في زعم المودع ان الوكيل عامل لغيره وهو المودع وقبضه له بامر
وليس بضامن بل المودع ظلمه في تضمينه اياه ومن ظلم لا يظلم غيره وههنا في زعمه
ان القابض لللقطة عامل لنفسه وانه ضامن اذا ثبت الملك لغيره بينة فكان
له ان يرجع عليه بما ضمن انتهى **كتاب** **الابن** يقال ابني العبد اذا هرب
من سيده من غير خوف ولا كذ على والاباق باكثر اسم منه فهو ابني كذا في المصباح
ندب اخذه لمن قوي عليه لما فيه من احياؤه وكذا النضال وهو الذي لم يهتد الى طريق
منزله من غير قصد وقيل تركه افضل لانه لا يبيع مكانه فيجوز للمالك ولا كذا لابن
ويرقان اي الابن والنضال الى الحكم على ما اختاره شمس لا ثمة السرخسي وعلى ما اختاره
شمس الا ثمة الحلواني ان الواجد فيها مخير ان شاء حفظه بنفسه وان شاء دفعه
الى الحاكم وعلى هذا النضال والنضالة من ابل وغيرها فيجوز لابن عند الحاكم تقريب
له ولا يؤول من عليه الاباق ثانيا واذا طالت المدقة ولم ينجح صاحبه باعه الحاكم
ويحفظ ثمنه دون النضال لعدم ما ذكرنا في الابن واذا حبس الحاكم والامام الابن
جاء رجل واذعاه واقام بينة انه عبيد يستخلفه بالله انه باق الى الآن في ملكك
ولم يخرج ببيع ولا هبة فاذا طلف دعه اليه وهذا الاحتمال انه عرض بعد علم الشهود
بثبوت ملك وجهه ذواله بسبب لا يعلمونه وانما يستخلفه مع عدم خصم يدعيه
فبطلان عن الخطا ونظر الممنوع عاجز عن النظر لنفسه من مشترا وموهوب له ثم اذا
دفعه اليه عن بينة ففي اولوية اخذ الكفيل وتركه روايتان وكما يدفعه بالبينة
يدفعه باقرار العبد انه له وبأخذ من المدفع اليه هنا كفيلا رواية واحدة ويتفق
عليه من جسه من بيت المال ثم ياخذ من صاحبه فيرده في بيت المال بخلاف اللقطة
لا يؤخذ منه اذا كثر مال بيت المال لانه كان مستحقا له بقرعه ومجوع عن الكتب بخلاف
مالك العبد والامير يحبس العبد طاب وطالت مدته باعه القاضي وامسك ثمنه بعد
اخذ ما اتفق لبيت المال منه فان جاء ما لكه واقام بينة وهو قائم في يد المشتري لا ينفذ

ولا ينقص بيع القاضى لانه حكمه وأما ما وقع في فتاوى مشايخ الاسلام من ان
ماله اذا كان عسكريا وجاء واقام بيته وهو قائم في يد المشتري باخره منه وينقص
بيع القاضى فينا على القانون العثمانية حفظا لما لغيره المسلمين لا على قول الفقهاء
والاثر بخلافه انما اذا طالت مدة فانه يراجع وينقص عليه من اجرة لانه لا يخشى
اباؤه فلا يبيعه وأما الابن فيجوز اباؤه فيبيعه ولا يراجع ولئن رده اى الابن سواء
كان الراد واحدا او اثنين وان كان اثنين يجعل الجعل بينهما على السواء كما في الجاوى القوي
من مدة سفر ثلاثة ايام فصاعدا ربعون درهما في الاستحسان والقياس ان لا يكون له شيء
او بالشرط بان يقول من رده على عبدى فله كذا وهو قولنا شافى لانه مبرع فيما اتفق
واتلف من ماله فاشبه العبد الضال والقطعة وجه الاستحسان اجاع الصيانة لانهم
اتفقوا على وجوب اصل الجعل واختلفوا في مقداره منهم من اوجب اربعين درهما
ومنها من اوجب دينارا واشي عشر درهما ومنهم من اوجب دينارا وعشرة دراهم
ومنها من اوجب عشرة دراهم في المصداقين في الخارج فاجبنا الاربعين في مسيرة
السفر وما فوقها وما دونها فيما دون مسيرة السفر على ما سياتى في توفيقا وتلفيقا
بين الادلة والتقدير في المقدرات الشرعية بالسبع ولا سمع في الضال والقطعة
فاستنع التقدير في الراد وليس في معنى الابن حتى يلحق به لان الحاجة الى صيانة الضال
دون الحاجة الى صيانة الابن وان كانت قيمته اى قيمة الابن اقل من اربعين قيمته
الا ودرهما عند محمد وفي شرح الطحاوى ذكر ابايح مع محمد لان المولى الجعل في الراد ليجب
مال المالك فيقص بشئ يسلم له شئ تحقيقا للفقهاء وعند ابى يوسف اربعون
لان التقدير بها ثبت بالنقص فلا ينقص عنها كما لا يزداد ولهذا لا يجوز الصلح على
الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه فيجوز مثل حط الكل وان رده من دونها اى
من دون مائة السفر فحسبه فيقسم الاربعون على الايام الثلاثة لانه العوض يوضع
على المعوض ضرورة المقابلة وفي رواية الاصل انه يرضخ له باصطلاحهما او يفضول
رائى القاضى وان ابق منه اى من لاخذ لا يضمن لانه امانة في يده لكن هذا ان اشهد
انما قد يرد على صاحبه لان الاخذ على هذا الوجه ما دونه ولا شئ له من الجعل لان
الراد في معنى البائع من المالك لان عامة منافع العبد زالت بالاباق وانما يستفيد
المولى بالرد بما لا يجب عليه والبائع اذا هلك في يده المبيع سقط الثمن فكذلك ههنا
سقط الجعل وتكون في معنى البائع له ان يحبس الابن حتى يستوفى الجعل بمثل البائع يحبس
المبيع لاستيفاء الثمن وكذا اذا مات في يده الاخذ لاشئ عليه لما ذكرناه انه امانة
في يده ولما عتقه المولى كما لقيه قبل قبضه صاد بذلك اعتاق قابضا فيجب عليه
الجعل كما في العبد المشتري اذا عتقه المشتري قبل قبضه يصير به قابضا ويجب الثمن
وكذا اذا باعه المولى من الراد قبل قبضه يصير به قابضا لسدومة بوله وهو الثمن له
فان قيل للرد حكم البيع من المالك على ما ذكرناه انما يبيع المالك من الراد قبل قبضه
بيع مالم يقبض وهو لا يجوز اوجب بانه يبيع من رده لانه كل وجه فلا يدخل تحت
المطلق من بيع مالم يقبض فحان فان قيل ان الشبهة ملحقه بالحقيقة في المراتب
فينبغي ان يلحق هذا بالبيع الحقيقي في الحرمة اوجب بان هذه شبهة الشبهة ولا يجرى بها

وهذا لانه

وهذا لانه لو شرط رضاء المالك كان الثابت شبهة لانه ملكه حقيقة فمع عدم الرضا
شبهة الشبهة كذا في فتح القدير ولو دبره كما لقيه قبل قبضه لم يكن بذلك قابضا لان المتبرع
ليس بالتلاف للمالية كالاعتاق فلا يصير المولى بذلك قابضا مالم يصل اليه وكذا ان لم يشهد
فلا شئ له من الجعل لان ترك الاشهاد امانة انما اخذ لنفسه وصار كمن اشتراه من الاخذ او
اتهمه او ورثه فيرده على مولاه لاجل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده
فيكون له الجعل وهو مبرع في اداء الثمن وهذا اى اشتراط الاشهاد لسقوط الهبات
من الراد اذا مات عنه او ابق عنه ولاستحقاقه الجعل على قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو حنيفة
لا ضمان عليه اشهد المولى لم يشهد اذا قال اخذته لارده والقول قوله في ذلك مع ميمه اذا لم
انه كان ابقا فلو انكر المولى اباؤه فالقول له لان سببا ضمان وهو اخذ مال الغير بغير
اذنه ظهر من الراد ثم ادعى ما سقطه وهو اذن الشارع باباؤه والمالك منكر ولذا لا يجب
الجعل اذا جاء به واكر المولى اباؤه الا ان يشهد شهودا من ابق من مولاه او يشهد على اقره
المولى باباؤه ويضمن ان ابق منه اى من لاخذ لما ذكرناه من ان الاخذ بدون الاشهاد
امارة الاخذ لنفسه وجعل العبد الابن على المرتبة لان الراد ايجب للمالية التي
هي حق المرتبة اذا استيفاه حقه منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه
سواء رده في حياة الراهن او بعد موته وسواء كان قيمته مثل الدين او اقل منه
وان كانت اكثر منه فيقدر الدين على المرتبة وجعل الزايد على الراهن وجعل
العبد الابن الجاني على المولى ان فواه لعود المنفعة اليه وعلى ولي الجناية ان يدفعه
المولى اليه لعود المنفعة التي ولي الجناية وجعل العبد الابن المديون من ثمن الراد
المولى يبيعه ويقدم الجعل على الدين ان يبيع العبد فيه اى في الدين وعلى المولى ان اذنه
اى ان ادى المولى ثمن المديون عنه اى المديون لان الجعل مؤنة المالك والمالك
في العبد المديون كالموقوف فيجب على من يستقر له وجعل الموهوب على الموهوب له
وان وصليته رجع الواهب في هبة بعد الراد اى الموهوب لابق لان منفعة
لواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد بما يمنع رجع
الواهب في هبة من ابيع والهبة الى الغير ومخوذلك من موانع الرجوع في الهبة
ولم يذكر جعل العبد الامانة فهو على سبيل ما في شرح المنظومة وانه نفقته
اى نفقة الابن كالفقعة على ما مر لانه لفظة حقيقة فلو اتفق عليه الاخذ لا
امر القاضى كان مبرعا وباذنه كان له الرجوع بشرط ان يقول على ان يرجع على الاصح
ان يحبس نفقة الدين فان طالت المدة ولم يرجع صاحبه باعه القاضى ويحفظ ثمنه
ولا يرجع القاضى بخلاف الفقعة ولكن يحبس تهربا له بخلاف الثمن كذا في المنع
وقال في الفصولين السلطان اذا ظفر بعبد آتى فهو بالخيار ان شاء امسكه وانفق
عليه من بيت المال فيكون ديناً على صاحبه او في ثمنه وان شاء باعه والاول
ان لا يجعل يبيعه فان طال امسكه فخر يبيعه ولا يرجع بخلاف الضال حيث يرجع
وقال في الخاتمة الرجل اذا اخذ عبداً آتيا ورفع الامر الى القاضى فان القاضى
يا امر الدل في يديه ان ينقص عليه ويرجع على المولى بذلك ولا يامر العبد بالكتابة
كيلا يابق انتهى وفي الموازن كسب المولى لانه كسبه عبداً وان اجره الراد

قالا بقره له ولكن يتصدق به والمدير وام الولد كالتق في لزوم الجعل لانها معلوم كان
للمولى وهو يستكسبها بمنزلة التق فجلها حين ابقا على المولى هذا اذا كان الرد
في جوق المولى لان فيه احياء ملكه ولو ردها بعد مائة فلا جعل فيها لانها يتفق
بموت المولى ولا جعل في حق المكاتب لانه ليس بملوك يد وان كان الرد اسب المولى
او ابنه وهو اى كل منهما في عياله اى عيال المولى او وصيه او احد الزوجين فلا تنع
له اى الرد من الجعل لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولان الوصي هو الذى يتولى الرد
فيه بنفسه للصبي والمالك الصبي كالبائع حيث يكون الجعل في ماله لانه مؤنة ملكه
قال في شرح المنظومة صاحب العبد الا بقى ففى سبعة اوجه رجل وامرأة او خرا عبد
او مسلم او ذى او كبير او صغير مقيم او مجنون مكاتب او مستقيم غنى او فقير وكلها
عليه الجعل انتهى فكانه جعل كل زوجين وجها واما كتاب المفقود
وهو في الشرع غائب لا يرى مكانه ولا حياته ولا موته ثم شرع فيما حكمه فقال
فينصب له القاضى من يحفظ ماله ويستوفى حقه لان القاضى نصبنا ناظر الكل عاجز
عن النظر بنفسه كالصبي والمجنون والمفقود كذلك والمراد باستيفاء حقه ان يقبض
غلات عقاراته والدين الذى فيه غريمه لانه من باب الحفظ ويخاصم في كل دين
وجب بعقد نفسه لانه اصل في حقوق هذا الدين ولا يخاصم في الدين الذى تولاه
المفقود بنفسه ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد رجل ولا في حقوق جدها
من عياله او عليه لانه ليس بمالك ولا نائب عنه وانما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي
وهو لا يملك الخصومة بل اذ وف لا تلي الحفظ دون الخصومة فكذلك نائبه وانما الخلف
في الوكيل من جهة المالك بقبض الدين هل يملك الخصومة ام لا عند البيع بملكها وعند هالا
عليها في محله فاذا لم يملك وكيل القاضى الخصومة فلو قضى القاضى بخصومتها كان نائباً
بالدين للغائب وقاضياً عليه فيما لو ادعى انسان على المفقود ديناً او دية او شركة
في عقار او رقيق او ردا او عيب او مطالبة لاستحقاق والعقضاء الغائب وعلى الغائب
لا يجوز والبيئة له وعليه لا يسمع لانها انما يسمان على خصم حاضر وهذا الوكيل ليس
خصماً والورثة انما يصيرون خصماً بعد موت المورث ولم يظهر موته بعد فيكون قضاء
على الغائب وهو لا يجوز الا اذا رأى القاضى مصلحة في الحكم للغائب وعليه في نفي حكمه
لان مجتهده فيه فان قيل المجتهده فيه نفى القضاء فينبغي ان يوقف نفاذه على ان
قاضي آخر لو كان القاضى محمداً في قذف فان نفاذ قضاءه موقوف على ان يغير
قاضي آخر اوجب بان المجتهده فيه سبب القضاء وهو ان البيئة هل تكون حجة
من غير خصم حاضر ولا فاذا رآها القاضى حجة وقضى بها نفذ قضاءه كما لو قضى
بشهادة المحدث في قذف كذا في المقدمة وقال والقوى على هذا مما لا وكيلا
اى المفقود فيه اى في حقه واما اذا كان له وكيل فيه فيتمت وكيلا فيه لانه نصيب
القاضى وبيع القاضى ما يخاف عليه الفساد من ماله كالنكاح ونحوها لانه
تقدر عليه حفظ ماله ومنا فينظر الغائب بحفظ معناه ولا يبيع مالا يخاف
فساده منقولاً كان او عقاراً في نفقة ولا في غيرها لان القاضى لا ولاية له على الغائب
الا في الحفظ فلا يجوز تخير بخلاف الوصي فانه يبيع العرو من على الوارث الكبير الغائب

لان ولاية ثابتة فيا يرجع الى حق الموصى وبيع العروض فيه معنى حقه وربما يكون حفظ
التمن الاصال الى ورثته ايسر وهذا ولاية للقاضي على المفقود الا في الحفظ وفي المقدمة
للقاضى يبيع ما يتسارع اليه الفساد من عروض ماله وليس له ان يبيع عقاراً ممتناً
والقياس ان ليس له بيع العروض ايضا وهو قولهما وفي العادة عن غريب الرواية للقاضي
بيع منقولات المفقود ولا يثبت ان يبيع عقاره ولو باع جاز وفي فتح القدير نقلا
عن المبسوط قال ايجح ان كان للغائب حاج فلدوب ان يبيع شيئاً من عروضه
وينفقه عليه وليس له بيع العقار وهو استثنى وفي القياس ليس له بيع العروض
وهو قولهما وذكر الكرخي ان محمداً ذكر في قول ايجح في الامالى وقال هو حسن وجه
الا استثنى ان الاب وان زالت ولايته بقى اثرها حتى صح استيلاؤه جارية ابنه مع ان
الحاجة الى ذلك ليس من اصول الخواص واذ ثبت بقاء اثر ولايته كان كالوصي في حق
الوارث الكبير والوصي يبيع العروض دون العقار وينفق من ماله من الدرهم والدينار
سواء كانت موجودة في بيته او من ثمن ما يبيع مما خيف فساد لانها حقة ما يستحق
من الطعام والشراب واللباس ولو كان له من جنس ما يستحقه دفعه اليهم وان كان
ماله ديناً او دية فانه اعترف للمدينين والمودع المال والارضية والنسب اتفق
عليهم منه وان كان ذلك ثابتاً عند القاضي لا حاجة الى اعترافهم ولو اتفقا لمدينين
والمودع عليهم بغير ان القاضي ضمنا لانها ما او صلا الحق اليها لانه لا نائب على
ذو حقه وقريبه ولا ذاك كاولاده وابويه وجن وان عدلان كل من يستحق النفقة
في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء
ح يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله
لان النفقة ح يجب بالقضاء ولا قضاء على الغائب في قبيل الاول الاولاد
الصغار مطلقاً والاناث من الاولاد الكبار والزمن من الذكور ابتكار ومن الثاني
الاخ والاخت والحال والخالة والعم والعمة وهو اى المفقود حتى في حق نفسه لانه
قد كان حياً فيستصحب عليه لا تنكح امراته لقوله عليه السلام وهي امراته حتى
يأتيها البتة اى بالموت والطلاق لقوله تعالى حتى الله عنه في امرأة المفقود
هي امرأة استتلت فليصحب حتى يستبين موتها وطلاق ولان النكاح عرف يقيناً
فيستصحب عليه حتى يستبين علة الفاقة ولا يقسم ماله ولا تنكح اجارته لعدم
تحقق الموت ميت في حق غيره فلا يرث من مات من مورثة طال فقه لان الحكم
بحياته ثبت بالاشهاد والاستصحاب والاستصحاب ما يصير حجة عندنا لدفع استحقاق
الغريم ماله لا لاثبات استحقاق مال الغير وكذا لا يستحق لما اوصى له اذ انما
الموصى كونه ليس على طلاقة بل ان حكم بموته بمعنى المدة المضروبة على ما سياتي
ذكرها او يجهل خبر موته يقيناً واما قبل الحكم بموته فيوقف نصيبه منه اى من
مات من مورثة كذا او بعضنا الى ان يحكم بموته فان جاء قبل الحكم به اى ان علم
حياته قبل الحكم بموته فهو اى نصيبه له لوجود المقتضى وانقضاء الحائض والا اى
وان لم يعلم حياته قبل الحكم بموته فلم يثبت ذلك الكمال لولا اى المفقود ايصالاً
لحق الى مستحقه قال في الهدية الاصل ههنا انه لو كان مع المفقود وارث

لا يجب بالمفقود حجب حرمان ولكنه ينتقص حقه فيعطى اقل النصيبين ويوقت
الباقى وان كان معه وارث يجب له لا يعطى اصد بآته رجل مات عن بنتين وابن
مفقود وابن ابن وابنة ابن والمال الموروث في يد اجنبي وتصادق الاجنبي والورثة
على فقد الابن وطبقت البنتان الميراث يعطيان النصف لانه متيقن به لانه
اذاها المفقود ان كان حيا فلها النصف وان كان ميتا فلها الثلثان فالنصف
متيقن فيعطى له ويوقت النصف الاخر في يد الاجنبي الذي هو في يد ولا يعطى له الابن
شيئا لانهم يجيزون بالمفقود لو كان حيا ولا يستحق الميراث بالثبوت ولا يخرج من
يد الاجنبي الا اذا ظهرت خيانتة فان رجح يوقد الفصل الباقي منه ويوضع على يدي
عدل لظهور خيانتة ولو كان لم يتصادقوا على فقد الابن بل قال الاجنبي الذي في يده
المال مات المفقود قبل ابيه فانه يجبر على دفع الثلثين للبنتين لان اقراره مقبى
فيما في يده وقد اقرت ثلثيه للبنتين فيجبر على دفعهما ولا يمنع اقراره قول ولاد
الابن ابونا او غنا مفقود لانهم بهذا القول لا يدعون لانفسهم شيئا ويوقت
الثلث الباقي في يده ولو كان المال في يد البنتين وتصادقوا على الفقد لا يحل
المال من موضعه ولا يؤخر شيء للمفقود بل يقضى للبنتين بالنصف ميراثا ويوقت
النصف في يدي البنتين في حكم ملك الميت فان ظهر المفقود حيا دفع اليه وان
ظهر ميتا اعطى البنتان سدس كل مال من ذلك النصف والثلث الباقي لولد
الابن للذكر مثل حظ الانثيين ولو قالت البنتان مات اخونا وليس بمفقود وقال
ولد الابن بل مفقود والمال في ايديهما اعطيتا الثلثين ووقفت الثلث لانهما
في هذه يدعيان الثلثين والمال في ايديهما فان ظهر خيانتة اخذهما السدس له
ولو كان المال في يد ولد المفقود وانفقوا انه مفقود يعطى البنتان النصف لانهما
انما ادعياه بالاقرار بفقد ويوقت النصف الاخر في يده من كان في يده من غير التقضي
به لهما لا بينهما ولو ادعى ولد المفقود ان ابائهما مات لم ادفع اليهما شيئا حتى يتو
البينة على موته قبل ابيه او بعد فان قامت البينة على موته قبله يعطى لهما الثلث
والثلثان للبنتين لان الميت على هذه مات عن بنتين واولاد ابن وان قامت
عليه بده يعطى لهما النصف لان الميت على هذه مات عن بنتين وابن ثم مات الابن
فمن ولد كذا في فتح القدير ونظير مسألة المفقود في وقت الميراث عند الشك
في نصيب الحمل فانه يوقت له ميراث ابن واحد عند محمد وفي رواية عن ابي يوسف
وعليه الفتوى على ما في الهداية وعند ابي ج يوقت له ميراث اربع بنين وفي رواية
عن محمد ميراث ثلاثة بنين وفي اخرى عنه نصيب بنين فلو كان مع الحمل وارث
آخر لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيب للثبوت به على كل حال كما اذا ترك
امراة طاملا وجوز فان للرجل السدس لانه لا يتغير في نصيبها بالحمل وكذا اذا ترك
ابنا وامراة طاملا يعطى المرأة الثلث لانه لا يتغير في نصيبها بالحمل وان كان من
يسقط بالحمل لا يعطى كابن الابن والاخ او العمة فانه لو ترك امراة طاملا واخا
او عمة لا يعطى الاخ والعمة شيئا لان من الجائز ان يكون الحمل ابنا فيسقط معه
الاخ والعمة فلو كان من يسقط بحال كان اصل الاستحقاق له شكوكا فيعطى

شيئا لذلك وان كان من يتغير به يعطى لاقل المتيقن به كالزوجة والام فانه
ان كان الحمل حيا ميراث الزوجة الثلث والام السدس وان لم يكن حيا فميراثان
الربع والثلث فيعطيان الثلث والسدس للثبوت كما في المفقود فانه اذا ترك الرجل
جدة وابنا مفقودا فللجدة السدس لانه لا يتغير نصيبها وكذلك لو ترك اخا
وابنا مفقودا لا يعطى الاخ شيئا وكذلك لو ترك اخا وابنا مفقودا فانه
ان كان المفقود حيا يستحق الام السدس وان كان ميتا يستحق الثلث كما في
الحمل واذا مضى من عمر اى من عمر المفقود من يوم ولد بما لا يعيش اليه اقرانه
اى يموت جميع اقرانه ولم يبق واحد منهم كما في الخلاصة وهذا هو المراد بما في الهداية
وقوله في الرواية يقدر بموت الاقران قالوا وجهه ان من النادر ان يعيش
الاكثر بعلم موت اقرانه فلا يبنى عليه الحكم لان النادر كما لمعوم ثم اختلفوا
فذهب بعض المشايخ الى ان المعتر موت اقرانه من جميع البلاد وذهب آخرون
الى ان المعتر موت اقرانه فان اعمارهم فيه تختلف طولاً وقصراً بحسب الافطار
بحسب جرائه مع عادته ولان في اعتبار جميع البلاد حرجا كثيرا في معرفة موته
من البلاد بخلافه من بلد فاما فيه نوع حرج وقيل يستوفى سنة قالوا وهو
الاخرى لانه الغالب في اعمار اهل زماننا وفي المتراشي والخاصة وعليه الفقهاء
وقيل مائة وعشرون سنة وهو رواية الحسن عن ابي ج لان اعمارهم في زماننا قل
ما تزيد على مائة وعشرين بل لا يسمع اكثر من ذلك فيقدر بها تقدير بالاكثرة
وعن ابي يوسف مائة سنة وقيل المختار ان يفوض الى اى امام حكم بموته اى باقامة
البينة على وكيله او من في يده قاله كذا في القهستان في نقله عن المحيط في حق ما في
اى حين مضى المدة انظر اقرانه قيد الحكم لا المال على ما ظن فلو برئته من مات قبل
ذلك المدة المضروبة لان الإرث مدار وموت المورث ولم يتبين ذلك حين موت
ذلك المورث ويقسم ماله بين من كان وارثا في ذلك الوقت وكذا الحكم بموته من حق
مال غير عند مضى تلك المدة من حين فقد حتى يرد ما وقف له الر من يستحقه
من وارث مورثه وتقدر ذواته للموت اربعة اشهر وعشر عند ذلك الوقت
المضروب للحكم بموته عشر **كتاب الشركة** او رده عقيب المفقود
لتاسيها بوجهين كون مال احدها امانة في يد الاخر كما ان مال المفقود امانة
في يد الحاضر وكون الاشتراك قد يتحقق في مال المفقود كما لو مات مورث وله
وارث اخر والمفقود حى وهذه مناسبة خاصة بينهما والاول علامة فيها
وفي الاخر والعقيد واللقطة على اعتبار وجود مال مع اللقطة قال في الصاية
الشركة عبارة عن اختلاط نصيبين فضاء بحيث لا يعرف احدا نصيبين
من الاخر ورده في فتح القدير وقال الشركة لغة خلط النصيبين بحيث لا يتميز
احدهما عن الاخر وما قيل انه اختلاط النصيبين تساهل فان الشركة اسم
المصدر والمصدر الشرك مصدر شركت الرجل شركة شركا فظهر انها فعل
الانسان وفعله الخلط واما الاختلاط فضقة للمال ثبتت عن فعلهما ليس
له اسم من المادة ولا يظن ان اسمه الاشتراك لانه لا يشترك فعلهما ايضا

مصدر مشترك الربح وانفق من الشركة ويعدى الى المال بحرف فيقال اشركا
في المال اي حقا الخلط فيه والمال مشترك فيه انتهى اهول والذي ظهر منه ان
الشركة لم يجرى مصدر وانما المصدر هو الشرك وهو خلاف لما في المصباح قال
شركته في الامر الشركة من باب تعقب شركا وشركة وزان كلم وكلمة بفتح الاء وكسر الشا
اذا صرت له شريكا ثم خفت المصدر بكسر الاء وسكون الشا واستعمال الخفت
اغلب فيقال شرك وشركة كما يقال كلم وكلمة على التخفيف انتهى فقد صرح بان
الشركة والمشارك مصدر وشرك وهكذا اصرح في المغرب ايضا فعلم منه ان الشركة
في اللغة بمعنى المصدر ولا اسم المصدر نعم يقال انه في عرف الفقهاء واسم المصدر
سواء كان شركة ملكا وشركة عقد وفي فتح القدير ان ذلك هذه الشركة اختلاطها
وركن شركة العقد هو اللفظ المفيد له هي ميزان شركة ملك ولا يخفى عليك
ان لفظ الشركة المضافة الى ملك اعم من كل من التفسيرين السابقين اعني الخلط
والاختلاط تأمل وشركة عقد هذه الاضافة بيانية لانه سمي العقد الخاص
بها ويقال انه اضافة الاسم الى المسمى فالاولى ان يملك انسان عينا او ثابا
شراء او اتياها او استيلا او بان استوليا على مال حربي وفي الحرب او في دارها
فانما يشتركان فيه بالاستيلاء او اختلاط ما لها من غير صنع من احوالها ان
اتفق كسرها المتجاوران فاختلط ما بينهما وكاختلط الخلطة بالخلطة
او بالشيء من غير صنع بحيث لا يتميز اصلا او يجرى او خلطه بحيث لا يتميز اصلا
او يجرى كما في اختلاط الخلطة بالشيء فانه وان استكنه التمييز لكنه عسير
والمرج مدفع ولا يخفى عليك ان قوله عني يخرج الشركة في الدين وقد ذكروا
ان من شركة الاملاك الشركة في الدين ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم انه يجزى
لان الدين وصف شرعي لا يملك فلا يصح ادراجه في شركة الاملاك وقال
بعضهم بل يملك شرعا ولذا جاز هبته ممن عليه واجيب عنه بان الهبة مجاز
عنا لا سقطا ولذا لم تجز هبته من غير من عليه الدين وقال في فتح القدير
والحق ما ذكره من ملكه وكان ملك ما عينه من العين على الاشراك حتى اذا
دفع من عليه الى احوالها شيئا كان الاخر الرجوع عليه بنصف ما اخذ وليس
ان يقول هذا الذي اخذته حصتي وما بقى على المدينون حصتك ولا يصح من
المدينون ايضا ان يعطيه شيئا على انه قضاء واخر الاخر قالوا والجملة في اختصاص
الاخذ بما اخذ دون شريكه ان يهبه من عليه مقدار حصته ويبريه هو من حصته
ثم شرع في بيان حكم هذه الشركة فقال وكل منهما اجنبي ونصيب الاخر لعدم نص
هذه الشركة وكالة فاذا كان اجنبيا لا يجوز تصرفه في نصيب الاخر الا باذنه
قال في شركة قاضيان ولا يجوز لاحد شريكي الملك ان يتصرف في العين المشتركة
بغير اذن شريك نصرنا يتصرف به الشريك وجلا ان بينهما بغير حمل احوالها عليه
شيئا من القرية الى المصنوع البعير في الطريق ففهم قالوا ان كان رجلا
يضمن حصته شريكه وان كان لا يرجي لا يضمن لانه ما مور بالخلط والنحر في هذه
الحالة حفظ وان نحر اجنبي يضمن على كل حال في الصحيح من الجواب وجلا ان بينهما

دار غير مقسومة غابا صدها كان الاخران يسكن مقدار حصته في كل الدار وكذا
الخادم اذا كان مشتركا واحدها غائب كان المحضران يستخدم الخادم حصته وفي
الدابة المشتركة لا يركبها احدها لان الناس يتفادون في الركوب فلم يكن الغائب
راضيا بركوب الشريك وفي الخادم والدار لا يتفادون في السكنى والخدمة والكرم
والاداء لو كان مشتركا بين رجلين واحدها غائب او كان الارض بين يمين وبائع
يرفع الامر الى القاضي فان لم يرفع الامر الى القاضي ونزع بحصته طاب له وفي الكرم يقوم
الحاضر واذا ادرك الثمر يبيعها وياخذ حصته من الثمن ويوقف حصته الغائب
واذا قدم الغائب خيرا ان شاء ضمنه القيمة وان شاء اخذ الثمن انتهى وفي ثوب
ابن نجيم سئل عن ارض بين جماعة على سبيل الشركة فبقي ادهم فيها او غيرهم فبقيت
الباقية فهل لهم القلع ام لا اجاب ان ارضوا بذلك بقسم الارض فان وقع نصيبه
فيها يبنى او غيري فهو له على ماله وان وقع منافق الباقين قلعه وضمن ما نقصت
الارض بذلك انتهى ويحوي بيع نصيبه هي شركة في جميع الصور المذكورة من ملكها
ارثا او شراء او اتياها او استيلاء او اختلاط او قسطا ومن يخرج اى من غير شريك
وهو الاجنبي بغير اذنه اى اذن شريكه واما اجارته من غير اذنه فلا يجوز
عند ابي حنيفة خلافا لما في اعدا الخلط والاختلاط فلا يجوز بيع نصيبه في الخلط
والاختلاط من الاجنبي بلا اذنه اى اذنه اذن شريكه والفرق على ما في الفتاوى
الظهيرية ان الشركة اذا كانت بينهما من الاستدعاء بان اشترا خلطة مثلا او
توبا كانت كل حصته مشتركة بينهما فيبيع كل منهما نصيبه شايعا جاز من الشريك
والاجنبي بخلاف ما اذا كانت بالخلط او بالاختلاط لان كل حصته مملوكة
جميع اجزائها لاصولها ليس لآخر فيها شركة فاذا باع نصيبه من غير الشريك
يتوقف على اذنه بخلاف بيعه من الشريك لعقدته على التسليم والتسليم وذكر
شيخ الاسلام في الفرق ان خلط الجنس بالجنس على سبيل التقدي سبب لزال
الملك عن الخلط ماله الى الخلط فاذا حصل بغير عقد كان سبب الزوال
ثابتا من وجه دون وجه فاجتبر نصيب كل واحد زائلا الى الشريك في حق البيع
من الاجنبي غير زائل في حق البيع من الشريك كانه بيع ملك نفسه بغير اذنه
وخرجه في فتح القدير يمنع ثبوت الزوال من وجه مستندا بان تمام السبب فيه
هو التقدي فعند عدمه لا يثبت من وجه والا لكانت جميع المسببات ثابتة
من وجه قبل اسبابها وايضا فالزوال الى الخلط عينا لا الى كل واحد منهما
فلا يرتب عليه اعتبار نصيب كل منهما زائلا الى الشريك لآخر عند البيع
من الاجنبي بل المرتب عليه اعتباره زائلا الى الشريك الخلط فقط اذا باع
من الاجنبي انتهى والثابت ان يقول احدها شاركك في كذا او يقبل الاخر
ويقول قبلت ولكنها الاجاب بان يقوله احدها شاركك في عموم التجارات
او في كذا من المال وكذا والقول من الاخر وشرطها عدم ما يقطع اى الشركة
كشرط درهم معينة من الرمح لاصولها فانه يقطع الشركة لاحتمال ان لا ينفق
بعد هذه الدرام معينة ربحا يشركانه فان قيل انهم قد صرحوا وشيا في الكتاب

مصرها انه يجوز اشتراط الزيادة في الربح لاحدهما قلنا المراد بالزيادة جهتها
الزيادة المعينة مثل عشرة دراهم او خمسة عشر نحوها من مراتب العدد والمراد بها
شيئا من الزيادة بلا تعيين كاشتراط الثلثين لاحدهما والثلث للآخر من الربح فلا
منافاة بينهما وهي اى الثانية اربعة انواع معاوضة وعنان وصانع ووجه
وجه الحصر فيها على ما ذكرنا ان العقد اتم ان يذكر فيه مال او لا والاول اتم ان يشترط
المساوات في المال ووجهه وقصره ونفعه وشرطه اولا فان شرط ذلك فهو المعاوضة
والا فهو العنان والثانية اما ان شرط العمل في مال الغير او لا فالاول الصانع
والثاني في الوجه واعترض عليه بان يقتضي ان يكون كل من الصانع والوجه قسما
مقابلا للمعاوضة والعنان وليس كذلك لان كلا من المعاوضة والعنان قد يتبع
بكل من الصانع والوجه على ما سيظهر فالوجه ما ذكره الطحاوي والكرخي ان
الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال وشركة بالاعمال وشركة بالوجوه وكل من الاعمال
والوجوه على وجهين معاوضة وعنان فالاول شركة معاوضة وهي ان يشترط
شخصان معا ويان تصرفا ودينا ومالا والمراد بالمال ما يتبع الشركة فيه ولا يقتصر
التفاضل فيها لايصح الشركة فيه كذا في الهدية ورجحنا لانها شركة عامة في جميع الخصال
يفوت كل منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق لانها مأخوذة من التفويض والعين
الذي منه افاض الماء اذا غم وانتشر والمعاوضة المساوات فلم يطلق المساواة
فيما يمكن الاشتراك فيه فيعم المساواة ابتداء وانتهاء وذلك يكون في هذه الامور
الاربعة والمراد بالا ابتداء ابتداء العقد والانهاء مع البقاء وهذا لان عقد
الشركة عقد غير لازم فان لكل منهما ان يفسخه اذا شاء فكان لبقاء كل واحد
فما يمنع ابتداء العقد من التفاوت في المال يمنع بقاءه ايضا حتى لو كانا لمالا ان
سواء يوم العقد ثم ان زادت قيمة احدهما قبل الشراء فسلت المعاوضة
وصارت عنانا بخلاف مالوزاد بعد الشراء بالمالي لان الشركة انتقلت الى
المشتري فانما تغير مخرج المال بعد خروجه عن الشركة فيه ولو اشترى الجميع بالاصح
ثم فضل مال الاخر ففي القياس تفسد المعاوضة وفي الاستحسان لا تفسد لان الشراء
بالمالي جميعا قلما يتفق فلزم باشتراطه حرج ولان المساوات قائمة بمعنى
لان الاخر لما ملك نصفه المشتري صار نصف الثمن مستحقا عليه لصاحبه بنصف
ماله يستحق به لصاحبه غير انه لا يشترط اتحادهما صفة فلو كان لاحدهما دراهم
سود وللآخر مثلهما بيض وقيمتاهما متساوية صحت المعاوضة بخلاف مالوزاد
صار عنانا وكذا لو كان لاحدهما الف وللآخر مائة دينار بقيمتها الف صحت
فان زادت صارت عنانا وكذا لو ورث احدهما دراهم او انتهى بها بغير عنانا
كذا في فتح القدير وتضمن اى شركة المعاوضة الوكالة شرط الوكالة في كل
صورة عقود الشركة ليكون ما يستفاد بالنصف مشتركا فيه بينهما فيتحقق حكم
المقصود من العقد وهو الشركة في الربح لانه لو لم يكن كل منهما وكيل عن صاحبه
في النصف أصلا في الآخر لا يكون المستفاد مشتركا لانحصار المشتري بالمشتري
فلا يكون مختصا بالمعاوضة وانما المختص بها هو الكفالة فان قيل الوكالة

بالجهول

بالجهول لا يجوز فوجب ان لا يجوز هذه الشركة لتضمنها الوكالة بالجهول الجسري اذا اشترط
بشرائه ثوب ونحوه اوجب بان التوكيل بالجهول لا يجوز قصد او يتبع منها حتى تحت المصانة
مع الجهالة لانها توكيل بشرأى شي مجهول في ضمن عقد المصانة ولان الجهالة انما تفسد العقد
تكونها مفضية الى المناذعة لالذاتها وهذا لا تنفي الى المناذعة فيجوز والكفالة وهي
مختصة بالمعاوضة لتحقيق معنى المساواة المعينة في المعاوضة فان قيل ان الكفالة لا يجوز
الا بقبول المكفول له في المجلس فكيف جازت هنا مع جهالة اوجب عنه بان ذلك في الكفالة
القصدية لا في الكفالة الضمنية وهذا مني لا قصدى واعلم ان شركة المعاوضة جائزة
في قول اصحابنا استحسانا والقياس ان لا يجوز وهو قول الشافعي وقال مالك لا يعرف
ما المعاوضة ووجه القياس انها تضمنت الوكالة والكفالة المجعولتين وكل بالقرابة
قاسد فاجتمعا بينهما يندفسد او الجواب عنه ما ذكرناه آنفا ووجه الاستحسان قالوا
انه امران احدهما ما روى عن النبي عليه السلام فاقضوا فانه اعظم للبركة والثاني يقال
الناس فاتهم تقاموا بها من غير تكدير ويترك القياس لان القياس كل الاجماع فلا يجوز
شركة المعاوضة بين مسلم وذمى عند ابي حنيفة ومحمد خلا لا يوجب فانه قال يجوز مع
الكرهية لتساويهما في الوكالة والكفالة ولا يعتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما
كالمعاوضة بين الشافعي والمحنفي فانها جائزة مع تفاوتها في امر فان تصرف في ترك
السمية عاملا جائز عنون لا عندنا وفي المثلث جائز عندنا لا عنون وانما كره لان
اللفظ ربما لا يهتدى الى الجائز من العقود فيصير سببا لوقوع المسلم في الحرام
وكما انه لا تساوى في التصرف فان الذمى لو اشترى براس المال خرا او خيرا
يجوز ولا يجوز ذلك للمسلم ولا بين خروجه وبالع وصحى لا تقدم المساوات
فان المزايا لا يملك التصرف والكفالة بخلاف العبد والصبي فانها لا يملكها الا
باذن المولى والولى ولا بين مسيئين او عبيدين او مكاتبين لا تقدم صحة الكفالة
وان اذن ذمى للصبي ومولى العبد ولا بد في انعقاد المعاوضة من عقد المعاوضة
بعد شرائها عن علم العوام وذلك بان يقول فادعوك في كذا او بيان جميع مقتضاها
في حاجة الى ذكر لفظ المعاوضة لان المعنى هو المعنى واللفظ وسيلة الى المعنى
قال في فتح القدير فان قيل من اين اشتراط المساوات في المال قلنا هذا امر يرجع الى
مجرد الاصطلاح وذلك لان الشركة في صورة يكون الشريكان متساويين ماليين على
وجه التفويض على العمود جائزة بلا مانع كما في صورة عدم تساويهما فقلنا ان عقدا
على الوجه الاول سمينا الشركة معاوضة ولا تسميها عنانا غير اننا اكتفينا باللفظ
المعاوضة في ثبوت الشرط المذكور لجعلنا اياه على تمام المساوات في الشركة
فاذا ذكرناها تحكما اقامة اللفظ مقام المعنى بخلاف ما اذا لم يذكرها
لعدم تحقق رضاها باصحابها الا ان يذكر اتمام معناها بان يقول احدهما
وهما خزان بالغان مسلمان او ذميين شراكته في جميع ما املك من نقد وقدر
ما املك على وجه التفويض العام من كل ثمننا لآخر في التجارات والنقد والنفقة
وعلى ان كلاهما من عن اخر ما يلزمه من امر كل بيع انتهى ولا يشترط تسليم المال
لان المتقين لا يتعينان في العقود حتى يشترط تسليمه بل الشرط حضور المال

عند الشراء لا عند العقد ولهذا قال في أول شركة الخلاصة نقلا عن الأيضاح الشركة
بالأموال لا يكون إلا بمال حاضر عننا نأكلنا الشركة أو معاوضة ولا يصح بما غائب
ولا دين أراد بذلك عند الشراء لا عند العقد يعني عقد الشركة لأنه إذا لم يوجد
ذلك عند عقد الشركة جاز أن يرى أنه لو وضع الرجل الغائب قال له اخرج مثلي
واشتر بها دمع فادع يجب فهو بيننا فأقام المأمور البيعة أنه قد فعل ولم يكن المال موجودا
وقت العقد وإنما وجد عند الشراء جاز أن يرى كلام الخلاصة وهكذا ذكره في أول شركة
البرازية فلم منه أن قول الشريك لاخر بعد الافتراق عن المجلس خرجت المال دفعة
واشترت به لا يقبل بلا بينة ولا خطه خلافا لفرعنا السابق قلنا أن الشركة
عقد توكيل من الطرفين لشري كل منهما بماله على أن يكون المشتري بينهما وهذا
لا يقتضي الخلط والرجح يستحق بالعقد كما يستحق بالمال ولهذا استمى العقد شركة
وما اشتراه كل منهما سوى طعام أهله وكذا أطعام نفسه وكسوتهم وكذا كسوة
نفسه وكذا الأدام فلهم تحقيقا لمقتضى العقد وهو المساءات وكل واحد منهما
قائم مقام صاحبه في التصرف فكان شراء أحدهما كشراهما سوى المستثنات
والقياس أن يكون على الشركة أيضا تحقيقا لمقتضى العقد أنا استحسننا التصريح بأن
الحاجة لهذه الأشياء معلومة الوقوع البتة ولا يمكن إيجابه على صاحبه فيحقق
بنفسه وللبائع أن يوافق بالثمن شيئا للمشتري بالإصالة وشريكه بالكفالة
ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما أدى لأنه قضى بينا عليه من مال مشترك بينهما
وكل دين لزم أحدهما بما يصح فيه الشركة كبيع وشراء واستيجار لزم الآخر
تحقيقا للمساوات وأحرز بما يصح فيه الشركة من الجناية والنكاح والخلع واللعن
عزيم العهد وعن النفقة وأن لزم الدين بكفالة أي بالمال لأن كفالة أحدها
بالنفس لا يلزم شريكه بالاتفاق بأمر المكفول عنه لزم الآخر عند الإجماع خلافا لما لا
تبرع حتى لا تصح من الصبي والمجنون والعبد المأذون والمكاتب وتصح من المريض
من الثلث وصار كالأقراض والكفالة بالنفس فانه إذا أقرض أحدهما من مال
التجارة لزم الآخر لا يلزم الشريك ولا يجز أن عقد الكفالة تبرع ابتداء معاوضة
بقاء لأنه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه إذا كفيل بأمر فصار كالهيئة
بشرط العوض فبالنظر إلى البقاء صح لتضمنه المعاوضة وبالنظر إلى الابتداء
لم يصح متى ذكرناه ويعتبر من الثلث من المريض واجبتا ههنا إلى البقاء إذا المطالبة
يتوقع بعد الكفالة كونها حكمها فلما لزم المال على الشريك الضمان بالكفالة لزم
على الآخر وهذا هو طالة البقاء بخلاف الصبي والمجنون والعبد والمكاتب لا ت
حاجتنا ثم إلى الابتداء بأنه هل يلزمه أولا فاعتبرنا بحصة التبرع فيه بخلاف
ما نحن فيه لصحة الابتداء كونه الضمان من أهل الضمان وأما الكفالة بالنفس
فهو تبرع ابتداء وانتهاء إذ لا يستوجب المكفول له على الكفيل شيئا في ذمته من
المال فلا يقاس عليه وأما الأقراض فعنا إجماع أنه يلزمه صاحبه على رواية المبطل
لأنه معاوضة ولو سلم أنه لا يلزم شريكه لكنه إنما لا يلزمه كونه الأقراض عارة
لأنه معاوضة إذ لو كان معاوضة لكان فيه بيع النقد بالنسيئة في الأموال الربوية

فإذا كان

فإذا كان عارة كان لما يضمن المقرض بعد الإقراض حكم عين ما قرضه لا حكم بدله كما في
الاعادة الحقيقية ولهذا لا يلزم فيه الأجل وكذا أي لزم الشريك أن لزم الدين بقص
أو استهلاك عند الإجماع ومحمد بن كنان قال إجماع أن ضمان القصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة
في أنه يلزم شريكه وقال محمد بنهما بمنزلة التجارة في أنه يلزم شريكه خلافا لابي يوسف
لأنه ضمان وجب بسبب ليس هو تجارة فلا يلزم شريكه كإشراجهما في ضمانه
ضمان تجارة لأنه لا بد له من المال المحمل للشركة فيلزم شريكه وفي الكفالة بالمال بدوام
المكفول عنه لا يلزمه في الصحيح لأنه تبرع محض لا معاوضة فيه أصلا وهذا
مختار الفقهاء أبي الليث في شرح الجامع الصغير وتبعه صاحب الهداية وذهب عامة
شرح الجامع الصغير إلى أنه لا فرق بين ما إذا كانت الكفالة بالأمر وبين ما إذا كانت بدوام
وإن ورث أحدهما ما يقع به الشركة كالدرهم والدنانير والفلوس النافقة أو هبة
له أو قسمة قبه عليه أو وصى له به وقبضته بطلت المعاوضة لقوات المساوات
فيما يصلح رأس مال الشركة وهي شرط في صحتها ابتداء وبقاء فإذا بطلت المساواة
صارت عنانا لأن المساوات ليست بشرط فيه ابتداء فكذا بقاءه لأن لدوامه
حكم الابتداء كونه عقدا غير لازم فأن أحد الشريكين إذا امتنع عن المضي على موجب
العقد لا يجبره القاضي على ذلك كذا في العناية وكذا أي نصير عنانا أن عقد بينهما
أي في الشركة بشرط من شروط المعاوضة التي لا يشترط تلك الشروط في العنان
كالكفالة فانها مخصصة بالمعاوضة وككونها خرين بالعين مسلمين فلو شرط
عدم الكفالة نصير عنانا وإن ذكر المعاوضة وعمى التصرف والمال وقضايا
فيه وكذا الوعد بالغ وصبي أو حر وعبد نصير عنانا وإن ذكر اللفظ المعاوضة
لأن العنان قد يكون عاما في أنواع التجارات وقد يكون خاصا في نوع منها والمعاوضة
عامة فيها فإذا ذكر اللفظ المعاوضة ويراد به معنى العنان فلا يكون معاوضة
مجرد ذكر لفظها وإن ورث عنهما أو عقدا أو هبة أو قسمة قبه عليه أو وصى
به بقيت معاوضة لأنه لا يصح فيها الشركة فلا يشترط المساوات فيه ولا تقع
معاوضة ولا عنانا إن كانت بالأموال إنما قلنا هذا لأنه ذكر في المبسوط أن
المعاوضة والعنان يكونان كل منهما في شركة الوجوه والتقبل فصح قولنا المعاوضة
تتقق في الوجوه والتقبل بدوام فصدق بعض المعاوضة تتقق بدوامه و
دنانير وفلوس وهوينا قض قولنا لا تتقق المعاوضة إلا بالدرهم والدنانير
والفلوس لأن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي كذا في فتح القدير كذا بالدرهم
والدنانير وبالفلوس النافقة عند محمد اختلفت عباراتهم والفلوس النافقة
ففي العقد ورمى والكافي إلى أن الفضل لم يذكر خلافا في جواز الشركة بها
واقصر على أن قال ولا يجوز الشركة إلا بالدرهم والدنانير والفلوس وخص الكرخي
الجواز بالفلوس على قولنا إجماع وأبي يوسف وجعل بعضهم الجواز ظاهرا رواية وعدم
الجواز رواية عن أبي جعفر أي يوسف أنها إنما صارت ثمتا باصطلاح الناس وليس
ثمتا في الأصل وهم لم يتعلموا أن يجعلوها رأس مال الشركة وعند محمد يجوز به
قول أبي يوسف الأول وقال في الهداية وأما الفلوس النافقة فلا فيها تروج رواج

فالتحقق بها ثم قال قالوا اي ايتاخر من علي ما في فتح القدير ان هذا قول محمد لانها
ملحقة بالنقود عنده حتى لا يتعين بالتعيين ولا يجوز بيع الاثنين منها بواحد بايها
اما عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجوز الشركة والمضاربة بها لان ثمنيتها تبدل ساعة
فساعة لانها بالاصطلاح القائم فتصير لعة فلا يصح ان يكون راس المال وانما
عليه بان هذا انما هو في الملاحظة اما في الخارج فهي ثمن مستمر ما استمر الاصطلاح
على ذلك ولذلك قال لا يسحب في الصحيح ان عقد الشركة على الفلوس يجوز على قول الكل
لانها صارت ثمننا باصطلاح الناس حتى لو اشترى شيئا بفلوس يمينها لم يتعين تلك
الفلوس حتى لا يفسد العقد بهلاكها وروى عن ابي يوسف مثل قول محمد انه يجوز الشركة
بها لكن كونه مع الرجوع في عدم الجواز اقيس لانها لما اتفقتا على جواز بيع فليس يفسد
بغيرهما كما تاتفقين ايضا في عدم جواز الشركة بالفلوس وان كانت نافذة لان هذه
المسئلة مبينة على تلك المسئلة لانه لما جاز بيع الواحد بالاثنيين في الفلوس عندهما
كان الفلوس حكم العروض والعروض لا قطع راس مال الشركة وروى الحسن عن ابي حنيفة
تصح المضاربة بالفلوس النافذة عنده او بالثمن ذهب غير مضرب والنقود ضنة
غير مضروبة ان تعامل الناس بهما فيه اشارة الى ما ذكر في الجاهل الصغير قال ولا يكون
المقاوضة بمشاقلة ذهب او ضنة ومراعاة المتبرع على في الهداية ثم قال فيها انه الاصح
لان مشاقلتها وان ظلت للتجارة في الاصل تكن التمنية يختص بالضرب المخصوص
الا ان يجري التعامل باستعمالها فتنتزعا للتعامل من ثمة الضرب فيكون ثمننا وتقطع
راس المال في الشركة والمضاربة ولا يصح ان اي المقاوضة والعنان بالعروض
في كلاهما فيه او في احدهما لانه يؤدى الى رجوع مالم يضمن لانه لا بد من بيعها فاذا باع اموالا
عروضه بالف والاخر بالف وخصامة غايها فروع صاحب الف زيادة على الف على مقتضى
الشركة ورجع مالم يضمن ومالم يملك وقد نفى النبي عليه السلام عن رجوع مالم يضمن بخلاف
التقديرات لان ما يشتري كل منهما باحدهما يدخل في ملكها وثبت ثمنه في ذمتها لانها
لا تتعين بالتعيين فيرجع به على صاحبه بحسب ما في كتابنا الرجوع ورجع مالم يضمن ولان اول
المقصد في العروض البيع وفي النقود الشراء وبيع لا فلك ما لم يملكه على ان يكون الثمن مشتركا
بينه وبين غيره لا يجوز بخلاف الشراء ولانه لو صح لزوم ان يكون كل منهما وكيله
الاخر في بيع عرضه بشرط ان يكون له بعض ربحه والوكيل بايبيع امين فاذا شرط له
جزء من الربح كان رجوع مالم يضمن واتى الوكيل بالشراء فهو ضامن للثمن في ذمته
فاذا شرط له جزء من الربح كان رجوع مالم يضمن الا ان يبيع كل واحد منهما نصف عرضه
بنصف عرضه الاخر ثم بعقد الشركة يعني اذا اراد شركة المقاوضة والعنان بالعروض
فالحيلة ان يبيع كل منهما نصف عرضه بنصف عرضه الاخر حتى صار مال كل منهما مشتركا
بينما شركة مملك حتى لا يجوز ان تصرف في نصيب صاحبه الا باذنه ثم يبعدها ان يبعدها
الشركة بمقاوضة او عنانا حتى صار العروض راس مال الشركة العقد حتى جاز كل منهما
ان يتصرف في نصيب صاحبه وهذا لانه اذا باع كل واحد منهما نصف ماله
بنصف مال الاخر صار نصف مال كل واحد منهما مضمونا على الاخر بالثمن فكان
الربح الحاصل ربح مال مضمون فيكون العقد صحيحا قال في الهداية قايلا ما ذكر

البيع

٥٦٨
اي بيع نصف عرض كل واحد منهما بنصف عرض الاخر اذا كانت قيمة متاعيهما على
السواء ولو كان بينهما تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة واوضحه
في العناية بما اذا كان قيمة عرض احدهما اربع مائة درهم مثلاً وقيمة عرض الاخر
مائة درهم يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بنحو عرض الاخر فيصير المتاع
كله اخماسا ويكون الربح بينهما على قدر راس ماليهما وبقدره في الزيلعي وقال في هذا
الحمل غير محتاج اليه لجواز ان يبيع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الاخر
وان تفاوتت قيمتهما حتى يصير المال بينهما نصفين وكذا العكس جائز وهو ما
اذا كانت قيمتهما متساوية فباعاه على التفاوت بان باع احدهما ربع ماله
بثلثة ارباع مال الاخر حتى يكون المال كله ارباعا فيعلم بذلك ان قوله باع
نصف ماله بنصف مال الاخر وقع اتفاقا او قصدا ليكون شاملا للمقاوضة
والعنان لان المقاوضة شرطها التساوي بخلاف العنان واما قولهم بنصف
عرض الاخر وقع اتفاقا لانه لو باعه بالتمام ثم عقد الشركة في العروض الذي
جاز ايضا انتهى وفي اطلاق المصداقة اليها في الزيلعي ولا بالكيل والموقف
والعدد مما المتقارب قبل الخلط ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط لانها قبل
عروض مختصة لكل منهما متاعه وعليه وصيغته ويحقق برجه وان خلط
جفتا واحدا الحنطة بالحنطة الشعير بالشعير الزيت بالزيت ثم اشترى كاف
المخلوط فشركة عقد عند محمد لان كلاهما ثمن من وجه حتى جاز البيع بها دينا في ذلك
وبيع من وجه حتى يتعين بالتعيين فخلنا بالشعير بالاضافة الى المالين فخلنا بالزيت
الشركة بها قبل الخلط مما شبهها بالمبيع وقلنا يجوز بعد الخلط عملا بشبهها
بالثمن بخلاف العروض لانها ليست بثمن بمال اطلاقا وشركة ملك عند ابي يوسف
وهو ظاهر الرواية على ما قالوا لان كلاهما متعين بالتعيين بعد الخلط كما يتبين
قبلة ومن شرط جواز شركة العقد ان لا يكون راس المال متمايزين بالتعيين ثلثا
يلزم رجوع مالم يضمن كافي العروض وثمة الخلاف يظهر عند التساوي في المالين و
اشتراط التفاضل في الرجوع فغنى ابي يوسف لا يستحق زيادة الربح بل لكل منهما
من الربح بقدر ملكه لعدم صحة اشتراط التفاضل لان متاع كل منهما مختص وكذا
رجعه ووضيغته عنده لا تنقضاء شركة العقد وعند محمد الربح بينهما على ما شرط
وان خلط جنسين الحنطة بالشعير مثلا لا تنقضاء شركة العقد اتفاقا فمحمد
يحتاج الى الفرق فوجهه ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال حتى ان من
اتلفه يضمن مثله فيمكن تحصيل راس مال كل واحد منهما وقت القسمة باعتبار
المثل فيزول الجهالة ومن جنسين من ذوات القيم فان من اتلفه ضمن قيمته
ما اذا كان من ذوات القيم كان بمنزلة العروض فيمكن الجهالة كافي العروض
فان قيل اذا لم تنقضاء الشركة فاحكم هذا الخلط قبل حكمة انقطاع حق المالك
الى زمان انما خلط قلت المصنف في كتاب الوديعة انقطاع حق المالك لثمنه ان
المال قبل ان يخلطه المالك فلهذا لا يخلطه المالك فلهذا لا يخلطه المالك فلهذا لا يخلطه المالك
بل على سبيل التراضي ولعل الحكم فيه البقاء على شركة المالك فيجوز عليه شركة المالك

واعلم ان الخلط تعد يا يضمن نصيب المخلوط ماله سواء خلط بمجنسه او بخلافه
جنسه وسواء كان بحيث لا يتميز اصلا كشيء خلطه بنيت او يتميز بغيره كخطة
خلطها بشيء لانه ينقطع حتى ما لكها لهذا الخلط فان هذا الخلط استهلاك
بخلط ما اذا خلطه بغيره كخافيا حتى فيه فانه خلطه برضاه فلا يضمن ويخلط
ما يشترع فيه كخلط السود بالبيض من الدراهم فانه ليس موجبا للضمان ايضا
لانه يمكن المالك من الوصول الى عين ملكه هذا ثم في كل موضع وجب فيه الضمان
على الخلط يجب عليه سواء كان اجنبيا عن المخلوط ماله كغير المودع وغيره من في
عياله كبيرا او صغيرا او كان في عياله المخلوط ماله فان ظفر بالخلط فيها وان لم
يظفر به فقال احد المالكين فاخذ المخلوط واعطى صاحبه مثل ما كان له فرضي
صاحبه جاز لان الحق لهما فاذا رضى به ذلك صح وان ابي يبيع المخلوط ويقسم
الثلث بينهما على قيمة الخطة والشعر على هذا الوجه وهو ان يضرب صاحب الخطة بقيمتها
مخلوطة بالشعر ويضرب صاحب الشعر بقيمة غير مخلوطة بالخطة لان الخطة ينصف
باختلاطها بالشعر ودلت في البيع بهذه الصفة فلا يضرب بقيمتها الا بالصفة
التي بيعت بها والشعر يزيد اذ قيمة بالاختلاط بالخطة كمن هذه الزيادة من ماله
صاحب الخطة فلا يستحق ان يضرب بها مخلوطة فلان يضرب بقيمة الشعر غير مخلوطة
كذا قالوا قيل ان هذا الجواب انما يستقيم على قول ابو يوسف ومحمد ورواية الحسن
عني ابيح ان ملك المالك لا ينقطع عن المخلوط ملك الخلط وحققها في قيمته فلا
يباع ماله في دينها لما فيه من الحجر عليه وابوح لا يري ذلك وقال ابن الهمام والاصمعي
قولهم جميعا لان ملكهما وان انقطع عن المخلوط فالحق فيه باق ما لم يصل كل منهما
الى بدل ملكه ولهذا لا يباح للخلط الانتفاع بالمخلوط قبل اداء الضمان فليقتض
حقهما كان لهما ان يستوفيا حقهما من المخلوط اما صلحا بالراضى او بيعا وقسمه
الثلث على الوجه الذي ذكرناه واما ان انقطع على الخلط ورضاه به كانه في خلط
جنسا واحدا مثل كذا او موزونا او عدليا متقاربا يصير المخلوط مشتركا بينهما شركة
عقد عند محمد وشركة ملك عند ابي يوسف فاذا باعاه انقسم على عقده عند محمد على
قدر ملك كل واحد منهما عند ابي يوسف ولو كان المخلوط غير مثل كالشباب فباعها
بثلث واحد اقتسم على قيمة متاع كل منهما يوم البيع بالتقاسم لان كلاهما بايع الملك
والثلث بمقابلة جميع ما دخل في العقد من العروض فيقسم عليها باعتبار القيمة
وان خلط جنسين مثليين يصير المخلوط مشتركا بينهما شركة ملك فان باعاه فالثلث بينهما
على قدر قيمة متاع كل منهما على ما هو الحكم في شركة الملك قالوا يكون الثلث بينهما على قدر قيمة
متاع كل منهما يوم خلطاه مخلوطا لان الثلث بدل البيع فيقسم على قيمة ملك كل منهما
وملك كل منهما كان معلوما بالقيمة وقت الخلط فيعتبر تلك القيمة لكن مخلوطا ان يزيد
بالخلط قيمة احداهما لانه دخل في البيع بهذه الصفة وان كان احدهما زينة الخلط
خيرا فانه يضرب بقيمة يوم يقتسمون غير مخلوط على ما ذكرناه اتفاقا للخطة والشعر
من ان بالخلط ينقص قيمة الخطة ويزيد قيمة الشعر فصاحب الخطة يضرب
بقيمتها فيخلوطة وصاحب الشعر يضرب بقيمتها غير مخلوط وقد طعن عيسى بن ابي

في الفصلين

في الفصلين جميعا وقال قوه في الفصل الاول انه يعتبر قيمته يوم خلطاه وفي الفصل
الثاني يوم يقتسمون كلاهما غلط بل الصحيح يقسم الثمن على قيمة متاع كل منهما
يوم البيع لا يوم الخلط ولا يوم القسمة لان استحقاق الثمن بالبيع فصار كما لو لم
يخلطاه وباعا الكل جملة فان قسمة الثمن على القيمة وقت البيع اللهم الا ان يكون
قيمته يوم البيع ويوم الخلط ويوم القسمة سواء واجاب عنه شمس الا انه بان معرفة
قيمة الشيء بالرجوع الى قيمة مثله في الاسواق وليس للمخلوط مثل يباع فيها حتى
يمكن اعتبار قيمة ملك كل منهما وقت البيع فاذا تقدر هذا وجب المصير الى التقسيم
في وقت يمكن معرفة قيمة ملك كل منهما كما في جارية مشتركة بين اثنين اعتقا احدهما
ما في بطنها فهو من لقيمة نصيب شريكه وقت الولادة لغدر معرفتها وقت العقد
فينصاف الى تقويمه في اول الاوقات التي يمكن معرفة القيمة فيها وهو ما بعد الولادة
فكذلك هنا ينصاف الى معرفة قيمة كل منهما في اول اوقات الامكان وهو عند الخلط
الا انه اذا علم ان الخلط يزيد في مال احداهما وينقص من مال الاخر فقد تعدى قسمة
الثلث على قيمة ملكهما وقت الخلط لتيقنا بزيادة ملكنا حدهما ونقص الاخر
فاعتبرت القيمة وقت القسمة باعتبار ان عند الخلط ملك كل منهما من ذوات
الامثال فيجعل حق كل منهما يوم الخلط كالباقي في المثل الى وقت القسمة فيقسم
الثلث على ما هو حق كل منهما من ذوات الامثال فيجعل حق كل منهما بخلاف ما اذا
لم يخلط لان يقوم ملك كل منهما وقت البيع هناك يمكن فاعتبرنا في قسمة الثلث
قيمة كل منهما وقت البيع وشركة عمان عطف على شركة معاوضة وهو يفتح الدين
ما خوفي من ان اذ اعرضي سمعي لانه شيء عرضي وهذا القدر لا على العموم على الوكالات
والكفالة وقيل انه ما خوفي من عمان الفرس لان الفارس عليك العنان باصري
يديه وتصرف بالافرى فكذلك الشريك ههنا يشارك في بعض ماله وينظر بالبا
وهي ان يشركا متساويين فيما ذكر في المعاوضة او غير متساويين فيه لعدم اشتراط
المساوات لان اللفظ لا يبيح عنهما على ما ذكرناه وحكم القرب لا يثبت على خلاف
مقتضى اللفظ وتتفق الوكالات لما ذكرناه في المعاوضة دون الكفالة لعدم اشتراط
المساوات فيه ولان الكفالة محققة بالمعاوضة على ما تقدم حتى لو ذكر الكفالة
في العقد وكانت باق شروطها متوفرة انقضت معاوضة لما تقدم من عدم اشتراط
لفظ المعاوضة في انعقادها بعد ان ذكر جميع شروطها وان لم تكن متوفرة ينبغي
ان ينعقد عنها ثم هل تبطل الكفالة ام لا تبطل ففي فتح القدير يمكن ان يقال انها
تبطل لان العنان معتبر فيها عدم الكفالة ويمكن ان يقال لا تبطل لان العنان
فيها عدم اعتبار الكفالة لا اعتبار عدمها فتصح عنها ان تكون كفالة كل منهما
الاخر وزيادة على نفس الشركة وصار كما انها تكون عانا مع العموم باعتبار ان الثاني
فيها عدم اعتبار العموم لا اعتبار عدم العموم الا ان الاول قد يرفع بان هذه الكفالة
لجهول فلا تصح الاضمان فاذا لم تكن ثما تنضمها الشركة لم تكن شوبها الا قصد فلا
تصح وتصح في نوع من التجارات كالبنز والطعام ونحوها وفي عمومها حتى لو اشركا
وقالوا تشرك في قليل وكثير من انواع التجارات كلها وتقول في ذلك برائنا وتشري

بالنقد والنشئة فما رزقه الله نقت فهو بيننا يصنع شركة عنان لما ذكرناه وادفع
بالنقد والنشئة صح تقييد صح تقييدها بالمكان فيضمن بالخلوف
قال في الخلاصة والتقييد بالمكان صحيح حتى لو قال احد الشريكين لصاحبه اخرج
الى نيسابور ولا تجاوز نجاون فذلك يضمن حصته شريكه والتقييد بالنقد صحيح
ايضا حتى لو قال لشريكه لا تتبع بالنشئة صح التقييد ولو اشركا شركة عنان على ان
يبعيا بالنقد والنشئة ثم نهي احدهما صاحبه عن البيع فنشئة صح النفي انتهى وبمعنى
مال كل منهما مما يصنع فيه المفادضة لما ذكرنا من عدم اشتراط المساواة ويصح
مع التفاضل في راس المال والرجح جميعا ومع المساواة في جميعا او في احوهما وفي
الاخر اى مع التساوى في راس المال والتفاضل في الرجح او بالعكس فلا فرق في ذلك
قال لا يجوز التفاضل في احوهما مع التساوى في الاخر بل لا بد ان يكون الرجح
على قدر راس مالهما لئلا تؤدي الى الرجح ما لم يضمن فان المال اذا كان يضمن الرجح
اثلاثا فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان اذا الضمان بقدر راس المال ولا بد لا يجوز
اشتراط الوضعية فكذلك الرجح وكذا ما روى عن علي رضي الله عنه الرجح على ما اشتراط
والوضعية على المال وروى مرفوعا ايضا ولان الرجح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل
ايضا كالمضارب فان احدهما قد يكون اصدق واهدى واكثر عملا واقوى من
الاخر فلا يرضى بالمساواة فست الحاجة الى التفاضل فيكون الرجح على ما شرط
والوضعية على المال بخلاف اشتراط جميع الرجح لاحدهما لانه يخرج العقدين من الشركة
ومن المضاربة ايضا الى فرضين باشتراطه للعامل والى المضاربة باشتراطه لرب المال
وهذا العقد لا يجوز ان يخرج عنهما لانه يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في ماله
الشريك ويشبه بشركة المفادضة اسما وعملا لانهما يعملان معا فلهذا يشبه المضاربة
وقلنا يصح اشتراط الرجح من غير ضمان علمنا بشبه الشركة وقلنا لا يبطل باشتراط
العمل عليهما وان لم يشترط شيئا من الرجح بل اطلقا فالرجح على قدرهما لهما ثم صاحب الهدية
ومن تبعه اطلق جواز هذا العقد مع التساوى في المال والتفاضل في الرجح وكذا
في عكسه وقيل ببعض مشايخنا باشتراط العمل عليهما سواء عملا او على احوهما او
باشتراطه على من شرط له زيادة الرجح ولو شرط العمل على اقلهما رجحا لا يجوز على ما
صرح به في فتح القدير وغيره وآله اشار المصنف بقوله عند اشتراط عملها اى العائد
ومع زيادة الرجح للعامل عند اشتراط عمل احدهما توضيحا ان شركة العنان
اشامع التفاضل في راس المال مثل ان يكون لاحدهما الف ولبدخر الفان مثله
فاشتركا واما مع التساوى فيه والاول لا يخلو اما ان شرط الرجح والوضعية
بينهما نصفين وذلك لا يجوز مطلقا حتى لو هلك بعضه هلك عليهما اثلاثا
لان صاحب الفين يريد ان يجعل رجح ماله مضمونا عليه بغير سبب وذلك لا يجوز
لان الوضعية على المال على ما رويناه لكن لا تقسه الشركة لانا نهى عن الشرط
لا عن العقد بخلاف البيع لان النهى هنا عن البيع والشرط فيفسدان جميعا
واما ان شرط الوضعية اثلاثا والرجح نصفين والعمل على صاحب الف واما
ان شرط الرجح والوضعية على قدر مال كل منهما والعمل على احوهما بعينه وهن

الثلثة

الثلثة جائزة واما ان شرط الرجح نصفين والوضعية على قدر مالهما والعمل على صاحب
الفين وذلك الشرط لم يجز والرجح بينهما اثلاثا لان صاحب الف يشترط لنفسه
بعض رجح مال الاخر غير عمل ولا مال والرجح انما يستحق بالمال او بالعمل او بالضمان والثاني
لا يخلو اما ان شرط التفاضل في الرجح والعمل عليهما وذلك جائز عندنا لثلاثة على اقرانه
ويكون الرجح بينهما على ما شرط وان عمل احدهما دون الاخر واما ان شرط العمل على احدهما
فان شرط الرجح بينهما على قدر راس مالهما جاز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة
عند العامل له رجحه وعليه وصنعت وان شرط الرجح للعامل اكثر من ماله جاز ايضا
على الشرط ويكون مال الدافع عند العامل مضاربة ولو شرط الرجح للدافع اكثر من
ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة لكل واحد منهما رجح ماله
والوضعية بينهما على قدر مالهما ابدأ ولا يخفى على كل من المدا بزيادة الرجح ههنا
هو الزيادة بغير تقييد بمرتبة من مراتب العدد من العشرة ونحوها لان هذا اشتراط
الزيادة المعينة لاحدهما يبطل الشركة على ما تقدم في اول الكتاب مثل ان يشترط الثلثين
من الرجح لاحدهما والثلث للاخر ويصح مع كون مال احدهما دبراهم والاخر دنانير
او من احدهما درهم بيض ومن الاخر سود لعدم اشتراط الاتحاد في الجنس عندنا
خلافا للفرق والشافعي على ما سياتي ولا يشترط الخلط بينهما اى في شركة العنان ايضا
اى كما في المفادضة وبه قال احمد ومالك الا ان مالكا شرط ان يكون تحت يدهما بائنا
في جازيت او في يد وكيلهما وقال الشافعي وزفر في رواية لا يجوز بلا شرط لان الرجح
فزع المال ولا يكون الفزع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل والشركة في الاصل لا تكون
الا بالخلط لان معناها الاقلاط او الخلط فلا يتحقق شركة بلا خلط واما كان
الرجح فزع المال لان محل الشركة هو المال ولهذا انضاف اليه ويقال شركة المال
ويشترط تعيين راس المال وما اعتبره التقييد لا يكون الشركة في الثمن مستندة الى
المال بخلاف المضاربة لانها ليست شركة وانما هو محل ربح المال فيسحق الرجح
اجزه على عمله اما ههنا فبخلافه قال في الهداية ان كون الرجح فزع المال اصل كبيرها
حتى يفرغ عليه اعتبار اتحاد الجنس واشتراط الخلط عدم جواز التفاضل في
الرجح مع التساوى في المال وعدم جواز شركة القبل والاعمال لا فساد المال
ولكن ان الشركة في الرجح مستندة الى العقد دون المال وكل ما هو مستند اليه
فهو الاصل يصح ان الاصل هو العقد اما الكبرى فظاهرها اما الصغرى فلا ان العقد
يستحق شركة دون المال واذا استحق العقد بالشركة فلا بد من تحقيق معناه فيه وفي فزعه
وهو الرجح لا في المال فلم يكن الخلط شرطا في المال ولان الدرهم والدينار لا يتعينا
عند الشراء بهما ما فيه الرجح حتى جاز مكانهما ان يدفع غيرهما واذا لم يتعينا لم يكن
الرجح مستقدا بعين راس المال حتى يلزم فيه الخلط بل انما كان مستقدا بالتقريب
فيه واذا تحققت الشركة في القرب بدون الخلط تحققت في المستفاد به بدوت
الخلط ايضا وصار كالمضاربة في تحقق الشركة في الرجح بدون الخلط في راس المال
فان الرجح مشترك فيها بسبب العقد لاسبب المال واذا بطل الاصل المذكور
بطل القرب المرتبة عليه فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوى في الرجح ويصح

شركة التقبل والاعمال فان قيل لو كان العقد هو الاصل دون المال لما بطلت الشركة
بهلاك المال قيل ان يشترط به شي لان هلاك المال وبقاؤه اذ ذلك بمنزلة كون
الاصل وهو العقد قد وجد والمال موجود فليس بالي بعد ذلك بعبارة آجيب بان بقاء
الاصل شرط لوجود الفرع والاصل قد استغنى باستغناء شرطه وهو المال هو المال فذلك
الفرع فان قيل ان الربح في الحقيقة يحصل من التصرف والتصرف يحصل من العقد لان كلا
منهما يتصرف بسبب العقد في كل المال في بعضه اصاله وفي بعضه وكالة فكان العقد
علة العلة لا نفس العلة وانما العلة هو التصرف في المال آجيب بان الحكم كما يضاف
الى العلة يضاف الى علة العلة ايضا واصافة الفرع الى العقد من قبيل الاضافة الى
علة العلة فيصح ان يكون اصل الربح واما المال فلا يكون علة ولا علة علة اصلا واما
هو شرط خارج لعلة العلة اقول قد تقدم في الاصول ان الاضافة الى العلة العلة
مجاز والحكم انما يضاف حقيقة الى العلة اذ لا تأثير للعلة البيعية في الحكم والحقيقة
اولا لا اعتبار من المجاز في حكم يقتضي على الاضافة فالأولى في الجواب ان يقال ان الربح
يضاف الى التصرف في حصوله والى العقد في حله وكلاهما ليس في حصوله لانه معلوم
وعند الخصم ان حصوله بالتصرف واما الكلام في حله ولا شك ان حله انما يحصل
الى العقد الشرعي لا التصرف فان نفس التصرف في المال وان كان حاد وناحية شرعا
لا يوجب حل الربح للتصرف كما في المضغ والوكيل بالبيع فكان العقد علة قريبة حل
الربح وعلة بعيدة لحصوله فكان اضافة الربح من حيث حله اضافة الى علة العلة الى
علة العلة والوضعية اى التقضا والضرب على قدر المال وان شرط غير ذلك لما روينا
ان الربح على ما شرط والوضعية على المال فلو كان ان جميع المال كان لادها ولا يشي
لآخر سوى العمل لا يصح الشركة والوضعية كلها على صاحب المال ولا شيء منها على
العامل وهل يلزم للعامل اجر مثل عمله قالوا يلزم لانه استوفى منفعة عمله بعقد
فاسد فيلزمه اجر المثل وما شره كل منهما طوبى بمنه هو اى المشتري فقط اى
الشريك الاخر لما مر من مقتضى الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق
ويرجع اى المشتري المطالب بالشيء على شريكه بحصة اى حصة شريكه منه اى من الثمن
ان اذاه من ماله لانه وكيل من جهة شخصه فاذا تقدم من مال نفسه يرجع عليه فان
كان لا يعرف ذلك لا بقوله فعلية المحبة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الاخر
وهو ينكر فالقول للمنكر مع يمينه واليمين لم تدعى الوجوب في ذمة المنكر ولكن فيها
يرجع الى مال الشركة بخلاف الاستقراض لما في قاضيا لو قال احد شريكي العنان ان
استقرضت من فلان الف درهم للتجارة لزمه خاصة دون صاحبه لانه قوله لا يكون
حجة الدين عليه وان وكل واحد منهما صاحبه بالاستدانة لا يصح الا على ذلك الاستدانة
على صاحبه ويرجع المقرض عليه لا على صاحبه لان التوكيل بالاستدانة توكيل بالاعتراض
باطل لانه توكيل بالتكدي لان يقول التوكيل للمقرض ان فلانا يستقرض منك الف درهم
فخ يكون المال على المحل لا على الوكيل انتهى وهما مسألة واقعة الفتوى اشترى
اصلا شريكين عينا ونقد اثنين من مال الشركة ثم ادعى شراء نفسه خاصة هل يقبل
قوله ام لا اجاب في فتاوى قاضي الهادي بانه ان كانت شركة عنان ولديه بنية انه

عند العقد صرح بالشراء لنفسه خصوصا فالمشتري وان لم يكن له بنية فان عقدته من الشركة
فالمشتري على الشركة انتهى اقول في هذا الجواب نظر لان احد الشريكين لا يملك لشراء الشيء
لنفسه بدون اذن صاحبه فيما هو من نوع تجارتها الا يرى انه قال في الفصل الثالث
من الخلاصة احد الشريكين اذا قال لصاحبه انا اريد ان اشترى هذا من الجارية لنفسك
الشريك فاشترها لا يكون له ما لم يقل شريكه نعم انتهى فحكم منه ان المشتري في المسئلة
المذكورة مشترك بينهما لا للمشتري فقط ولهذا قال في الفصل الثاني من البرازية وكل
من الشريكين ان يشتري ان كان في بيع مال الشركة فهو على الشركة وان لم يكن فاشترى
بدرهم ودناير فالشراء له خاصة دون شريكه انه لو صاد على الشركة يصير مستدينا
على شريكه وانه لا يملك ذلك انتهى ويبطل الشركة بهلاك المالين اى مال المفاوض
والعنان على ما في شرح النقاية نقلا عن المفتي فيكون الشركة انتم من المفاوضة والعنان
يعنى يبطل كل من المفاوضة والعنان بهلاك مال الشريكين في كل من الشريكين او
احدهما اى احد المالين في كل من الشريكين قبل الشراء اما اذا هلكا فلان المعقود
عليه في عقد الشركة هو المال المعين لان المال يتعين بالتعيين في الشركة كما تبين
في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في ابيع نفوس المل
بمختلف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعين
بالقبض فانه لو وكل جدلا بان يشتري له بهمة الدرهم شيئا فاشترى الوكيل قبل قبض
الدرهم المشار اليه ثم هلكت تلك الدرهم فانه كان مشتريا لموكله فيرجع على الموكل
بمثل تلك الدرهم لان المقصود الموكل تحصيل العين وتحصيل العين كما يتحقق بهذا
المال يتحقق بمال اخر ايضا وكذا لك المضاربة فان مقصود ربح المال تحصيل
الربح وذلك يحصل بها المال وبما لا اخر بخلاف الشركة لان الشركة في العين يتحقق لا في نوع
فقيته حقيقة المقصود واعلم ان صاحب الهداية جعل المضاربة والوكالة المفردة
في حكم واحد في عدم تعين المال فيها بالتعيين وقال في الغاية نقلا عن فتح الاسلام ان
المضاربة مثل الشركة في تعين المال فيها بالتعيين حتى اذا هلك المال قبل التسليم
الى المضارب بطلت المضاربة فخلوها على الروايتين ففي رواية صاحب الهداية انها
مثل الوكالة المفردة وفي رواية فتح الاسلام مثل الشركة وانما قيد الوكالة بالمفردة
احتراما عن الوكالة الثابتة في ضمن الشركة وفي ضمن الرهن فان هذه الوكالة تكونها ضمنية
تبطل بطلان الشركة والرهن لان التابع يبطل بطلان المتبوع هذا ايضا اذا هلك
المالك واما اذا هلكا مدتهما فلان الاخرى رضى بشركة صاحبه في ماله الا بشركة
في ماله ايضا واذا قامت ذلك لم يكن راضيا بشركة فيبطل العقد لعدم فائده وهو
اى الهلاك على ما ذكره قبل المخلط هلك في رده او في يد الاخرى الشريك اما الاول
فلا ينافى على ملكه واما الثاني فلا ينافى امانة عنده قبل المخلط وعليهما بعد لزم
التعيين بينهما بعد المخلط وتبطل الشركة ان هلك لكل وان هلك بعضه فتبطل
في مقدار ما هلك وتبقى في الباقي وان هلك مال مدتهما بعد ما شرعا لآخر بماله
فالمشتري بينهما على ما شرط لان المالك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة
وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال احد مدتهما بعد شراء الاخر ثم هلكا الشركة

اي شركة الواقعة في المشتري بعد هلاك مال الاخر شركة عقد عند محمد خلافاً لما
ابن زياد فانها شركة ملك عند من لا ينفذ بيع احدهما الا في نصيبه وجه قوله
ان شركة العقد بطلت بهلاك المال ضا وكما لو هلك قبل الشراء بمال الاخر
ولم يبق الا حكم ذلك الشراء وهو الملك فيلزم انفراد الملك لعدم ما يوجب زيادة
عليه ولتجد ان هلاك مال احدهما اذا وقع بعد حصول المقصود بمال الاخر وهو
بها فلا يكون الهلاك مبطلاً لشركة العقد بينهما بعد تمامها كما لو كان بعد الشراء
بالمالين ثم هلك المالان قبل انقضاء شركة العقد باق بينهما ورجع المشتري على
شريكه ثمن حصته اي حصة شريكه من الثمن لانه اشترى نصفه بواحدة ونفذ الثمن
من مال نفسه وان هلك مال احدهما قبل شراء الاخر فان كان وكله من شركة
صريحاً فالمشتري لها على ما شرط لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصريح بها قائمة
فكان مشتركاً بينهما بحكم الوكالة وصريح الوكالة المصريح بها في البسوط بقوله
بان قالاً عند عقد الشركة على ما اشتراه كل منهما بماله هذا يكون مشتركاً بينهما
هذا فاذا كان المشتري لهما يكون الشركة فيه شركة ملك لبطلان شركة عقد ورجع
على شريكه حصته لانه وكيل من جهة ونفذ الثمن من مال نفسه والاى وان لم يوكله
صريحاً بل قد كان ذكر مجرد الشركة فلمشتري فقط لان وقوع المشتري على الشركة
بينهما حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت الشركة بطل ما في ضمنها ايضا
بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة وكل من شريك في المفاوضة والمان
ان يضع لاعتقاد الناس في عقد الشركة الالباع وهو ان يعطى مالاً لرجل يشترط
الرجح كله لرب المال ويصاحب لان المضاربة هي المشاركة في الربح فقط فتكون
دون الشركة فتتضمنها وعن ابي حنيفة ليس له ذلك لانها نوع شركة والشيء لا يتقين
مثله والاول اصح على ما في الهداية لان الشركة غير مقصودة في المضاربة ولما لم ي
تحصيل الربح ويستأجر ويؤكل بالبيع والشراء ويودع للاعتياد بينهما في عقد الشركة
ولا يفرض واحد منهما كمالاً في الحياوي القدسي ويرى ان كل من الشريكين مفاوضة
او عن ابي امامة لانه قبض المال باذن المالك لا على ربه المبدل والوثيقة فصار
كالودعة فيقبل قول كل منهما فيما يدعيه من الفياع والدفع كما في الحياوي القدسي
والشريكان امينان يقبل قول كل واحد منهما على صاحبه فيما يدعيه من ضياع المال
مع يمينه وكذا امين في الدفع ايضا كما في توير الابصار حيث قال وهو امين في
المال فيقبل قوله في الدفع الى شريكه ولو بعد موته انتهى ولكل واحد منهما ان يشترى
بالنسبة وان كان مال الشركة في بيع استحقاقا وليس لاحد شريكي العنان رهن
عين من مال الشركة بدين من التجارة عليه والادرتها بدين له بخلاف المفاوضة
فان له ان يرهن ويرهن على شريكه فان رهن في العنان متاعاً من مال الشركة
بدين عليهما لم يجز وكان ضامناً للرهن ولو اذهبن بدين لهما لم يجز على شريكه
فان هلك الرهن في بيع وقيمته والدين سواء ذهب بحصته ورجع شريكه حصته
على المدينين ورجع المدينون بنصف قيمة الرهن على المدينين وان شاء شريك المدين
ضمن شريكه حصته من الدين لان هلاك الرهن في بيع كالاكتفاء وكذا اذا باع

احدهما فليس للاخر قبضه وللمدين ان يمتنع من دفعه فان دفعه اليه برى من حصة
القابض وللمدين من حصة الآخر وليس لواحد منهما ان يجامع فيها اذ ان الاخر اوباه
والخصومة للذي باع وعليه ولا ان يؤخر ديناً فان اخم لم يرض على الاخر وكذا لا يرض
اقرار احدهما بدين في تجارتهما على الاخر فان اقر وانكر الاخر لزم المقر جميع الدين ان
كان هو الذي وله لان حقوق العقد تتعلق بالعاقدة وكذا كان او مبداً شراؤان
اقرارهما ولياه وانكر الاخر لزمه نصفه وكذا اشترى احدهما شيئاً فوجد به عيباً
لم يكن للاخر ان يرد له لان ذلك من حقوق العقد فيرجع الى العاقدة بخلاف المفاوضة
في جميع ذلك فانه يرضى اقراره على الاخر ويجوز قبض كل من المفاوضة ما ادانه
الاخر او اداناه او وجب لهما على رجل من محصب او كفالة او غير ذلك مما يريد ليعيب
ما اشتراه الاخر وكل منهما خصم عن الاخر يطالب بما على صاحبه ويقام عليه البينة
كذا في فتح القدير وشركة الصانع والتقبل يحلف على شركة عنان وهي ان لا يترك
ضياطاً او صباغ وخياط على ان يتقبلا الاعمال ويكونا لكسب بينهما وقال
الشافعي لا يجوز لما ذكرناه من اصله ان الشركة في الربح يمتنع على الشركة في المال
ولا مال ههنا قلنا ان المتيقن من هذا العقد تحصيل الربح وهو ممكن بالتكامل بينهما
ولا ممانعة الى مال ولا يشترط فيه اتحاد العمل وان كان خلافاً للمالك وزفر
قلنا ان المعنى المجوز لهذه الشركة وهو تحصيل الربح لا يتفاوت بتفاوت العمل
والمكان ولو شرط العمل نصفين والربح اثناناً جاز في الاستحسان لان ما باع
كل واحد منهما لا يبايع ربحاً لانه ليس به حقيقة لان حقيقة الربح انما تكون
عند اتحاد جنس الربح وما به الا مترابح وهو ههنا مختلف لان راس المال عمل
والربح مال فاما يقال له ربح مجازاً وان لم يكن الماخذ ربحاً حقيقة فاما هو
بدل عمله والعمل يتقوم بالتقويم فيقدر بقدر ما قوت به فلا يزعم وكل عمل يقبل اعداها
يلزمهما وهذا ظاهر في شركة المفاوضة لثقتها معنى الكفالة على ما عرفت
العنان استحساناً وجهه ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما يتقبله
كل واحد منهما من العمل مضمون على الاخر فيجري مجرى مفاوضة فعلي كل منهما
اي من الشريكين الطلب بالعمل ولكل منهما طلب الاخر يكون العمل مضموناً عليه
ويبرأ الدافع اي دفع الاجر بالدفع الى احدهما والكسب بينهما على ما شرط وان
وصلية عمل احدهما فقط لعدم اشتراط المساوات في العمل وشركة الوجوه
عطف على شركة الصانع وهي ان يشتركا ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما
اي بوجوههما ولهذا سمي بشركة الوجوه لانه لا يشترى بالنسبة الا امر له وجهه
عند الناس ويبيعان اي بوجوههما والربح بينهما على ما شرط وقال الشافعي
لا يجوز شركة الوجوه لما مر من اصله ان الربح عنه فزع ولا مال ههنا قلنا
ان الشركة في الربح مستندة الى العقد لا الى المال على ما بيناه فان شرطها
مفاوضة صححت اذا كانا من اهل الكفالة لانه يمكن تحقيق الكفالة
والوكالة في الثمن والثمن فيكون ثمن المشتري على كل واحد منهما نصفه ويكون
المشتري بينهما نصفين ولا يؤمن بالتلف بل فقط المفاوضة او ما يقوم مقامه

واذا اطلقت من لفظ المعاوضة كانت عنانا لان المطلق يتصرف اليه كونه المعنا
فيما بين الناس اليه اشار بقوله ومطلقها عنان اي مطلق شركة الوجوه وتضمن
شركة الوجوه الوكالة اي وكالة كل منهما عن الاخر فيما يشترطه لان التصرف على الغير
لا يجوز الا بوكالة او ولاية ولا ولاية ههنا ففحق الاول فان شرط معاوضة المشتري
او مثاليته فالرجح كذلك على المعاوضة او المثالية وشرط الفضل في الرجح بالحل
لان الرجح لا يستحق الا بالعمل او بالمال او بالضمان فثبت المال مستحقه بالمال والضمان
بالعمل والاستاد الذي يلحق العمل على التلميذ بالنصف مثلا بالضمان لانه ضمان
ولا يستحق بما سوى ذلك وفي شركة الوجوه انما يستحقه بالضمان لا بالمال ولا
بالعمل والضمان على قدر الملك في المشتري فكان الرجح الترابي عليه رجح مالم يضمن
فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها لان المال في الوجوه
على كل واحد من الشريكين واما المال في المضاربة فليس يضمنون على المضارب ولا
العمل على ريب المال بخلاف العنان فانه في معنى المضاربة من حيث ان كل واحد يعمل
في مال صاحبه كالمضارب يعمل في مال رب المال فيلحق بها اعتراض بان دمج مالم
يضمن لو بان في العنان اشبه بالمضاربة ليعتد الشركة بالعرض في العنان لكنه
لا يجوز ذلك كونه مؤديا الى رجح مالم يضمن على ما تقدم واجيب بان عدم جواز
الشركة بالعرض في العنان ليس لمجرد تاتيه الى رجح مالم يضمن بل لانه انضم الى ذلك جهالة
داس المال والرجح عند القسمة حتى لو كان العنان بالعرض مؤديا الى رجح مالم يضمن فقط
لاعتقنا به لكنه انضم الى ذلك جهالة فنعناه وليس في المضاربة ما يقتضي
اعتقاره حتى يلحق به **تم** في ضنع الشركة قالوا انك را الشركة فتح وهل تقبل
الموقوت ففي اول شركة البرازية فيه روايتان كما في الوكالة حتى لو قال ما اشتريت
اليوم فهو بيننا فاشترى في اليوم شيئا فظهر انما اشترى بعد اليوم فله المشتري خاصة
وهو الصحيح والتقييد بالمكان صحيح حتى لو قال هذا المشتري لكن لصاحبه اخرج الى
خازن ولا يتجاوز به فلو جاوز عنه ضمن حصة شركته والتقييد بالتقديس صحيح
حتى لو قال لصاحبه لا تتبع بالنسبة مع ولو اشتركا عنانا على ان يبيعا نقد او نسيئة
ثم نفى احدهما صاحبه عن البيع نسيئة مع ثم قال في الفصل الثالث وعن الثاني ليس
لاحداهما ان يسافر بمال الشركة بلا اذن الاخر فان سافر فذلك في بيع لاصناف
فيما لا محل ولا مؤنة له ويضمن ماله حل ومؤنة **فصل** في بيان الشركة القاسية
ولا يجوز الشركة فيما لا تصح الوكالة به كالاخطاب والاحتشاش ولا مضايقة
والاستقاء وما جمع كل واحد منهما فله لان هذه الاشياء مباحة الاخذ والشركة
يقضي التوكيل على ما مر والتوكيل يقتضي صحة امر الموكل ولكنه لا يصح الا بامره ولا ت
الوكيل انما يملك بدون امر الموكل فلا يصح ان يكون تابعا عنه وقال في فتح القدير
وعلى هذا الاشتراك في كل مباح كاحداث الكلاء والتأجير من الجبال كالبحر والين والفسق
وعجزها وكذا في نقل العين وبيعها من ارض مباحة او الحصى او المثل او الثلج او الكل او
المعدن او الكسور المجاهلية وكذا اذا اشتركا على ان يلبسا من لبين غير مملوك او يلبسا
آجرا هذا قبل طعن كل باجعه واما بعد الخلف فحقايقه وان خلاصة وان اخذاه

منقولين وظطاء وباعاه قسم اثنين بينهما على قدر ملكهما فان لم يعرف ملك كل واحد منهما
يصدق كل واحد منهما الى النصف وفي الزيادة على النصف عليه البيعة لان الشركة تمتد
الوكالة ولو وكل انسانا بان يحطب له لا يصح التوكيل ويكون الحطب للحطب لا للموكل انتمى
اقول قولهم منه انه يصدق بيمينه في دعوى الزيادة في الشركة الصحيحة لصحة الوكالة بينهما
والدليل على ما قلنا ما ذكره في وكالة الاشياء الوكيل يقبل قوله بيمينه فيما يدعيه الا الوكيل
يقبض الدين اذا ادعى بعد موت الموكل انه كان قبضه في حياته ودفعه اليه فانه
لا يقبل قوله الابينة كما في الولو الجاني انتهى وقد استغنيت عن هذه المسئلة فاجبت بان
يصدق بيمينه ولا يطالب بالبيعة في دعوى الزيادة بعد كون الشركة صحيحة مستد
بما ذكرناه عن الاشياء وان اعانته الاخر بان قلعه احدىها وجعه الاخر وقلعه
وجعه وحمله الاخر فله اجر مثله لانه استوفى منفعة بعقد فاسد لا يرد على
نصف من الماخوذ اي قيمته او المراء ثمنه بعد البيع عند ان يوسع لانه قد رضي
بنصف المجموع في الابداء وان كان المجموع مجهولا في الحال لكنه على غيرة ان يصير
معلوما عند الجمع فاذا كان راضيا في الابداء بنصف المجموع وقد ضد العقد
كان راضيا بنصف قيمته في الانتهاء فلا يجاوز نصفه لانه يعتبر رضاه في انقضاء
حقه عن مطالبة الزيادة خلافا لمحمد قال يجب الاجر بالغاما بالغ لا يمكن بالتقدير
بنصف قيمة المجموع لانه مجهول جهالة فاحقة جنسا وقدر حيث لا يدري اي
نوع من الحطب يصيب واي قدر منه يجزأ فاذ لم يمكن التقدير لا يمكن ان يقال ان
الحقين رضي بنصف المشتري من الحطب او غير لان الرضى بالمجهول لا يتحقق فيجب الاجر
بالغاما بالغ الاتر على ان لو اعانه عليه فلم يصيب شيئا كان له الاجر بالغاما بالغ فلهما
اولى لانها اصاها وما اخذاه معا فلهما نصفين لاستوائهما في سبب الاستحقاق
وان كان لاحدهما بغل ولا خيرا ودية وهي في الاصل بغير استقاء لانه روى المأثم
استعماله في المزاولة التي تكون من جلدتين يقام بهلده ثالث بينهما يتسع وهو المأثم
واستحقا احدهما فالكسب له اي لمن استحق سواء كان صاحبا بغل او صاحب راحة
ولاخر اجر مثل ماله ان كان ماله بغلا فله اجر مثل بغله وان كان رادوية فله
اجر مثل رادوية وانما استحق اجر المثل لما مر من ان العامل استوفى منفعة
بعقد فاسد والرجح في الشركة القاسية على قدر المال ويبطل شرط الفضل لان
الرجح فيه تابع للمال لفساد العقد فيتقدم بقدره فان قيل قد تقدم ان الرجح تابع
للعقد عندنا لا للمال وانما يتبع للمال عندنا حتى اجيب بان تابع للعقد اذا
كان العقد موجودا وههنا قد ضد فلم يوجد فيكون تابع للمال لانه شرط العقد
والحكم ايضا في الشرط اذا لم تصلح العلة للاضافة اليها ويبطل الشركة
اي شركة العقد بموت احدهما وبما قد مر بان حكمه اي بالحق لان الشركة
تتضمن الوكالة البتة على ما مر والوكالة تبطل بموت الموكل والحاقه وجونه
سواء علم الوكيل بموته والحاقه وجونه او لم يعلم لانه عمل حكلي فكذلك تبطل الشركة
بهما ايضا فان قيل ان الوكالة لما ثبتت في ضمن الشركة كانت تابعة لها ولا
يلزم من بطلان التابع بطلان المتبوع اجيب بان الوكالة تابعة للشركة من حيث

انها شرطها ومن ابيح ان المشروط لا يبقى بدون الشرط بل يبطل ببطلانه بالضرورة بلو
توقف على علمه بخلاف ما اذا لم يتكمن نفع احداهما الشركة بينه وبين شريكه ولم يعلم شريكه
فانه لا ينفع الشركة ما لم يعلم صاحبه فصح لا نه فصح فصح شريكه فصح فان كان
راس مال الشركة دراهم او دنانير انقضت الشركة وان كان عروضا وقت الفسخ لا رواية
فيه عن اصحابها في الشركة انما الرواية في المضاربة ذكر الطحاوي وانما لا تنفع كالمضاربة
وعامة المشايخ فرقوا بينهما وقالوا يجوز فسخ الشركة وان كان المال عروضا بخلاف
المضاربة كذا في الخلاصة وقال فيه ايضا انكار الشركة فصح لموت احداهما فاذا انكر
احدهما فلا تثبت الا بالبينة فلو ادعى رجل على رجل انه يشاؤك فأنكر المدعى عليه ذلك
والمال في يد المنكر فقام المدعى بالبينة فشهد الشهود انه مقاضة وان هذا المال الذي
في يديه من شركتهما او قالوا هو بينهما نصفان او لم يقولوا ذلك ولكنهم شهدوا انه مقاضة
فانه يقضى للمدعى بنصفه في المصدر الثلاث اما في الصورة الاولى والثانية فظاهر لان
المقاضة تقتضي المساوات في المال واما في الثالثة اعني اذا شهدوا انه مقاضة
ولم يزيدوا على ذلك قال الامام المصنف في هذا الاول سواء يقضى بالمال بينهما لانهم قالوا
انه مقاضة وقضية المقاضة المساوات في المال واذا قضى بينهما فلو ان المدعى
عليه اقام البينة على ان المال له ميراث او هبة او صدقة من غير المدعى له ان كان
شهود المدعى الاول شهدوا انه مقاضة وان المال الذي في يده من شركتهما او شهدوا
انه مقاضة وان المال الذي في يده بينهما نصفان لا يقبل بينته المدعى عليه على ميراث
والهبة والصدقة وان كان شهود المدعى الاول شهدوا انه مقاضة ولم يزيدوا
على ذلك ذكر شمس لائمة الخصوفه خلافا وقال على قول في يرضى لا يقبل بينته المدعى
عليه وعلى قول محمد في هذا الوجه تقبل وفي الوجهين الاولين لا يقبل ولغات
المدعى عليه ادعى عينا انه له مقاضة وهب شريكه منه حصته واقام البينة على الهبة
والقبض قبلت بينته لان في هذه تقرير القضاة الاول واذا مات احد المفاوضين
المال في يد الباقي منها فادعى ورثة الميت المقاضة وجهدا في فأنكر الورثة البينة
ان اياهم كان شريكه مقاضة لا يقضى لهم بشئ مما في يد الباقي لان يقبوا البينة
ان من شركة ابيهم او يقبوا البينة ان المال كان في يد الميت قبلت بينته الورثة
ولو كان المال في يد الورثة وهم يحسدون الشركة فاقام الحي البينة على شركة المقاضة
واقام الورثة بينته ان اياهم مات ويتردد هذا ميراثا من غير شركة بينهما لا تقبل بينته
الورثة ويقضى بنصف المال في قول ابي حنيفة وفي قول محمد يقبل بينته الوارث على الميراث
كذا في شركة قاضيان وقال في التنازل من احد الشريكين مطبقا وعمل اخرج اوضح
قال ابو نصر ماعلا الى طباق الجنون فعلى ما شرطاه وما عمل اجد يكون على العامل لان الشركة
تنفع بالطبقة كما لو كانت فيكون العامل بعد كالفانص مال الجنون فيضمن له
حصته من المال وما يرجع من حصته بنفسه بطيب له وما يرجع من حصته الجنون يتصدق
به لحصوله بسبب خيبت وهو الغصب ولا يرجع الى الا يؤدي احداهما زكاة مال الاخر لا
اذنه لان اداء الزكاة ليس من جنس التجارة فلا بد من الاذن فان اذن كل صاحب
قاديا معا ضمن كل حصصه صاحبه عند ارجاع علم اداء صاحبه او لم يعلم وان اذيا معا

ضمن الثاني

ضمن الثاني علم اداء الاول والا يعلم وقال لا يضمن ان لم يعلم في الوجهين وعلى هذا الخلاف
المأموور اداء الزكاة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادنى الامر بنفسه كما انه مأموور
بالتكليف من الفقير وقد اتى به فلا يضمن الموكل وهذا لان في وسعه التكليف لا وقوعه
زكاة لتعلقه ببينة الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأموور بجمع دم الاصل
اذا دمج بعد ما دال الا حصار ورجع الامر له يضمن المأموور علم اول ولا يرجع انما مأموور اداء
الزكاة والمؤدى لم يقع ذكوع فصار حلالا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه
عن عهد الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع ضرر بقاء الواجب في نفسه
وهذا المقصود حصل باذنه وعرضا اداء المأموور عنه ضرر من علم او لم يعلم لانه
عزل حكي اعتمدت عليه بانه يشكل بالوكيل بقضاء الدين فان هناك اذا قضى الموكل بنفسه
ثم قضى الوكيل فان علم باداء الموكل فهو ضامن وان لم يعلم لم يضمن شيئا فقد فرق هناك
بين العلم وعدمه مع انه حصل العزل الحكي هناك ايضا باداء الموكل واجيب بان الوكيل
يقضاه الدين مأموورا بان يجعل المؤدى مضمونا على القابض على ما هو الاصل في قضاء
الدين لان الدين يقتضي اتمثالها وذلك يتصور بعد اداء الموكل فلم يكن اذ وقع موجبا
عزل الوكيل بل بخلافه فصح فيه لان الوكيل ضامن فيه ليس بما موور يجعل المؤدى مضمونا
على القابض وهو الفقير لان الصدقة لا تضمن توضع هذا الفرق ان هناك لو لم يضمن الضامن
على الوكيل بقضاء الدين لم يملكه باءا الموكل لا يلحق الموكل فيه ضرر لانه يمكن من استرداد الضرر
بالموكل لانه لا يمكن من استرداد الصدقة من الفقير ولا تضمنه والضرر مدفوع فلهذا وجب
الضامن بكل حال واما مسألة دم الا حصار فقد قيل انها على الخلاف المذكور ايضا
فلا تكون مقبولة عليها وعلى تقدير تسليم ان المأموور بذبحه لا يضمن بالاتفاق لكن الفرق
بينهما ان دم الا حصار ليس بواجب البتة لانه لو صدر الى ان يزول الا حصار لم يطالب
بدم الا حصار فلم يكن امرا مقصودا فلم يمكن ان يقال ان المقصود حصل بفعل المحضر فحصل
المأموور فصرى فعل المأموور عن المقصود بخلاف اداء الزكاة فانه واجب فكان اسقاطه
الواجب امرا مقصودا وقد حصل هذا المقصود باءا الامر نفسه فصرى فعل المأموور
عن المقصود فيضمن ثم ما ذكره المصنف في تقريره من ذهب الامام بن بقوله وقال لا يضمن
ان لم يعلم هو المذكور في الهداية ولكن وقال في فتح القدير هكذا ذكره في كتاب الزكاة من
المبسوط وتقل العلو الجوزان في بعض المواضع لا يضمن عندهما وان علم باءا المال
ونفى في المبادات العتاي ان عندهما لا يضمن علم باءا او لم يعلم وقال وهو الصحيح عندهما
فان اذن احد المتفاوضين لشريكه ان يشتري امة ليطاها ففعل ففعل له امي للشريك
الذي اشتراها خاصة لان من مزعة حل الوطى اختصاصه بالملك اذ لو وقع مشتركا
كالحره عليه الوطى وهل يلزمه الاذن صريحا او كفيها سكوت شريكه في شرح
المنظومة لابن المشقة احد الشريكين شركة مقاضة اذا قال لصاحبه انا اريد ان
اشترى هذه الجارية لنفسى فسكت شريكه فاشترها لا يكون له مال نقل شريكه ثم
فعل منه ان الشكوت لا يكفي وهل يكفي في شركة العنان في الاشياء ان كفيها يكن المخرج
في العارية والقضولين ان لا كفيها في المقاضة وكذا المصح في شركة الخلاصة
والبرازية ان الشكوت لا يكفي فيها بله شئ على المشتري ويؤخذ كل بينهما عند ارجاع

وقال لا يضمن حصة شريكه لأن الشراء وقع للأذن له خاصة لاختصاصه بالملك له
على ما ذكرناه فكان الشئ واجبا عليه خاصة وقد اداه من مال الشركة فيرجع عليه حصة
كما إذا اشترى طعاما أو كسوة لاهله وأدى ثمنه من مال الشركة ولا يجرى أن الشئ وقع
على الشركة وأدى الثمن من مال الشركة فلا يرجع عليه صاحبه شيء كالأشياء بغير إذن
شريكه وأدى ثمنها من مال الشركة وهذا لأن مقتضى المعاوضة أن يقع كل ما اشترى الشريك
مشتركا بينهما غير المستثنيات كالطعام والكسوة على ما شرى الجارية ليس بمقتضى
فقع مشتركا لأنها لا يملك أن يغير مقتضى الشركة مع بقاءها وتكون حلالا للمشترى
لا لواقع الشراء له خاصة بل لأن المشتري يملك نصيب الشريك بعد الشراء بتلك
من جهته وهذا التملك يثبت في ضمننا لأذن بالوطى أو مع وقوع الشراء على الشركة
لا يحل له الوطى إلا بعد التملك بنصيبه منه بطريق الهبة أو قضاء فكانه قال اشتر
أمة على الشركة ثم تلك نصيب الهبة لأن هبة المشاع فيما لا ينقسم جائزة والجارية
فما لا ينقسم اعترض ههنا بوجهين أحدهما أن من قال اعتق عبدك عني ولم يذكر المال
ففعول لا يصير هبة عند أبي حنيفة والعتق يقع عن المأمور لا انتفاء القبض الذي
هو شرط الهبة فكيف صار هبة فيما نحن فيه والثاني أن من قال اعترى أصلت لك
وطى هذه الجارية لا يصير ملكا للمخاطب كالهبة بالأحوال فكيف يثبت الملك
في نصيب شريك من الجارية بالهبة صكاً للأذن بالوطى أصيب عن الأول أن ذلك
أما لا يصير هبة لانتفاء القبض الذي هو شرطها وما نحن فيه ليس كذلك لأنه يقبض
بعد الشراء على الشركة وهو وكيل ثم يقبضه نفسه وعن الثاني أن الملك إنما
يثبت في ذلك كونه قصداً وفيما نحن فيه ثبت في ضمن الأذن بالوطى لا قصداً والشئ
قد ثبت ضمننا ولا يثبت قصد **كتاب الوقف** قال في المصباح وقف
الدابة تقف وقفاً ووقفاً سكت ووقفها أنا يتعدى ولا يتعدى ووقف الدابة
وقفاً جدياً في سبيل الله تقف وشئ موقوف ووقف أيضاً تسمية له بالمصد والجمع
أوقاف مثل قباب وأقواب ووقف الرجل عن الشئ منعه عنه وأوقف الدابة والدابة
بالألف لغة تميم وأكروها الأسمى انتهى هذا معناه في اللغة وفي اصطلاح أشرع ما
أشار إليه بقوله هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة كالعارية هكذا
عرفه أبو حنيفة قالوا مقتضاه أن لا يصح الوقف عنه لأنه قال والتصدق بالمنفعة والتصدق
بالمعدوم لا يصح وقال في المبسوط وأما أبو حنيفة فكان لا يجيز الوقف وقال قاضيان
في فتاواه وبظاهر هذا اللفظ أفد بعض الناس فقال عند أبي حنيفة لا يجوز الوقف
وليس كما ظن بل هو جائز عند الكل إلا أن عند أبي حنيفة وحده إذا صح الوقف
يزول عن ملك الواقف عند أبي حنيفة يزول بمجرد الوقف ولا يجوز بيعه ولو مات
لا يورث عنه وعند محمد لا يزول عن ملك الواقف إلا بالتسليم إلى المولى أو
إلى الموقوف عليه وعند أبي حنيفة يجوز الوقف جواز العارية تصرف بالمنفعة إلى جهة
الوقف وتبقى العين على ملك الواقف له أن يرجع عنه ويجوز بيعه وإن مات يورث
عنه ولا يلزم عنه إلا بطريقين أحدهما قضاء القاضي بلزومه لأنه يجتهد فيه والثاني
أن يخرج من الوصية فيقول وصيت بعتة دارى هذه أو بعتة أرضى هذه وقول

جعلت هذه الدار وقفاً فصدقتا بقلتها على المسكين وكذا الواصية بأن يوقف
يجوز من الثلث في قولهم وعندها الوقت لازم بغير هذه التكلفات والناس لم يأخذوا
بقول أبي حنيفة انتهى وبهذا يتدفع ما قالوا أن مقتضى الشرع لا يكون أن لا يصح الوقف
عنه بناء على أن قصد والمنفعة المعدومة لا يصح وهذا لأنه لما كان جواز
جواز العارية صح تملك منفعتها كما في العارية لأنها تملك المنفعة المعدومة
وقت العارية وفي الخلاصة عن شرح الطحاوى أن الوقف في قول أبي حنيفة على ثلاثة
أوجه في وجه لا يجوز وهو ما إذا وقف داره أو أرضه في صحته فإنه لا يجوز
وان ذكر شرط الصحة وفي وجه يجوز وهو ما إذا وقف في حيوة وجهه وصية
بعد وفاته يجوز من ثلث ماله وفي وجه لا يجوز في ظاهر الرواية وهو ما إذا وقف
في مرض موته فهو كالوقف في حالة الصحة وروى الطحاوى عن أبي حنيفة أنه يجوز كالوصية
بعد وفاة انتهى مراده بالجواز وعدمه في الوجوه المزوم وعدمه على ما ذكرناه
من قاضيان وبه صرح في البرازية بغى أن الوقف في الوجه الأول لا يلزم إلا
بأحد الطريقين المذكورين وفي الوجه الثاني يلزم بطريق الوصية والوجه الثالث
كالوجه الأول في ظاهر الرواية وفي رواية الطحاوى عنه مثل الوجه الثالث
وفي الهداية صحح ظاهر الرواية حيث قال والصحيح أنه لا يلزم عند أبي حنيفة
يلزم إلا أنه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واستدل أبو حنيفة
على عدم لزومه بدون أحد الشرطين المذكورين بما روى من قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال لا حبس على فراش الله فتأى لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القيمة
بين التورث وبما روى عن شريح أنه جاء محمد صلى الله عليه وسلم يبيع الجيس وفي
المصباح الجيس يستعمل في كل موقوف فلا بد أن يكون على أنه لا يزول عن ملك الواقف
والثاني يدل على أن لزومه كان في شريعة من قبلنا وأن شريعتنا ناسخة لذلك
فلا يزول عن ملكه بمجرد وقفه ولأنه لو لم يبق في ملك الواقف لما جاز انتفاع
به زراعة وسكنى وغير ذلك من النقص فيه بصرف غلاتها إلى صارفها وبصرف
القيمة لأنه يملك منافعة بالتصدق بملكه العارية واستدل المصنف بما ذكرنا
من مذهب أبي حنيفة بقوله فلا يلزم ولا يملك إلا أن يحكم به حاكم وعين حكم الحاكم
يزول بالحكم عن ملكه لا إلى مالك وطريق الحكم على ما في قاضيان وغيره أن يملك
الواقف ما وقفه إلى المولى ثم يريد أن يرجع عنه فينازع بعللة عدم اللزوم
فيختصمان إلى القاضي فيقضي القاضي باللزوم هذا في القاضي وأما إذا حكم بطلان
حكم بينهما بلزوم الوقف فاختلفنا فيه في قاضيان والخلاصة والصحيح أنه
حكم الحكم لا يرتفع الخلاف والقاضي أن يبطله قال في الحاوى القديس وإذا جعل
أرضه أو داره وقفاً على الفقراء أو سائر وجوه البر فصدت أبي حنيفة وقفها وقفاً
حال حياته ولم يجعل وصية بعد وفاته فإنه يكون هذا الوقف صحيحاً في حق التصديق
بالعتة وبالسكنى في الدار إلى حين وفاته ويكون رتبة الأرض باقية على ملكه حتى
يجوز له بيعها وسائر تصرفات الملك فيها وإذا مات يكون ميراثه وهذا معنى
قوله القائل أن الوقف لا يجوز عند أبي حنيفة لأن مثل هذا الوقف لا يمكن له عن سبيل

يتصدق غلته ومنافعه واذا اجازت الورثة هذا النوع من الوقف يصير باثماً وثباتاً
بحيث لا يتطرق اليه البطلان بعد ابراء الاقلا وأما اذا وقف في حال حياة زوجي
به بعد وفاته لا خلاف في جوازه لكن ينظر ان يخرج من الثلث يجوز في الكل وان
لم يخرج من الثلث يجوز الوقف بقدر الثلث ويبقى الباقي الى ان يظهر له مال اخر
وتجبر الورثة فان لم يظهر له مال اخر ولم تجز الورثة تقسم الغلة بينهم الثلث للوقف
والثلثان للورثة واذا وقف في مرضه واوصى به فهو واطل الصحة سواء انتقم
ثم هل يكون القضاء به على الواقف قضاء على الناس كقضاء اولاديه خلاف حكمي عن شخص
الامة الخواني والقاضي الامام علي السعدي انه يكون قضاء على الناس كقضاء حتى لو ادعى
الموت ارضاً في يد انت انت انما وقف على جهة كذا واشتت الوقفية بالمدينة وقضى بها على
ذي اليد ثم ادعى رجل اخر هذه الضيقة لنفسه لاستمتع بمحواه والمقام هذا لا ينافي
بالقضاء ومجوزة الاصل فان الحكم بها حاكم على الناس كقضاء وذكر ابو الليث في فتاواه
انه لا يكون قضاء على الناس كقضاء حتى لو ادعى رجل لنفسه تسعة وبه اخذ الصمد الشهد
والحقاه بالقضاء بالملك والتمه مال قاضيان حيث قال في فتاواه في باب ما يبطل
الدعوى على من ارض في يد رجل ادعى رجل انها وقف وبين شرايط الوقف وقضى القاضي
بالوقف ثم جاء اخر وادعى انه ملكه قالوا نقبل بينة المدعى لان القضاء بالوقف بمنزلة
استحقاق الملك وليس يتجزأ الا ترى انه لو جمع بين وقف وملك وباعها صفقة
جاء بيع الملك ولو جمع بين وقف وعبد فباعها صفقة واحدة لا يجوز بيع العبد ولو
ان القضاء بالوقف بمنزلة القضاء بالملك وفي الملك القضاء يقتصر على المقضى
عليه وعلى من تلقى الملك منه ولا يتعدى الى الغير فكذلك في الوقف انتهى وعزاه
في الخلاصة الى الفتاوى الصغرى ثم قال بخلاف ما لعبد اذا ادعى العتق على انتك
وقضى القاضي بالعتق ثم ادعى رجل ان هذا العبد ملكه لا تسلم لان القضاء بالعتق
قضاء على جميع الناس بخلاف الوقف وفي الجرح ان القضاء بالوقفية ليس قضاء
على الكافة على المعتمد فتسمع الدعوى من غير المقضى عليه وأما القضاء بالحرية
فقضاء على الكافة فلا تسلم الدعوى بعد بالملك لاحد ولا فرق بين الحرية الاصلية والحرية
بالاعتاق ثم قال نقلا عن الفتاوى الصغرى اذا قضى القاضي لانتك انتكاح امرأة او
نسب او بولاء عتاقة ثم ادعاه الاخر لا تسلم على هذا القضاء الذي يكون على الكافة
في اربعة اشياء انتكاح الحرية والعتاق والنسب وولاء العتاقة وهل يشترط الدعوى
في الشهادة على الوقف اولاديه ايضاً خلاف قيل لا وقيل نعم وفي الهادي انت
الدعوى ليس بشرط السماع البينة على الوقف لان الوقف حق الله تعالى وهو نص
بالعلة فلا يشترط فيه الدعوى كاشهادة على الطلاق وعتق امة الا انه اذا
كان الموقوف عليه مخصوصاً ولم يدع لا يعطى من الغلة شيئاً ويصرف جميع الغلة
الى الفقراء لان الشهادة قبلت لحق الفقراء فلا يظهر حكمها الا في حقهم وقيل
ينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الوقف على قوم بايمانهم لا تقبل
البينة بدون الدعوى عند الكل وان كان على الفقراء او على المسجد عندها
تقبل وعندنا فيجوز لا تقبل ذكر ربيعة الدين هذا التفصيل وقال هكذا في

الفضل

الفضل وهو المختار وهل يقبل شهادة الموقوف عليه في اصل الوقف وفي تفصيل
قضى الاسحاق اذا شهد اثنان ان رجلاً جعل ارضه وقفا عليهما او على وليهما
او على ولد احدهما او على نسائهما او نساء احدهما او على اهل بيتهما وعلى قوم
اخرين او على قريشته وهما من قريشته او على نسله وهما من نسله فان شهادة بالطلقة
ولو شهد بان جعلها وقفاً على الفقراء والمساكين وعلى فقراء جيرانه وهما من فقراء
الجيران جازت شهادتهما والفرق بين فقراء القرابة وفقراء الجيران ان القرابة لا
ترى ولا يقطع والجيران تنقطع بالقول قيل او يعلقه بموته بان يقول اذا مت
فقد وقفته وادى من اراضي هذه او يقول اوصيت بثلثة اراضي هذه قال في
مختصر القدر ونرى لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته وقال
في الهداية وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في المجتهد فيه وأما في تعليقه بالموت
فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه تصدق بمناضه ما بدا فيصير بمنزلة الوصية
بالمناضه موبداً فيلزم انتي والحاصل انه اذا علق الوقف بموته اختلفت المناضه فيه
على قولين اجمع في لزوم الوقف وعدم لزومه فقيل يلزم وينزل الملك بالتعلق
بالموت لانه وقت خروج الاملاك عن ملكه فالتعليق به يدل على ان مراده الخروج
عن ملكه وقيل لا يلزم ولا يزول عن ملكه وقضى صاحب الهداية على ما ترى وابيه
اشاد والمص بصفة التبرع وهذا لان الوقف تصدق بالغلة وهو لا يستدعي
ذوال اصل ملك ولا تصدق بالغلة دائماً ولا يمكن التصديق بها على الدوام
الا اذا بقي اصل الموقوف على ملكه الا انه تصدق بمناضه ما بدا فيصير بمنزلة الوصية
بالمناضه فيلزم لزوم الوصية وحاصل هذا القول انه وصية لازمة لكن لم يخرج
عن ملكه فلا يتصرف فيه ببيع وخنوع بعد موته لما فيه من ابطال الوصية وله
ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته لاجله اقول هذا الخلاف مبني
على الخلاف في ان تعليق الوقف بالشروط هل يجوز ولا يجوز قال في الخلاصة والفتاوى
لو قال انت من مريض هذا فادعى هذه وقف فبذره من مرضه وباع ارضه جاز وان
مات من مرضه هذا لا يكون وقفاً لان تعليق الوقف بالشروط لا يصح انتي وفي فتح القدير
وفي شروط الوقف ان يكون بمنزلة غير معلق بشرط فلو قال ان قدم ولدي فادى صدقة
موقوفة على المساكين فجاء ولده لا يصير وقفاً انتي وفي الثانية لو قال اذا جاء عند
فارض حصة موقوفة او قال اذا ملكت هذه الارض فني صدقة موقوفة لا تجوز
لانه تعليق الوقف لا يتمم بالتعليق انتي وفي الفصلين عند الوقف مما لا يصح
تعليقه بالشروط ولم يقيده برواية وفيه في الهادي برواية حيث قال فيه وما لا يصح
تعليقه بالشروط الوقف في رواية فظهر ان فيه روايتين وذكر في الخلاصة نقلاً
عن الامام الشافعي ان تعليق الوقف بالشروط صحيح وقال هلال كلاً ما باطل من ذهب
الى جواز تعليق الوقف بالشروط حكم يلزم الحق وقول الملك فيما نحن فيه
ومن ذهب الى عدم جوازه حكم بعدم لزومه وقفاً ويلزم ومثله بعد موته كسائر الوصايا
هذا بخلاف ما لو قال اذا مت فاجعلوا ارضي وقفاً فانه يصح وقفاً كما لو قال
ان دخلت ارضاً فاجعل ارضي وقفاً فانه يصح وقفاً لا لقائ على ما ذهب اليه

والبرازية وعلوها بأنه تعليق التوكيل لا تعليق الوقت نفسه وإنما لا يصح تعليق
الوقت بالشرط لأن الوقت بمنزلة تعليق المنفعة من الموقوف عليه والتعليقات
غير الوصية لا تتعلق بالخطر ولهذا جزم محمد في السير الكبير أن الوقت إذا اضمحل
إلى ما بعد الموت يكون باطلا عند أبي حنيفة وإنما يلزم بطريق الوصية وفيما لا يلزم
علق الوقت بموت بان قال إذا مات فقد وقفت داري على كذا ثم مات صح ولزم
إذا خرج من الثلث لأن الوصية بالمعوض جائز كالأوصية بالمنافع ويكون ملك
الميت باقية حكمه فيمنعه عنه دائما وإذا لم يخرج من الثلث يجوز بيعه بثلثه
وبقي الباقي إلى أن يظهر له مال آخر أو يجيز الورثة فإن لم يظهر له مال آخر لا يجز الوتة
تقسم الغلة بينهما اثلاثا ثلث للوقت وثلثاه للورثة وأولعته بالموت وهو مريض
مريض الموت فكذلك الحكم لأن الوصية لا تختلف بين أن يكون في الصحة أو في المرض
ولو جاز الوقت في مرضه فهو بمنزلة المعلق بالموت فيما ذكره الطحاوي والصحيح أنه
بمنزلة المخرج في الصحة عند أبي حنيفة فلا يلزم عنده ويلزم عندهما من الثلث انتهى وقد
ذكرنا في أول الباب ما صح في الوقت في مرضه ويجز أحوط ظاهر الرواية وعندها
هو أي الوقت حبس العين على ملك الله تعالى على وجه يعود ونفعه إلى العباد كذا
في الهداية واعتبر من بان ملك الله تعالى في الأشياء لم يزل قط ولا يزال فلا يصح
للحبس على ملكه عندها لأنه عند الكل كذلك يجب أن معناه حبس على ملكه
عن حق العباد بحيث لا يقدر فيه التصرف كيف يشاء كسائر أملاكه فيلزم أي الوقت
ويزول ملكه أي لا إلى مالك غير الله بل إلى الله تعالى بالصالح على حق العباد من غير
إلى القضاء بالزوم أو إلى إخراج مخرج الوصية بالتمليك بالموت على ما هو عند أبي حنيفة
على ما تقدم لها قوله عليه السلام لعمر بن الخطاب عنه حين أراد أن يصدق بأرضه
يقال نعم تصدق بأرضها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولأن الحاجة ماسة إلى
أن يلزم الوقت منه ليصل ثوابه إليه على الدوام وقد أمكن دفع حاجته بأرض
الملك وجعله لله تعالى وله نظير في المشرع كالسجدة ونحوه فإنه جعل لله تعالى خالصا
واجب عنه من طرف أبي حنيفة بأن السجدة جعل خالصا لله تعالى حتى لا يجوز الانتفاع
به أصلا بخلاف غيره فإنه لم ينقطع حق العبد عنه بالكلية حتى يجوز الانتفاع به
من وجه فلم يصرف خالصا لله تعالى لا سعاد فيهما هو قول عامة العلماء وهو الصحيح
ثم ساق دليلها وذكر الجواب عن دليل أبي حنيفة على ما ينبغي مجرد القول أي بقوله
وقفته عند أبي يوسف وهو قول الشافعي أيضا لأنه إسقاط الملك بمنزلة الامتناع
فيصير به من القضاء أو التعليق بالموت أو التسليم إلى الموت وما يجز أحوط
قوله وعند محمد لا يزول مجرد القول ما لم يسلمه إلى الموت لأنه لا زال من ملكه إلى
ملك الله تعالى والتملك من الله تعالى لا يتصور قصد الاستغناء عنه وهو
ما لا خلاف فيه كلها فلا بد من التسليم إلى العبد خالصا لله تعالى فيمنع بمنزلة الصدقة
وأعلم أن جواز الوقت وصحته يتوقف على شروط منها الواجب أن لا يكون باطلا
حتى لا يصح وقف العبد والمجنون والصبي كسائر التبرعات ومنها كونه ملكا وقت
الوقت حتى لو غصب رضا فوقفها ثم استراها من مالكها ودفع ثمنها إليه أو صالح

على ما لا دفعه إليه لا يكون وقت معلوم إنما ملكها بعد أن وقفها هذا على مقتضى الرواية
الواقعة ما لو وقف ضيعة غير على جهة منافع ذلك الغير فجاز له جاز الوقت بشرط الحكم
والتسليم وعدمه على الخلاف السابق بينهم وهذا هو المراد بجواز وقف الفضول والمشتري
أو ما يبيعها جازا ووقفها قبل القبض ونقد الثمن فالأمر موقوف فإذا أدى الثمن وقفها
فالوقت جائز على ما نقله في المنا تار فانيه عن وقف هلال وفي جامع الجوامع وغيره ناخذ
وفي المحيط وإن مات المشتري ولم يترك مالا يباع الأرض له فيه ويبطل الوقت قال الغني
أبو العيث وبه نأخذ وهذا لأنه وجد الملك حين وقف بالمسألة الصحيح فصح وقفته ولو اشتري
دارا ووقفها ثم استحققت وأجاز لم يجز إلا في رتبة ولو ضمن قيمتها جاز بملكها وبغير البيع
يصح أن يجعلها بحال لا يستردها المستحق ومنها القبض والأمر لما في مثل أحكام
قال الشيخ محمد بن الفضل الوقت على ثلاثة أوجه أما أن يكون في الصحة أو في المرض أو بعد الموت
فما كان في الصحة فالقبض والأمر أن يكون شرط الصحة كالحبة وما كان بعد القبض
فالأمر أن ليس بشرط الصحة لأنه وصية وما كان في حال المرض فحكم الوقت في الصحة
وإن كان يعتبر من الثلث كالحبة في المرض يعتبر من الثلث ويشترط فيها ما يشترط في الصحة من القبض
فالأمر أن ينتهي ومنها كونه غير مجزوع عليه لفسده أو دين حتى لو جرح عليه ووقف أرضه
أو داره لا يجوز كذا أطلقه الخشاف وقال في فتح القدير وينبغي أنه إذا وقفها في حجر
الشفقة على نفسه ثم لجهة لا تنقطع أن يصح على قول أبي يوسف وهو الصحيح عند المحققين
وعند الكل إذا حكم به ما لم يمتنع من تعليق حق الغير كالرهن والإجارة فليس بشرط صحة
وقف المستاجر والمجهون ولا تبطل عقد الإجارة والرهن فإذا مضى مدة الإجارة وانقضى
الرهن يعود إلى ما جعله ووقفه من الجهات ولو مات قبل الافتكاك ولم يترك وفاء بيع
الرهن للدين ويبطل الوقت ومنها أن لا يكون مجزأ بجوار الشرط فإنه لو وقف أرضه أو
داره بشرط لنفسه الحياء لا يصح الوقت على قول محمد وأخاره هلال سواء كان وقت
الحيا معلوما أم مجهولا وقال أبو يوسف إن بين الحيار وقتا معلوما كثلثة أيام
مثلا يجوز الوقت والشرط معا كما في البيع وإن كان الوقت مجهولا لا يجوز وقال أبو حنيفة
ينبغي أن يجوز الوقت ويبطل الشرط وقال أبو يوسف بن خالد السلمي الوقت جائز والشرط
باطل على كل حال معلوما كان الوقت أم مجهولا ومنها كونه ذممة حتى لا يصح وقف الرهن
أن قتل ومات على رتبة وإن أسلم صح ويبطل وقف المسلم أن ارتد ويصير ميراثا سواء قتل
أو مات على رتبة أو عاد إلى الإسلام إلا أن أعاد الوقت بعد عوده إلى الإسلام كذا في فتح القدير
والبحر بطلا عن الخشاف وأما كونه مسلما فليس بشرط صحة وقف الذممة لكن بشرط كونه
قربة عندنا وعندهم كالأودق على ولاده أو على الفقراء أو على أهل الزمة فإنه جائز
وعلى تقدير إطلاق الفقراء عن قيد أهل الزمة يجوز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وهذا
لأن التصديق على فقراء الزمة وفقراء المسلم قربة عندنا وعندهم بخلاف ما لو وقف
علىبيعة أو كنيسة فإنه لا يجوز ويكون ميراثا لأنه ليس بقربة عندنا وبخلاف ما لو وقف
على الحج والعمرة فإنه ليس بقربة عندهم فلا يجوز وأما لو وقف على مسجد بيت المقدس
فإنه يصح كونه قربة عندنا وعندهم وفي الحيا والقدس وقف الجوسمي على بيت النار واليه
والسفر على البيعة والكنيسة باطل إذا كان في عهد الإسلام وما كان في عهد الجاهلية

مختلف فيه ولا مع اتفاق اذ دخل في عهد الذمة لا يستقر منتهى وفي الاسعاف بطل تحت
اهل الذمة فخره اليهود والنصارى والمجوس لان اكثر كلهم مله واحده ونسبها ان يكون
الوقف موقفا حتى لو وقف داره يوما او شهرا او سنة لا يجوز لعدم كونه مؤبدا وكذا
لو قال على فلان سنة ومنها ان لا يكون مجهولا فلو وقف شيئا من ارضه ولم يستمر
لا يجوز لان الشيء يتنازل القليل والكثير ولو وقف جميع حصته من هذه الدار او
الارض ولم يستمر يصح على ما في الاسعاف ومنها ان لا يكون معلقا بشرط وقد ذكرنا
ما فيه من الخلاف والتفصيل ولا يشترط لصحته وجود الموقوف عليه حين وقف
حتى لو وقف على اولاد زيد ولا ولد له حين وقف صح وتصرف الفعلة الى الفقراء الى ان
يوجد له ولد كذا في الاشياء وكذا لو وقف غلة داره على امام مسجد كذا وليس كذلك
المسجد امام حين وقف صح وتصرف الفعلة الى الفقراء الى ان نصب للمسيح امام
ولو كان للمسجد امام حين وقف ثم عيّن له امام ثان من طرف السلطان فهل يشترك
الامام الثاني في الامام الاول في تلك الفعلة هذا واقعة الفتوى قول الله اعلم انه يشا
الاذا شرط الواقف الامام الاول ثم اعلم ان للزومه شرط ايضا فاشترط ابرج
للزومه وخروجه عن ملك الواقف احدى الامرين حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد كونه
ولم يشترط ابو يوسف للزومه سوى لفظ الوقف حيث قال يلزم بجزء لفظ الوقف على
ما من وسيظهر لك بيانه واشترط محمد اربعة اشياء التسليم الى المتولي وكونه مرفقا بالان
يتوقف عليه وذلك لتأيد على ما سياتي وان لا يشترط الواقف الامتناع بالوقف ثم لما
ذكر حقيقة الوقف وطريق لزومه على اختلاف بينهم شرع في بيان ما يتفرع عليه فقال
فلو وقف على الفقراء احترق بعين الوقف على الاغنياء فانه لا يجوز قال في المختار لا يجوز
الوقف على الاغنياء وحدهم لانه ليس بقرية ولا يستجلب الثواب وصار كالصدقة عليهم
حيث لا يجوز ولو وقف على الاغنياء وهم يحصون ثم بعدهم على الفقراء جاز ويكون كما
شرط لانه قرينة في الجملة بان الفقراء لا غنياء انتهى وفي شرح الجمع ان الغني ليس بقرية
حتى لو صرح الوقف على الاغنياء وحدهم لا يجوز ولو وقف على طائفة من الاغنياء ثم
بعدهم على الفقراء يجوز فيعتبر شرطه فيكون صلة الاغنياء كذا في المحيط انتهى وراه
بالطائفة هي المصينة وبالصلة هو التملك يعني بصرف الفعلة الى ملك الطائفة من الاغنياء
ما داموا حيا ثم بعد المات يصرف الى الفقراء على مقتضى شرطه وانما اشترط كون
الاغنياء ميعنا لان الوقف عليهم لا يجوز الا بطريق التملك او يكون الفعلة في مقابلة
الخدمة على ما سياتي وهذا هو المراد بما في فتح القدير ان الوقف يصح لمن يجب من الاغنياء
بلا قصد القرية وهو وان كان لا بد في آخره من القرية كشرط التأييد وهو كالفقراء
ومصالح المسجد لكنه يكون وقفا قبل انقراض الاغنياء بلا قصد انتهى ولا يخفى
عليك ان مراده من يجب هو المعين من الاغنياء لان المحبة لغير المعين لا يمكن وبوجه
القرية هو التملك لكن مراده من بنى القرية من الوقف على الاغنياء ليس بنى مطلق القرية
بل القرية المقصودة بالتصدق على الفقراء والا فني تملك الغني نوع قرينة ايضا على ما مر
به في البحر نقلا عن الزبير ثم الوقف على الفقراء لا يلزم فيه ذكر لفظ الفقراء لان
الوقف المطلق عن ذكر لفظ الفقراء يخص بالفقراء ايضا عند ابو يوسف وعليه الفتوى

على ما مر جوابه في عامة الفتاوى وببانه ان الوقف انما يطلق عن ذكر الموقوف عليه
او مقيد بذكره والاول لا يخلو اما ان يترك فيه لفظ تأيد على القرية كلفظة الصدقة
ولفظة الله فتاوى لم يذكر بل يقتصر على مجرد لفظ الوقف فان لم يذكر فيه شيء منها نحو
ان يقول ارضي اوداري هذه موقوفة او وقف لا يجوز وقفه عند عامة مجتري الوقف
لعدم ما يدل على التأييد وقال ابو يوسف يجوز مطلقا بان يطلق الوقف بغير ذكر الفقراء
عرفا والموقوف كالمقصود والفقراء لا ينقطع فيما بد وهو قول عثمان بن النخعي ايضا
وفي الاسعاف وعليه الفتوى وقال الصدوق في التمهيد ومما يجزى بل يخفى بقول ابو يوسف
وغنى فتى بقوله ايضا وعلى هذا الخلاف لو قال ارضي جبر موقوف ولو قال جبر موقوف
او حرمت ارضي قال الفقيه ابو جعفر هذا مثل موقوفة فقط عند أبي يوسف يجوز وعند
الامة لا يجوز ولو قال جبر او مجوسه او للسبيل فقط فان كان فيه عرف كافي في وقفة
يجب ان يكون مثل موقوفة والا سئل عنه فان قال اردت الوقف مبادر وقفا لا ينحل
لفظه او قال اردت صدقة فيكون ثانيا لو قال صدقة وحدها فيصدق بعينها
او شبهها وان لم ينو شيئا كان ميراثا ذكره في التوازل وان ذكر فيه شيئا تأيد
على القرية نحو ارضي صدقة موقوفة او موقوفة صدقة لوجه الله فتاوى لورضاء الله فتاوى
يجوز الوقف عند عدم سوى يوسف بن خالد السبيعي فانه قال لا يجوز ما لم يقل واغنياء الفقراء
ايراد في قاضيان والصحيح قول اصحابنا لان محل الصدقة الفقراء فلا يحتاج الى ذكر
الفقراء ولا انقطاع الفقراء فلا يحتاج الى ذكر الاغنياء وكذا الخلاف في قوله بصدقة
او صدقة جبر او صدقة محبة لان المحبة بمنزلة قوله موقوفة بخلقة اهل المدينة ولو قال
صدقة موقوفة ابدى يجوز بالاتفاق ولو قال صدقة موقوفة ابدى في حياته وبعد مائة
يجوز عند عدم الا ان عند أبي جبر يكون ثانيا بالتصدق بالفعلة ما دام الواقف حيا وكان
عليه الوفاء بالشرع ولو رجع جاز مع الكراهة ولو لم يرجع ومات جاز من الثلث لانه بمنزلة
تقليد الوقف بموته فيكون وصية عنده والثاني اعني ما بين كرفيه الموقوف عليه لا يخلو
الموقوف عليه من ان يحصون او لا يحصون فان كان يحصون فاما ان يقترب ما يدل على القرية
او لا يقترب فان لم يقترب نحو ارضي هذه موقوفة على فلان او على اولاد فلان وهم يحصون
فلا يجوز الوقف عند أبي يوسف ومحمد وهذا لعدم التأييد سواء كانوا فقراء او اغنياء
بل يكون تملككهم فصرف الفعلة اليهم في حياتهم وبعد موتهم ينتقل الى الواقف او الى وارثه
وابو يوسف فرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة اعني لو قال ارضي موقوفة
فانه حكم فيها بجواز الوقف وفي هذه بعدم جوازها ووجه الفرق على ما صرح في البرزانية
لم يذكر الموقوف عليه فيما سبق فيصرف الى الفقراء ولا يمكن ذلك في هذه المسئلة كون
الموقوف عليه مذكورا ومعينا فيكون تملكك لا وقفا وان اقرت نحو صدقة موقوفة
على فلان او على اولاد فلان وهم يحصون يكون وقفا فصرف الفعلة لا ولد فلان في حياتهم
سواء كانوا فقراء او اغنياء بطريق التملك وبعد موتهم تصرف الى الفقراء ولا ينقل الصدقة
المبينة عن الفقراء وهم لا ينقطعون فيها به وذكر فلان واولاده لتخصيصهم بالفعلة
في حياته على ما صرح به في البرزانية وشرح الجمع وغيرهما كما لو قال موقوفة على اولاد فلان
ثم الى الفقراء واولاد فلان يحصون فانه وقف بصرف الفعلة الى اولاد فلان في حياتهم

ثم الى الفقراء بعد موتهم وان كان لا يحصى فاما ان يكون اغنياء او فقراء فان كان
اغنياء لا يجوز اطلاق وقف كونهم اغنياء ولا تملك كونهم غير معينين وان ذكر
معهم لفظ الصدقة يكون وقفا على الفقراء وذكر الاغنياء لغوا بعد بنقل الصدقة وان
كان فقراء يجوز الوقف عليهم ذكرهم لفظ الصدقة اولم يذكر وان ذكر لفظ الغني
مع الفقير يجوز موقوفه على الغني والفقير او صدقة موقوفة على الغني والفقير يكون وقفا على
الفقير ومن ويحرم على الغني على ما صرح به في وصايا النبي من الذرر وهذا لان الوقف
والوصية لا يجوزان لغني الا بطريق كون الغلة في مقابلة الخدمة والمفروض انه ليس
كذلك وبطريق التملك والتملك غير ممكن ههنا كونه غير معين والاصل فيها ذكر اناته
مضى ذكر لفظ الوقت فاما ان يذكر معه الموقوف عليه اولم يذكر فان لم يذكر فاما
ان يذكر معه ما يدل على القرية اولم يذكر فان لم يذكر يكون وقفا على الفقراء عند
التي يوقف والى دون غيرها وان ذكر يكون وقفا على الفقراء عند عامة مجيزي
الوقف غير يوسف السبيعي وان ذكر معه الموقوف عليه فان كان معينا فان اقرن ما يدل
على القرية يكون وقفا على الفقراء تصرف الغلة الى المعين في حياته ثم الى الفقراء بعد
موته وان لم يقرن يكون تملك لا وقفا وان لم يكن معينا فان كان غنيا لا يصح اطلاق
الا ان يدل بما يدل على القرية وان كان فقيرا يكون وقفا عليه سواء اقرن ما يدل
على القرية او لا وان ذكر الغني مع الفقير يكون وقفا على الفقراء اذا عرفت هذا فاقام
ايضا ان الوقت على ثلاثة اوجه وجه يختص بالفقراء ووجه يكون الغني ثم الفقراء
ووجه يكون الاغنياء والفقراء على اشواء ولكل اشار الى الوجهين الاولين
بقوله فلو وقف على الفقراء وقد ظهر تفصيلها وبيان مواضعها مما ذكرناه اذ ان تذكر
الوجه الثالث فقال ابو بنى سقاية وفي المصباح السقاية بالكر الموضع الذي يتخذ سقى
الناس وفيه كلام سياتي في ذكره او خانا او رباطا بنى السبيل وجعل ارضه مقبرة
والمراد بالارض ههنا الارض المملوكة ان لا يصح وقف الاراضى الاميرية والمنصوبة
الا بالملك من السلطان والمنصوب منه حتى لو وقفها ثم اشتراها او صالح على
مال ودفعه اليه لا يكون وقفا لان من شرط صحة الوقف ان يكون الموقوف موقوفا
له حين وقف على ما ذكرناه وبيان الاراضى الاميرية تقدم في باب العشر لا يزول
ملكه عنه الا بالحكم عند ابي جح والاضافة اليها بعد الموت كالحكم عند علي ما صرح
به في البحر ثم هذا في حكم القاضى واما حكم المحكم فالصحيح انه لا يلزم ولا يزول ملكه على
ما تقدم وفي قوله لا يزول ملكه اشارة الى ما صرح به في الهداية والاسعاف وغيرها
من ان الصحيح ان الخلاف بين ابي جح وبين صاحبه في صحة اصل الوقف وانا المختار
في لزوم وعدمه وقد ذكرناه من قبل في ذكره في الخلاصة من انه كما لا يصح الوقف
عند ابي جح لا يصح جعل ارضه مقبرة وجعل داره طائفا او سقاية وكذا اذا بنى بيتا
بمكة للحاج او السقاية او الحياض والابار والقناطر لا يصح عنده الاجلعه مسجد
الكل في السير الكبير وذكر في الوقف ان وجدت في الموائد وعن ابي جح انه اذا جاز وقف المغيرة
والطريق والمقنطرة انتهى ينبغي ان يحمل على سلب اللزوم الى لا يلزم عنه وان علم ان هذه
الاشياء يصح وقفها بالاتفاق ويستوى الاغنياء والفقراء في الانتفاع باعيانها

قال في الهداية

قال في الهداية ولو جعل داره بمكة سكنى لحاج بيت الله والمعتمدين وجعل داره في غير مكة
سكنى للمساكين وجعلها في غير من المقور سكنى للفرقة والمرابطين او جعل غلة ارضه
للغزاة في سبيل الله ودفع ذلك الى وال يعق عليه فهو جائز ولا يرجع فيها لما بينا
الا ان في الغلة تحمل للفقراء دون الاغنياء وفيما سواه من سكنى الخان والاستقاء
من ابشر والسقاية وغير ذلك يستوى فيه الفقير والغني والعارف هو العرف بين
الفصلين فان اهل العرف يريدون بذلك في الغلة الفقراء وفي غيرها التسوية بينهم
وبين الاغنياء ولانا الحاجة تشتمل الغني والفقير في الشرب والنزول والغني لا يحتاج
الى صرف هذه الغلة لغناه انتهى وذكر في الرطبى ايضا بانه لا فرق في الانتفاع في مثل
هذه الاشياء بين الغني والفقير حتى جاز للكل النزول في الخان والرباط والشرب من
السقاية والدخول في المقبرة بخلاف الغلة حيث لا يجوز الا للفقراء لان الغني مستغن
بماله عن الصدقة ولا يستغنى عما ذكرناه عادة وهو الفارقة لانه لا يمكنه ان يستغنى
هذه الاشياء عادة فكان محتاجا اليه كالفقير ولا حاجة له الى الغلة لاستغناؤه
عنها بماله ولو وقف ارضا ليعرف غلتها الى الحاج او الغزاة او طلبة العلم لاقرب
الى الغني منهم انتهى وقال في فتح القدير بعد ما ذكر العرف الفارق بين الفصلين ولان
الحاجة تشتمل الغني والفقير في الشرب والنزول لان الغني لا يقدر على استصحاب ما يشرب
في كل مكان ولان يشترى ذلك في كل منزل من المسقر انتهى فظهر من ان الغني لو قدر
على استصحاب ما يشرب لا يحمل له تناول من الوقت فقد جزموا ان كل وقت يتفق بعينه
يستوى فيه الفقير والغني كالانتفاع باعيان الاشياء المذكورة وكل وقت يتفق بقلته
لا بعينه يختص به الفقراء بجعل غلة ارضه او داره للغزاة والحاج او طلبة العلم
او لائلاء السبيل للعرف ولاستوائهما في الاحتياج الى ملك الاشياء ولاستغناء الغني
بماله عن الصدقة وهذا ليس على اطلاق بل لا بد ان يعيد باذا لم يكن الغلة في مقابلة
الخدمة وبما اذا لم يكن الغني معينا في الوقت عليه فان الغني يجوز ان يتناول غلة الوقت
في هذين الموضعين لما في لقينة لا يحمل الا امام غلة اوقاف الامامة اذا كان غنيا
شرعا الا اذا كان الوقت عليه لعينه هكذا ذكره بعلامه الكرابسى ثم قال انتهى استغنى
في الغني الذي لا يجوز وفيه نفس الامامة ان يحمل له كالمفتح القاضى وما يشبهه من
المتغلبين ثم قال نقلا عن الكرابسى ايضا الاوقاف على الفقهاء يجوز الاغنياء اذا
فرغوا انفسهم للفقرة فانه كالفقير وان لم يفرغ نفسه فان كان معينا جاز ولا
فلا ثم ذكر في باب آخر نقلا عن وقت هلال ان الوقت على ثلاثة اوجه وجه
يختص به الفقراء ووجه يكون للاغنياء ثم الفقراء ووجه يستوى فيه الفقراء
والاغنياء كالرباطات والخانات والمقابر والمساجد والسقايات والقناطر
لان الغني يحتاج الى هذه الاشياء كالفقير ولا يجوز صرف الادوية الموقوفة
في البيمارضات الى الاغنياء بخلاف ماء السقاية لان الحاجة في ماء السقاية
اغلب بخلاف الادوية ولان الادوية منفعة والمرابطات ونحوها عين
مال الوقت فيستوى فيه الغني والفقير بخلاف المنفعة فانها مختصة بالفقراء
الكل في القنية والذي ظهر منه ان الغني يجوز له الانتفاع من عين الوقت كما

في الاشياء المذكورة وغيرها مما ينتفع باعمالها ومن غلته ايضا ان كان معين
في الوقف وكانت الغلة في مقابلة الخدمة والا فلا يحل له الانتفاع من غلة الوقت
واما ما فيها اذا كانت معينة في الوقت كونه تملكها له وفيما اذا كانت الغلة
في مقابلة الخدمة يكونا حق واما اذا لم يكن معينة في الوقت ولم تكن الغلة في
مقابلة الخدمة فلا يحل له الانتفاع من الغلة لعدم المجوز وذكر في قاضيات
والاسواق ان الغني والفقير يستويان في الانتفاع بثمر الشجرة الواقعة في المقاعة
اذا جعلت قفا على المارة وبالماء الموضوع في العلوات كماء السقاية والنجادة
وشبابها وهذا لان الانتفاع بتلك الثمرة من قبيل الانتفاع بعين الوقت وان
اطلق عليها الغلة لان ثمر الشجرة ليست كاجرة الدار ورج المال لانها تنجم من
عين الشجرة فقلت بها ولهذا كان الغاصب ضامنا بالاثلاث مع ان اجرة الدار
لا يقضى في غير مواضع ثلاث وكذا لا يقضى رج المال وكان الخالف في لا ياكل من هذه
الشجرة حاشا بالاكل من ثمرها ولان تلك الشجرة في موضع يحتاج الغني فيه كالفقير
فضا دكانا والرباط وكذا الانتفاع بالماء الموضوع في العلوات لان ذلك
الماء ليس بغلة الوقت ولا يشتري بالغلة بل الغلة انما تصرف لمصارف الوقت
من المتعلق وغيره كماء السقاية التي يسمى بحشمه ولان الفقير كالغني في الاحتياج
الى هذين الماءين اما في العلوات فلا لان الغلة هي لصحة الخالية عن الماء على
ما في المصباح ولومنع الغني من هذا الماء لزم الخرج والضرب وكذا ماء السقاية
فلا يستغنى الغني عن هذين الماءين بفناءه بخلاف الماء المخرج بالثلج المشتري
بغلة الوقت الموضوع في الجوامع والمساجد والاسواق في ايام القتيق فان
الانتفاع بهذا الماء ليس انتفاعا بعين الوقت لان الثلج يشترى بغلة الوقت
فيكون الانتفاع بها انتفاعا بغلة الوقت ولان الغني لا يحتاج اليه بل يستغنى
عنه لفناءه لانه في موضع يكثر فيه الثلج والماء فلا يحل للغني الشرب من هذا الماء
لما ذكرناه من ان الغني لا يحل له تناول غلة الوقت الا بطريق التملك له
او يكون الغلة في مقابلة الخدمة او في مواضع ضرورة الحاجة ومعلوم ان
تلك الغلة ليست في مقابلة الخدمة ولا يمكن التملك ههنا ايضا لان غير معين
والتملك لغير المعين غير ممكن نعم لو قال الواقف حين وقف دار هذه موقوفة
لشراء الثلج في جامع كذا على ان المتولى ان يعطى من شاء جاز الشرب من ذلك الماء
للفني الذي ملكه المتولى والا فلا لان المتولى وكيل الواقف فكما ان الواقف
تمليك من شاء فكذلك الوكيل وقد حقق هذا على كثير من الناس فافوت فيه برأيه
فليطلب تفصيله منها وان اشتبه هذا بعد ما ذكره في نظر في وصايا الذي
من اخي التردد في الغرض فانه صرح فيه بان الوصية المطلقة وكذا الوقت المطلق
مقتضى الفقير ولا تحل الغني وان عمت بان يقول الموصي والواقف ياكل منها
الفقير والغني لان اكل الغني من الوصية لا يصح الا بطريق التملك والتملك لا يصح
الا للمعين والغني لا يعين وعند ابى يوسف ينزل بمجرد القول وعند محمد اذا سلمه
الى متولى او الى الموقوف عليه على ما في قاضيات واستحق الناس من السقاية واعلم انه

وقد وقع النزاع بيننا وبين بعض الناس من تصدى برياسة العلم في ان المراد بالسقاية
المذكورة في كلامهم هذا ما هو فقال ذلك المصنف مرادهم بالسقاية ههنا هو
الموضوع المعد للماء المبرد بالثلج في الايام الحسنة بسبيل خانه والا ناء الكبير الموضوع
عند مسجد من المساجد للماء المبرد بالثلج واتى الموضع المسمى بحشمه فليس بسقاية
في العرف واستدل عليه بان السقاية في النكاح اعم في الغلة لكنها في العرف مختصة بموضع
يصيب فيه الماء بالخرج للشرب والوضوء لا يجوز لغيرهما ويكون له قصاص وكبريات
وهذا المعنى انما يصدق على الموضع المسمى بسبيل خانه والا ناء المذكور لا الموضع المسمى
بحشمه ان ليس له قصاص وكبريات ولا يختص بالشرب والوضوء بل يجوز استعماله في
غير الشرب والوضوء واستدل عليه بما ذكره في المحيط نقلا عن شمس الائمة المحلوي
انما السقاية التي تكون في بلادنا اذا جعلها للشرب فاراد انسان ان يوضأ بها
اختلف المشايخ فيه واجمعوا على انه اذا وقف للوضوء لا يجوز الشرب منه انتهى
وبما ذكره في الفينة مغيرا كان ياخذ من اسقايات ماء لاصلاح المرواة او قصعة
للشرب ثم يبلغه ومن لا يكتفيه الغنى بل يريد الضمان الى القيمة ولا يخرج من حمله في السقاية
انتهى فقال قول مشقة المحيط على ان السقاية يجعل للشرب تارة وللوضوء اخرى
واذا جعلت للشرب لا يجوز الوضوء منه على الخلاف المذكور واذا جعلت للوضوء
لا يجوز الشرب منه اجماعا فظهر ان العين المستأجرة بحشمه ليست سقاية في العرف
اذ لم يقل احد بعدم جواز الوضوء ولا الشرب منها على حال من الاحوال وقال ودل
مسئلة الفينة على ان اقل ما فيها لغير الشرب يوجب الضمان واخذ ماء تلك العين
بحشمه لغير الشرب لا يوجب الضمان بل هو مباح مطلقا ولا يفسد فيها الماء ايضا
فلم يصدق عليها السقاية هذا ما ذكره في محصل اقول ان معنى السقاية في الغلة هي
الموضع المتخذ لسقي الناس على ما ذكره في المصباح وهكذا ذكره في شرح الجمع وهو ان
من كلام الطحاوية والنيلعي والله الغاء اذ لم يقيده ائمة المحققين بما ذكره ذلك
المحقق وقال في ذريعة الفقهاء السقاية موضع اعم في الطرقات فيدلا بالماء
ليستغنى به الناس فما ذكره في ذريعة الفقهاء اخص مما ذكره في المصباح وشرح الجمع
فظهر منه ان الفقهاء كما يطلقوه فقط السقاية على الموضع المسمى بسبيل خانه
والا ناء المذكور كذلك يطلقون على الموضع المسمى بحشمه فذلك القائل ان اراد
عرف الفقهاء وهو الظاهر من استدلاله بكلام الفقهاء من صاحب المحيط والفينة
فيما طلل لظهور صدق ما ذكرناه من تقريرهم على الموضع المسمى بحشمه ولا دلالة فيما ذكره
من المحيط والفينة اصلا على ما ادعاه من التخصيص بل غاية ما يدور كلاما ان
السقاية التي جعلت للشرب والوضوء لا يجوز استعمالها لغيره ولو استعمل
في مكان ضامنا وهذا بناء على ان الوقت على جهة يصرح الى تلك الجهة لا الى غيرها
ولا يلزم منه اختصاصها بما ذكره على ما زعم ذلك القائل بل السقاية في عرفهم
على انواع منها ما يجعل للشرب فقط ومنها ما يجعل للوضوء فقط ومن هذين
النوعين ما ذكره في المحيط والفينة ومنها ما يكون اعم من الشرب والوضوء
وهو المسمى بحشمه ويجوز استعماله للشرب والوضوء وغيرهما ويكون في ذمة فينة

هذا النوع منها ولو لم يزل التسليم الى المتولي بخلاف ما يحتاج فيه الى صبا الماء
فانه يحتاج فيه الى التسليم الى من يصب ماء ولا يكفي شرب واحد من الناس على ما صرح
به في الاسعاف حيث قال ان شرب واحد من الناس انما يكفي في السقاية التي لا يحتاج
فيه الى صبا الماء واما السقاية التي يحتاج فيها الى صبا الماء فلا يكفي فيها شرب
الناس منه بل لابد من التسليم الى من يصب الماء فيه فبعد تصريحهم بهذا كيف يدعى
ذلك القائل اخصا من السقاية بما ذكره عند الفقهاء ما شام عنه وان اراد المرء
التمام فلم يسمع من احد من يعرف معنى لفظ السقاية انه يخصها بما ذكره ذلك القائل
ويخرج المسماة بحشمه وما ذكره من كلام المحيط والفتية مع عدم دلالة على انهاء
من التخصيص كما ترى لا يصح الاستدلال به على اثبات العرفا لتمام لانه من كلام الفقهاء
ثم اقول ان العين المسماة بحشمه لا شك انها مما يستوي فيه الفقير والغني فاذا اخرجت
عن السقاية ففي اي نوع يندرج من انواع ما يستوي فيه الفقير والغني فهذا الذي
ليست الامكان نفوذ بالله وقت من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وكذلك
القائل كلام اعجب منه في رسالته وافوت في هذه رسالة ومن اراد الاطلاع
فليقل في رسالته واتحاصل ان المراد بالسقاية ههنا هي التي يستوي فيها الفقير
والغني في الاحتياج اليها كاسقاية المسماة بحشمه في يادنا واما السقاية التي
يستوفي عنها الغني لقائه كاسقاية المسماة بسبيل فانه في المساجد والمجامع فليس
بمراد ههنا لاختصاصها بالفقير وسكنوا في الخانات والرباط ودفعوا في المقبرة
والذي ظهر من عطف قوله واستقى الناس على سلمه ان اللزوم في حقيقة الاشياء
المذكورة انما يثبت بالتسليم الى المتولي وبالاكتفاء عند محمد ولا يكفي فيها
التسليم الى المتولي فقط كما يكفي في الوقف على الفقراء ولا الاكتفاء بالاذن فقط
وقد اختلف ههنا عما رايتم في الخلاصة والبرازية ولو جعل ارضه مبيعة لا يصح
ما لم يسلم والتسليم ان ياذن الناس ان يقيموا فيها الميت وكذا الرباط والمخزن
والسقاية لا يصح ما لم يسلم والتسليم ان ياذن الناس ان يقيموا فيها الميت بالنزول
فيه والاستقاء منه فترى لو استقام منه ودفعوا عنه كفى انتهى والذي ظهر منه ان
استعمال الناس من ارضه بالاذن يكفي في اللزوم ولا حاجة الى التسليم الى المتولي
وهكذا في الاسعاف لانه قال تسليم كل شيء بما يليق به ففي المقبرة يحصل بدف
واحد فصاعدا باذنه وفي اسقاية يشرب وفي الخانات نزول واحد من المارة
باذنه هذا في المقبرة والسقاية والخانات الذي ينزل المارة كل يوم واما السقاية
التي يحتاج الى صبا الماء فيها والخانات الذي ينزل الحاج بمكة والفرقة بالشر
فلا بد فيها من التسليم الى المتولي خاص لان نزولهم يكون في السنة مرة فيحتاج
الى من يقوم بمصالحه والى من يصب الماء فيها انتهى فقه فرق بين ما يحتاج فيه
الى التسليم الى المتولي وبين ما لا يحتاج اليه كما ترى وقال في الفتاوى والقضية
نقل عن المحيط البرهان قال محمد اذا جعل ارضه مقبرة للمسلمين جاز وليس له
ان يرجع فيها بعد تمامها وتامها ان يغير فيها انشا واحدا باذنه او اكثر من ذلك
وهل يتم بالتسليم الى المتولي فلا روية فيه عن اصحابنا وقد اختلف المشايخ فيه

وكذلك

انه وكذلك اذا جعلها خانا للمارة من المسلمين وعلى بينهم وبينها فاذا نزلها باذنه
واحد او اكثر فلا سبيل له بعد ذلك عليها وان مات لم يكن بشيء من ذلك ميراثا
واذا سلمها الى المتولي يتم بالقبض ذكره محمد في الاصل فعلى قوله من قال في مسئلة المقبرة
لا يتم بالتسليم الى المتولي يحتاج الى الفرق بين المقبرة والخانات والفرق ان المقبرة لا
يكون لها متولي في العادة فلا يعتبر قبضه بخلاف المال وكذلك اسقاية بجعلها
في ارضه فيسقيون ويشربون ويتوضئون فشرعها انشا او سلمها الى المتولي فليس
ان يرجع بعد ذلك عنه وكذلك الخوض والبرج يجعله في ارضه انتهى والذي ظهر منه
ان التسليم الى المتولي يكفي في لزوم حقيقة هذه الاشياء بدون استعمال الناس هكذا
ذكره صاحب الجمع في شرحه حيث قال ولو سلم هذه الاشياء الى المتولي جاز ولو لم
لان فعله يتوجب منابا لموقوف عليه فالخص جمع بين الامرين ويحتمل ان يكون مراده
بقوله اذا سلمه الى المتولي بالنسبة الى الوقف على الفقراء وبما بعد من قوله واستقى الناس
اه بالنسبة الى الاشياء المذكورة في تطبيق كلامه على ما ظهر من الخلاصة والبرازية
وشرط تمامه ذكر مصرف مؤبد هذا عند محمد وارجح معه وذلك لان الوقف يصح
بالمنفعة وذلك قد يكون موقفا وقد يكون مؤبدا فطلقه لا يدل على التابيد فلا بد
من التخصيص عليه مثل ان يقول وقفت على كذا ثم على الفقراء واما بلفظ الذكر
الى ما في الاسعاف وغيره من ان الخلاف بين محمد وابي يوسف في شرائط التابيد
وعدمه انما هو في التخصيص عليه او على ما يقوم مقامه كالفقراء ولفظ الصدقة
واما التابيد معنى فشرط اتفاقا على الصحيح وعند ابى يوسف يصح بدونه اي بدونه
ذكر مصرف مؤبد لان لفظ الوقف ينبي عنه لانه انما الملك بدون التملك
كالوقف عنه فلا حاجة الى ذكر لفظه والتخصيص عليه فلو قال ارضي هذه موقوفة
يكون وقف على الفقراء عند ابى يوسف وهو قول عثمان البتي وعليه الفتوى على ما
تقدم ولا يكون وقفا عند محمد وهلال ومعه ابي حنيفة والوجه ما ذكرناه قال شيخ
الجمع ان هذا الخلاف فيما اذا وقف مطلقا او على شخص بعينه ولم يذكر معه اسم الله
او لفظ الصدقة حتى لو قال هذه موقوفة لله تعالى او قال هذه صدقة موقوفة
على فلان جاز الوقف اتفاقا لان المراد من ذكر الله تعالى ان يكون الفقراء عادة
وكذا عرف من ذكر الصدقة انه اراد به الوقف على الفقراء دلالة لان الصدقة
انما تكون للفقراء فذكر فلان لا يدل على انه يخص بالعلمه مادام جيا فوسيات وقف
الى الفقراء انتهى والذي ظهر منه ان محل الخلاف بين ابى يوسف ومحمد صورتان
اخرى انما لو قال هذه موقوفة ولم يرد عليه يكون وقفا عند ابى يوسف لا عند محمد
والثاني ان لو قال هذه موقوفة على فلان ولم يرد عليه يكون وقفا عند ابى يوسف
لا عند محمد وقد مر في قاضيان وغيره من الفتاوى وعان في الصورة الثانية
لا يكون وقفا باتفاق ابى يوسف ومحمد وهلال ووافق ابى يوسف بين الصورتين
وقال ان في قوله لم يذكر الموقوف عليه فيكون وقفا على الفقراء عملا باطلاق
لفظ الوقف وفي الثاني ذكر بعينه فلا يكون وقفا بل عليه كاله في حياته وبعد موته
ينقل الى ملك الواقف وقد ذكرناه واذا انقطع الموقوف عليه صرفا الى الفقراء

وان لم يذكر في اللفظ تحقيقا للتأيد لان لفظ الوقف يدل عليه لان مصرفه هو الفقراء
وجهة الفقراء لا ينقطع فلا حاجة الى الذكر لا يحكي عليك ان الخلاف بينهما في صورة
واضح اعني انه لفظ هذه موقوفه على ما ذكرناه انما والوقف في هذه الصورة
يكون للفقراء ابتداء لا تقدر انقطاع الموقوف عليه فالاولى ان يحذف اذا انقطع وقيل
ويصرف الى الفقراء وانما يستقيم هذا فيما لو قال هذه موقوفه على فلان ثم الى الفقراء
او قال صدقة موقوفه على فلان لانه انما يصرف الى الفقراء في هاتين الصورتين بعد
انقطاع المعين بالموت لكنه لا خلاف بينهما في هاتين الصورتين في صحة الوقف على
ما ذكرناه وصح عند ابى يوسف وقف المشاع وعليه الفتوى كما في الحضرات وفي البراءة
والفتوى على قول محمد في وقف المشاع وجعل غلة الوقف والولاية لنفسه وجعل
البغض والكل من الغلة لامتهات اولاده او مدبريه ماداموا احياء وبعدهم
للفقراء بشرط ان يستدل به غيره اذا شاء خلافا لمحمد في الكل اما المشاع فالحال
فيه مبنى على الخلاف في اشتراط تسليم الوقف الى المتولى وقبضه وعدم اشتراطه
فلما شرطه محمد قال اعدم صحة وقف المشاع لان القسمة من تمام القبض ولا بد
من القبض عنده فكذا ما هو من تمامه ولما لم يشترطه ابو يوسف قال بصحة لانه
لما لم يشترط القبض عنده فكذا ما هو من تمامه فمن اخذ بقوله في الوقف في غيره
بمجرد اللفظ وهم مشايخ بلخ اخذ بقوله ههنا اي وقف المشاة ايضا ومن اخذ
بقول محمد في تلك وهم مشايخ بخارى اخذ بقوله ههنا ايضا والحقه محمد بالهبة
والصدقة المنجزة الى المسئلة الى الفقراء فانها لا تصح مشاعا بدين القسمة فكذا
الوقف لانه الصدقة المستمرة وقرق ابو يوسف بان اشتراط القبض في الهبة
الصدقة المنجزة لما فيها من التمليك للغير واما الوقف فليس فيه تمليك من الغنى
حتى يشترط قبضه وانما هو اسقاط الملك كالتقوى والطلاق فلا موصية فيه
لا اشتراط القبض وهذا الخلاف فيما يحتمل القسمة واما ما لا يحتملها كالحماء والرقى
والبيت الصغير فيجوز وقفه بالاتفاق شيوعا بلا قسمة لانه لو قسم قبل الوقف
فانما لا انتفاع فالتقوى فيه يتحقق التسليم في الجملة الا في المسجد والحقيرة فانهم
اتفقوا على عدم جواز وقف المشاع مسجد او مقبرة سواء كان يحتمل القسمة
اولا يحتملها لان الشيوع مطلقا يمنع خلوص الحق لله تعالى ولا يجوز وقف المشاع
فيما لا يحتمل القسمة يحتاج فيه الى التهيئة والتهيئة فيه يؤدي الى امر مستقيم وهو
ان يكون المكان مسجدا سنة واصطبل للدواب سنة ومقبرة سنة ومنزعة
سنة ثم محل الخلاف اعني ما يحتمل القسمة لورفع الامر فيه الى القاضي فيقضي بجواره
يجوز عنهما الكل لان قضاء القاضي في المجتهد فيه يرفع الخلاف ثم ان طلب بعضهم
القسمة من القاضي بعد الحكم بصحته فقال ابو يوسف لا يقسم القاضي بل يامرهم بالمهاجاة
وقال صاحباه يقسم فلو وقف بعد القسمة قطعة من الارض فنصيب الواقف
يتعين تلك القطعة للوقف ولا يحتاج الى إعادة الوقف فيها ولو دفعها بالقسمة
ايضا لكانا حوط هذا اذا كانت الارض مشتركة بينه وبين غيره وان كانت لأحد
كلها له ووقف نصفها ينبغي ان يبيع النصف بعد ذلك ثم يقسمان فان لم يبيع

ولكن رفع الامر الى القاضي فامر القاضي رجلا بالقسمة معه جاز ذلك وآوات
قرية بعضها وقف على قول من يرى وقف المشاع وبعضها ارض ملكة وبعضها ملك
فأراد واقمة بعضها ليتعين الملك فيجعلوها مقبرة قالوا ان اراد واقمة موضع
من هذه القرية لا يجوز لان المقصود من القسمة تعيين الوقف من غيره وبهذه القسمة
لا يتعين الملك من الوقف فان اراد واقمة كل القرية على مقدار نصيب كل قرية
جازت القسمة لان هذه القسمة يفيد التمييز بين الوقف وغيره طأنت بين شرطين
وقف احدهما نصيبه واراد الواقف ان يضرب لوح الوقف على بابه فنفذ الشريك
ليس له ان يضرب اللوح لان ذلك تصرف في محل مشترك فان رفع الامر الى القاضي
فاذن القاضي بذلك جاز صيانة الوقف عن ابطاله هذا كله اذا كان بين
الارض ملكا والبعض الاخر وقف فان كان الكل وقفا على الارباب فأراد واقمة
لا يقسم بينهم لان حقهم في الحقيقة لا في العين وكذا لا يتهيأ حتى لو كان رجل وقف
داره على سكنى قوم باعيانهم او سكنى ولده ونسله ماتا سلوا فاذا انقضت كانت
غلتها للفقراء جاز الوقف على شرطه وليس لاحد من الموقوف عليه السكنى ان يكرها
ولو زادت على قدر حاجة سكانه نعم له الاعارة لا غير ولو كثرا اولاده هذا الوقف
وولد ولده ونسله حتى ينفقت الامار عليهم ليس لهم الاسكانها تقسط على ورثهم
ولو كانوا ذكورا واناثا ان كان فيها حجر ومقام صير كان للذكور ان يسكنوا نسائهم
معهم والانات ان يسكنن ازا جهن معهن وان لم يكن فيها حجر لا يقسم بينهم ولا يقع
فيها مهاجاة اما سكناء لمن جعل الوقف له ذلك لا يغيره هذا في قسمة الوقف
الواحد على اربابه واما قسمة وقف عن وقف آخر فهل يجوز ففي فتاوى ابن نجيم
ان قسمة وقف عن وقف آخر اذا كان فيها مصلحة تجوز لكن ان كان لكل وقف
ناظر فيقاسمان فياخذ كل ناظر وقفه وان كان تحت نظر واحد يرفع الامر الى الحاكم
ليقسم قسما يقياسه وقال في القنية بدوامة ابى حامد صدقة موقوفة على الخواص
فلهم قسمة قسمة حفظ وعمارة لاقسمة تملك وقتها ايضا بدوامة ظهير الدين
المرغيناني ارض وقف بينهما قسماها واخرها حصصه فالاجر بينهما وقيل للموخر
وفي المحيط اذا قسم الموقوف عليهم الارض الموقوفة عليهم فلا بد من ابطالها ثم المانع
على قول محمد عن جواز الوقف هو الشيوع وقت قبض المتولى لا وقت العقد حتى
لو كانت الارض بين رجلين فقصدها صدقة على الفقراء او على رجوه البئر
غير الفقراء ودفعها الى متولى كان جائزا بالاتفاق اذ لم يوجد فيه شيوع اصلا
لا وقت العقد لانها وقف معا ولا وقت القبض لانها سلمت معاجلة ولو صدقت
كل واحد منهما بنصف هذه الارض مشاعا صدقة موقوفة وجعل كل واحد
منهما الوقفة متوليا على وجه ولا يجوز عنده لوجود الشيوع وقت العقد لان
كل واحد منهما باشر العقد على وجه وتكفى الشيوع وقت القبض ايضا لان
كل واحد من المتولين قبض نصفها شاعرا وان قال كل واحد منهما متوليه
في نصيبه اقبض نصيبه مع نصيب صاحبه يجوز ولو صدق احدهما نصيبه
من الارض صدقة موقوفة على الفقراء ثم تصدق بالآخر نصيبه صدقة موقوفة

على الفقراء وجعل ذلك متوليا واحدا جاز لانه وان كان وجدا شيوع وقت العقد
ولكن لم يوجد وقت القبض لان المتولي قبض ارض حيلة وهما سلبا اليه حيلة وتوقف
داره واستحق جزء منها بطل الوقت عند محمد لان بالا استحقاق ظهور
الشيوع كان مقارنا بالوقت كما في الهبة اذا وهب الكل ثم استحق بعضه بطلت
الهبة بخلاف ما لو وهب الكل ثم رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين
بعد موت المبرض الذي وقت في مرضه الكل ولا يخرج من الثلث فانه لا يبطل الباقي
لان الشيوع طارى واذا بطل الوقت في الباقي رجع الى الوقت لو كان حيا والى
ورثته ان ظهر الاستحقاق بعد موته ولو كان المستحق جزء معين لم يبطل الوقت
في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في ابتداء ان يفت ذلك الباقي فقط وانما جعل
غلة الوقت كلها او بعضها لنفسه فهو جائز عند ابي يوسف وهو قول احمد وابي
ليلى وابن شبرمة وان هري ولا يجوز على قياس قول محمد وهو قول هلال الرازي
والشافعي ومالك قال الصدوق في الفقيه على قول ابي يوسف ترجيح الناس في الوقت
وبما اخذ مشايخ بلخ ومن صور اشراط الغلة لنفسه ما لو قال على ان يقضي دينه
من غلته او قال اذا حوت على الموت وعلى دين يبد من غلته هذا الوقت لغضا
ما على فافضل فعلى سبيله وفي وقت الحضاف اذا شرط ان ينفق على نفسه وولده
وحشمه وعياله من غلة هذا الوقت فجاءت غلته فباعها وقبض ثمنها ثم مات
قبل ان ينفق ذلك تكون ذلك لورثته لان اهل الوقت لانه قد حصل كان له
ثم اختلفوا فمنهم من قال ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف في اشراط القبض
وعدم اشراطه فلا يشترط محمد منع اشراط الغلة كلها او بعضها لنفسه لا ينجح
لا ينقطع حقه فيه وهو يمنع القبض المتولي ولما لم يشترطه ابو يوسف لم يمنع ومنهم
من قال انه مسئلة مبتدأة غير مبنية على الخلاف المذكور فوجه محمد على هذا التقدير
ان الوقت تبرع على وجه التملك للغلة او للسكنى فاشراط البعض والكل
لنفسه يبطله لان التملك لنفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنقذة لانها لم ينجح
مع اشراط بعض ما يتصدق به لنفسه فكذلك في الصدقة الموقوفة ولا يوجب
ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد صدقته الموقوفة ولا
يجل الاكل منها الا بالشرط فان الاجماع على ان الوقت اذا لم يشترط لنفسه الاكل
منها لا يجز له ان ياكل منها بالا اتفاق وانما الخلاف فيما اذا شرطه كذا في فتح
القدير ولان الوقت ان الة الملك الى الله تعالى فاذ اشترط الكل او البعض
فقد جعل ما كان لله تعالى لنفسه لانه جعل ملك نفسه لنفسه وانما جعل التولية
لنفسه فقد نقض فيه القدوري على قول ابي يوسف حيث قال وجعل الولاية
لنفسه جاز على قول ابي يوسف وهو قول هلال ايضا وجعله في الهداية ظاهر المتخصص
وذكر هلال في وقته فقال وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت
الولاية له وان لم يشترط لم يكن له ولاية وهذا بظاهر لا يستقيم على قول ابي يوسف
لان له ولاية على قوله شرط او كنت ولا على قول محمد ايضا لان التسليم الى المتولي شرط
صحة الوقت فكيف يصح ان يشترط الواقف الولاية لنفسه وهو يمنع التسليم

الى المتولي فاؤله بعض مشايخنا وقالوا الكسبة ان يكون هذا قول محمد لان من اصله ان
التسليم الى المتولي شرط لصحة الوقت فاذا سلم اليه لم يبق له ولاية فيه معناه
اذا سلم اليه ولم يشترط لنفسه لم يبق له ولاية وانما اذا سلم اليه وقد شرط
الولاية لنفسه حين وقعه قبل التسليم كان له الولاية بعد ما سلم الى المتولي ومن
تاويلهم هذا اخذوا وقالوا ان شرط التولية لنفسه لا يجوز عند محمد ويؤيد هذا
التاويل ما ذكره في قاضيان وقال ذكر محمد في الميراث انه اذا وقت صنعة واخرجها
الى القيم لا يكون له الولاية بعد ذلك الا ان يشترط الولاية لنفسه وانما اذا
لم يشترط في ابتداء الوقت فليس له ولاية بعد التسليم ثم قال وهذا المسئلة من
على ان عند محمد التسليم الى المتولي شرط لصحة الوقت فلا يبقى له ولاية بعد التسليم
ان يشترط الولاية لنفسه وانما على قول ابي يوسف التسليم الى المتولي ليس شرط فكانت الولاية
لواقف وان لم يشترط الولاية لنفسه وقال بعض مشايخنا معنى ما ذكره هلال من لفظ
ان شرط الولاية لنفسه في له انه اذا شرط الولاية لنفسه يسقط شرط التسليم عند محمد
ايضا لان شروطا لواقف تراعى من ضرورة سقوط التسليم ثم وجه ابي يوسف ان المتولي
انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه له فيستحيل ان لا يكون له ولاية وغيره يستفيد
منه ولانه اقربا للناس الى الواقف فكان اولي بولايته ممن اعقب عياله كان الولد له
وكن اتخذ مبيعا كان اولي بعارية ونصب الامام والمؤذن لانه اقرب للناس اليه
على ما ذكره الاسكاف وقال ابو يوسف نصب الامام والمؤذن الى اهل الحيلة ثم اذا شرط
الواقف الولاية لنفسه وكان غير ما موت على الوقت فللقاضيان في وجه نظر الفقهاء
كان ان له ان يخرج الوصفي نظرا للصغار لانه اذا كان غير ما موت لا يلتفت الى شرطه لانه
شرط يخالف حكم الشرع فيبطل وصرح بان ما يخرج به المناظر انما اظهره في حق غيره
غيره ويخرج كذا في فتح القدير مما جعلها لانهات اولاد او مدبريه ماداموا احياء
فاختلف فيه فمنهم من جعله خلافا بين ابي يوسف ومحمد كما جعلها لنفسه وصحة
صاحب الهداية وقيل جعل الغلة لانهات اولاد او مدبريه صحيح بالا اتفاق واخذوا
فيها وايضا قاضيان والمحيط والخصر والتممة والمبسوط وفي فتح القدير وهو الاصح
والخصر ما معنى صاحب الهداية وانما شرط الاستبدال فهو ان يشترط الوقت
ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك او يبيع ويشترى بثلثها ارضا اخرى
فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال فقال ابو يوسف وهلال وهو قول الحضاف الوقت
والشرط جائزان وقال محمد ويوسف بن خالد السمي الوقت صحيح والشرط باطل
وقال بعضهم كلاهما فاسدان وفي قاضيان والصحيح قول ابي يوسف لان هذا شرط
لا يبطل حكم الوقت فان الوقت مما يحتمل الانتقال من ارض الى ارض اخرى ويكون الثاني
قائما مقام الاولى فان ارض الوقت اذا غصبها غاصب واجرى عليها الماء حتى يمتلئ
بمحل الاصل للزراعة يضمن قيمتها ويشترى قيمتها ارضا اخرى فتكون الثانية وقتا
على وجه الاولى وكذا لئلا ارض الوقت اذا قل نزلها لافه ومارت بحيث لا يقبل الزرع
ولا تقبل غلتها عن مؤنتها ويكون صلاح الوقت في الاستبدال بارض اخرى صحيح
شرط ولاية الاستبدال وان لم يكن الحال ضرورة داعية الى الاستبدال ان ينعى

ان الشرط المذكور لما لم يكن مخالفا لحكم الوقت وهو التابيد المكن فاسد بل هو ثابت
لوقت لانه اثبات وقت آخر بدل الاول كما في الصورتين المذكورتين ثم قال في قاضيان
اجمعوا ان الواقف اذا شرط الاستبدال لنفسه في اصل الوقت يصح الشرط والوقت
ويملك الاستبدال اما بدون الشرط اشار في السير الى انه لا يملك الاستبدال الا لغيره
اذ اراد المصلحة في ذلك ولا يخفى عليك ان هذا الاجماع يخالف لما نقله اولنا من اختلاف
على ثلاثة اقسام والوقوف على ما ذكره في فتح القدير ان محل الاجماع كون الاستبدال للوقت
بنفسه اذا شرطه لنفسه وللقاضى فيما اذا لم يشترط لنفسه ومحل الخلاف هو اصل
الاستبدال اقول كيف يقتضيه هذا الاجماع بعد الخلاف في اصل الاستبدال يبقى ههنا
شبهة وهو ان الاستبدال اما عن شرط الواقف فهو جائز ايضا للواقف وفتح القدير
ينبغي ان لا يختلف في جوازها فاعني ما في السير من انه اذا لم يشترط الاستبدال لغيره
الا لغيره فالحق ان الاستبدال اما عن شرط الواقف او لا عن شرط فاما ان
يكون لغيره كما في الصورتين المذكورتين او لا لغيره بل يستبدل له لما هو ضرر منه
مع كونه مسقيا به وهذا القسم الثالث هو محل ما في السير على ما صرح به في فتح القدير
اذا لم يشترط الاستبدال ولم يكن فيه ضرورة فينبغي ان لا يجوز الاستبدال بحرم فائدة
اخرى اذ لا موجب للاستبدال هنا لان الموجب في الاول هو الشرط وفي الثاني هو
الضرورة ولم يوجد شيء منهما في هذا اذ لا يجب ان يباين فيه بل الواجب ابقاؤه
كما كان بخلافه القاضى فانه اذا اراد في الاستبدال مصلحة يجوز له الاستبدال لانه
ولايته عامة هذا ما ذكره في فتح القدير وفيه بحث لان الظاهر منه ان الواقف
ان يستبدل بلا شرط الاستبدال فيما استتته الضرورة كما في الصورتين المذكورتين
في قاضيان وهو مخالف لما ذكره في قاضيان بعد اسطر قال ولو كان الوقت
مريضا ولم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له ان يبيعها ويستبدل بها وان كانت
ارض الوقت سبعة لا يتفنع بها لان سبيل الوقف ان يكون مؤبدا لا يباع وانما ثبت
ولاية الاستبدال بالشرط فبذلك الشرط لا يثبت انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بما
ذكره قاضيان اولا في الصورتين انه يجوز للواقف الاستبدال باذن القاضى وان
لم يشترط الاستبدال لنفسه كما في الصورتين وبما ذكره ههنا عدم الجواز بدونه
القاضى او جعل ما ذكره اولا على ما قل نزها بافة وما ذكره ههنا على ما كانت سبعة
مين وقت وبهذا يحصل التوفيق بين كلامي قاضيان وسبق البحث على ما في فتح القدير
هذا ثم الواقف اذا استبدل له مرة فهل له ان يستبدل له مرة اخرى قال المير في ذلك
لان هذا حكم ثبت بالشرط والشرط انتهى بمره الا ان يذكر عبارة تفيد له ذلك دائما
وكذا المير للقيم الاستبدال الى ان ينقر له ذلك وكو قيد بشرط الاستبدال للقيم
بحياة الواقف ليس له ان يستبدل بعد موته ولو قال على ان يبيعها بقليل او كثيرا
على ان يبيعها واشترى بثمنها بعد انقضاءه لعل على ضا هذا الوقت كان قال
على ان ابطلها لانه شرط ولاية الا بطل ولو قال على ان يبيعها واشترى بثمنها ايضا
اخرى جاز استحسانا وليس له ان يجعل البدل دارا وكذا العكس ولو قال لارض
البصرة ليس له ان يستبدل من غير البصرة لان الاماكن قد تختلف في جودة الارض

وقد فتح القدير وينبغي ان كانت احسن ان يجوز لانه خلاف ما في خبره او شرط الاستبدال
ولم يذكر شيئا يستدل به من العقار خاصة ثم اذا اشترى الارض الثانية والارض
تسمى الثانية وقتا بشرط الاول بلا حاجة الى مباشرة الواقف اصاله في الثانية كالعبد
الموصى بجزءه الا انشا اذا قل خطا واخذ قيمته واشترى بها عبدا آخر ثبت على
الموصى في الجزية فيه من غير تحديد وكذا المدبر اذا قل خطا واخذ المولى قيمته
لو مر ان يشترى عبدا اخر فيدبره وينقل حكمه الاول الى بدله كذلك ههنا في
وقت العقار بالا اتفاق لان جبا من الصحابة او فقوه والعقار هو ارض مبنية
كانت او غير مبنية ويدخل البناء في وقت الارض تبعها فيكون وقفا ههنا وفي
دخول الشجر في وقت الارض روايتان على ما صرح به في الخلاصة وذكر في قاضيان
بأن محل الاشجار والبناء في وقت الارض كما يدخل في البيع ولم يفرق بين الاشجار والبناء
ويدخل الشجر والطريق استقنا لان الارض لا توقف الا للاستغلال وذلك لا يكون
الا بالماء والطريق فيدخلان في الوقت كما في الاجابة وكذا يدخل سبيل الماء على
ما في الخلاصة والوجه ما ذكره ولا تدخل الشجرة القائمة وقت الوقت سواء كانت مما
تؤكل او لا تؤكل كالورد والراحين وكذا قال وقفها صدقة موقوفة بحقوقها
وجمع ما فيها ومنها قال ههنا في القياس يكون التمر للواقف ولا يدخل في الوقت
وكذا في الاشجار بلزمت المصنف في وجه المنذرة لانه لما قال صدقة موقوفة
جميع ما فيها ومنها فقد تكلم بما يوجب التصديق ولا تدخل الزروع كلها الا ما كان
لها اصلا لا يقطع في سنة كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وقت انشا فيها اشجار
لا يدخل الزرع في الوقت كما لو وقف صنعة فيها الثيران والعيبد ولم يذكر الثيران
والعيبد في الوقت قال الفقيه ابو القاسم وبها فخذ وقال ابو بكر الاسكاف انه لم يكن للزرع
قيمة يوم الوقت دخل والا فلا مال يورثه وكذا اصح وقت المنقول المتعارف وقفه
عند محمد كالفاس وهو انه من حديد يقطع بها الاشجار والمرارة من حديد يحفر بها
الارض والقدوم اله من حديد للبخار والمنشا وكذلك والجنابة صدق يوضع
فيه الميت وثيابها اي ثياب الجنابة والقدوم العراف معروف والراجل اله
من حديد يقطع بها النبات والزرع والمصاحف والكتب وهو المختار وقيل
لا يجوز وقت الكتب وابو يوسف معه في وقت السلاح والكلع والابل في سبيل الله
وبه يعني والقياس ان لا يجوز وقت هذه الاشياء اصلا كما هو قول ابي حنيفة لما تقدم
ان التابيد شرط في الوقت ولا يتحقق التابيد في الاشياء كنهم جوارحها
استحسانا للعرف والا ثارا المشهورة في هذه الاشياء وبها يترتب القياس قال في
الفقيه ولو وقف على ان يشترى بها الخيل والسلاح فيجعل عليها ويستعمل السلاح في
سبيل الله جاز ذلك فان كان امران يتصدق بالخيل والسلاح على محتاجي الجهاد
يجاز التصديق بهم بعين الغلة كالجزء والاشباب فان شرط ان يسلم الخيل والسلاح
للمجاهد من غير ملكه ويستمر من اهل البيت فغ الى من اوجب جاز الوقت وينبغي
فيه الفقه والفقيه ولا يجوز التصديق بعين الغلة ولا بالسلاح بل يشترى الخيل
والسلاح ويبذلها لاهلها على وجهها لانا لوقت وقع الا بارة لا للقليل

وكذا يصح عند أبي يوسف وقفه أي المنقول بقا العقار وتجدد ماله لأنه لما أُلْغِزَ
أنه لا بد من المنقول بالوقف عنده جوارحه تبعاً لأولى وقال أبو جعفر لا يجوز ولو تبعها
لمن وقف ضيقة بقرها وأكرتها جمع أكرها وهم عبيد أي الزرايع وسائر آلات
الحراثة لا يمتنع بالوقف في تحصيل ما هو المثل والشئ قد ثبت بقا ولا يثبت بقدا
كالشرب في البيع والبناء في الوقف فانما يدخلان فيما تبعها ولا بد أن يسمى حين
وقفه ولا فهو قال في خلاصة لو وقف ضيقة فيها عبيد لم ولم يذكرهم فانه
لا يدخل شيء من آلات والبقر العبيد في الوقف ثم لو من بعضهم ففصل عن البقر
كان الواقف جعل نفقتهم في مال الوقف وخرج بها فنقتهم في الوقف وان لم يخرج به
في مال الوقف فللقائم ان يبيع من عجزه ويشترى بثمنه آخر ليعمل كالوقت فلا خدعة عليه
ان يشتري بها آخر هذا وهل يصح وقف النقود قلت ان كان بطريق الوصية او الاضافة
الى الموت بان قال اذ انت فتصدق بثلث درهم من مالي على كذا ثم مات مطلقاً يصح
والا فقد اختلفوا فيه فعند زفر بن يحيى مطلقاً أي تعارف وقفه او لا على ما رواه
الافندي عنه وقد نسب القول بصحة وقف النقود مطلقاً الى ابن شهاب الزهري
ايضاً على ما نقله محمد بن اسماعيل البخاري في صحيحه ولم ينقل صحة وقف النقود
الوصية او الاضافة الى الموت عن الائمة الاربعة ابو جعفر والشافعي ومالك واهل
صنبل وجعل مولانا شيخ الاسلام ابو السعد النقود مند رجاحت لفظا النقود
وكلمة ما الواقعة في كلام محمد بن جرير بصحة وقفها بدون الوصية او الاضافة الى
الموت فيما يتعارف الناس وقفها وحمل ما ذكر في البرزانية والقبية من صحة وقف
التمراهم والذناير بدون التقييد بالتعارف على المقيد بقيد التعارف وقال لان
القول بجوارحه على الإطلاق بدون التعارف خارج عن اصول ائمتنا فان قلت كيف
يصح وقف النقود مع انه لا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عيبتها ومن شرط الوقف الانتفاع
به مع بقاء عيبتها قلت ترك بقا امثالها منزلة بقاء اعيانها هذا خلاصة ما ذكر
مولانا ابو السعد واعترض عليه بعض مشايخنا بما حاصله ان القياس عدم جواز
وقف المنقول مطلقاً لعدم تحقق التأييد فيه الا ان محمد يقول ان القياس قد
تترك بالتعارف والتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في الاشياء
المذكورة اعني الفاس والمرا الى اخره فترك القياس فيها وهم بصحة وقفها ولم يثبت
في النقود تعامل بترك في القياس لان المراد بالتعامل الذي يترك به القياس يخص
به الاثر هو التعامل العام الذي وجد في زمن المجتهدين لا مطلق التعامل ولا
الخاص ببعض البلد والتعامل الذي وجد في وقت النقود هو التعامل الخاص
ببعض البلد بعد زمن الاجماع فلا يترك به القياس فيقف النقود على القياس
وهو عدم الجواز وما ذكر في الفتاوى اعتنا به وغيرها من صحة وقف النقود
عند التعارف محمول على اختيار بعض المشايخ قول زفر بن يحيى وقف النقود
عند التعارف وقد مر جواب كتابنا لاجابة في مسألة شيخ الفراء بنصفت المنسج
عدم جواز ترك القياس بالعرف الخاص وحمل على طريق الوصية فان قلت التعارف
الخاص وان لم يصح ان يكون دليلاً شرعياً مستقلاً بترك به القياس لكن يجوز ان يثبت

بالطلاق بالتعامل الكلي المراجع الى الاجماع كاعتبارهم اياه في الحاق وقفه بكتبها
والحاق وقفه بقرها بالمشار في موضع التعارف الخاص بوقفها اجاب عنه المعترض
بان شرط الاحاق المساوات بين الموقوف والموقوف في العلة والكتب مساوية
في الحاجة اليه وكذا البقر مساوية للمشار فيها من كل وجه بخلاف النقود فانها
لا تساوي كاهل اعني سائر المنقولات من كل وجه ولو عند التعارف لا لا اصل
ايمان باقية لها منافع عند بقائها فيصدق عليها بمرضاة الوقف بخلاف النقود
اذ لا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عيبتها واذ اصح الوقف اي لم يخرج عن ملك
الواقف بالانقضاء على قولنا ابيع ويجوز القول على قولنا ابيع وبالقول والتمسك
الى المتولى على قول محمد بن علي ما تقدم فلا يملك اي لا يدخل في ملك احد من الموقوف
عليه لانه لو دخل في ملكه لجان له اخذ به عن ملكه كتب ثرا ملاكه وانتقل
الى ورثته بعد موته وليس كذلك بالاتفاق ولا يملك من اتمليك بالبيع او
الهبة او غيرها لقوله عليه السلام تصدق باصلها لا ببيع ولا يوجب الا انه
يجوز قبضة المشاع اي قرانه عن الملك عند ابي يوسف ومحمد بن وهب وقال ابو جعفر
لا يجوز القسمة بل بينهما يؤن كذا ان القسمة في المشاع بعد صحة الوقف حكم القاضي
مبادلة في غير المشليات ودالا لا يجوز في الوقف ولها ان القسمة تتميز واذا
لا يبيع وتملكك فيجوز غاية الامرات في غير المشليات كما في كيل والوزون معنى
المبادلة غالباً انا جعلنا الغالب في الوقف معنى الاخر انظر الى الوقف
فلم يكن تملكاً ثم ان وقف نصيبه من عقار مشترك فالواقف هو الذي يقاسم
شريكة لا العاقبة لان الولاية للواقف وبعد موته الى وصية حتى لو قال ارضي صفة
موقوفه فلما مر من مرض الموت وصى الى رجل وجعله وصي نفسه ولم يذكر من امر
الوقف شيئاً كان ولاية الوقف الى وصيه واذا ذكر امر الوقف فمطلوب الاولي
وآخر الوجع ولاية الوقف المميز في حياته ثم مات الواقف بطلت ولاية المتوفى
عند ابي يوسف لانه وكيله لا وصيه الا ان يقول ولاية الوقف اليه حال حياته
وبعد وفاته لانه وصيه بعد موته وان وقف نصف عقار فالصلا فالذي يقاسم
الواقف هو العاقبة ومن امر العاقبة للميت يكون الشخص الواحد مطاباً ومطاباً
بالقسمة او يبيع نصفه الباقي من رجل ثم يقاسم معه ثم يشتري ذلك النصف
من المشتري ان اراد ويبدأ من ارتفاع الوقف اي عاقبة بمارية وان وصية
لم يشترطها الواقف لان قصد الواقف من العلة مؤبداً ولا يبقى دائماً الا
بالعادة فثبت شرط العادة اقضاء كنفقة العبد الموصى بحجته فانها على
الموصى له وان لم يشترط لان الزواج بالانكاح والفرق بالفرق قال في الخصيات
رجل جعل ارضه وقفاً على المساكين وقفاً صحيحاً ولم يذكر العادة فصارها يكون
في علة الارض يبدأ من العلة بالعادة وبما يصلحها وبما جازها ومثلاً ثم يقسم
الباقي على المساكين فان كان في الارض موقوفه فحق وخاف القيم هلاكها
كان للقيم ان يشتري من علة الوقف فصيلاً فيفسده كيلاً ينقطع ولو كانت
قطعة من هذه الارض سخرة لا يثبت شيئاً فيحتاج الى رفع واصلاحها

حتى ثبت كان القيم ان يبداء من جملة غلة الارض في ذلك ويصلح القطعة وان كان
القيم ان يبنى في الارض الموقوفة قرية لا كوتها وصفا لها ليجمع فيها الغلة كان له
ان يفعل ذلك وكذا لو كان الوقف خانا على الفقراء واحتاج الضاد بكسح الخان
ويقوم ويفتح بابا ويغلقه ويسلم بعض بيوت الى رجل اخر له كان ذلك وان
اراد قيم الوقف ان يبنى في الارض الموقوفة بيوتا يستعملها بالاجارة ليس له ذلك
لان استقلال الارض بالزرع الا ان تكون الارض متصلة ببيوت المصير
الناس في استيجار بيوتها ويكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والتخلل يكون له
ذلك لان الاستقلال بهذا الوجه يكون النفع للفقراء بخلافه اذا كانت الارض
الموقوفة بعيدا من بيوت المصير فان لم يكن للقيم ان يبنى فيها بيوتا للاجارة
لان ثمة لا يرغب الناس في استيجار البيوت باجر تن يد على منفعة الزراعة
وهل يجوز تأخير العمارة مع وجود الغلة ففي قاضيهما اذا اجتمع من غلة ارض
الوقف في يد القيم شيء فظهر له وجه من وجوه البر والوقف يحتاج الى اصلاح
والعمارة ايضا ويحذف القيم ان يوصف الغلة الى المرمية بقوة ذلك فانه ينظر
ان لم يكن في تأخير اصلاح الارض وحرثته الى الغلة الثانية مزمع يتخاف
خراب الوقف فانه يصرف الغلة الى ذلك المير ويؤخر المرمية الى الغلة الثانية
وان كان في تأخير المرمية مزمع بين فانه يصرف الغلة الى المرمية فان فضل شيء
من ذلك يصرف الى ذلك المير والمركد من وجه المير ههنا وجه فيه تصدق
بالغلة على نفع من الفقراء نحو ذلك سادى المسلمين او اعانة الغازى المنقطع
لان هؤلاء من اهل التصديق عليهم فجاز صرف الغلة اليهم فاما عمارة مسجد
او رباط او نحو ذلك مما هو ليس باهل التملك لا يجوز صرف الغلة اليه لان
التصدق بعمارة عن التملك فلا يصح الا من هو اهل التملك انتهى وهل يجوز
للمولى الاستدانة للعمارة اذا لم يكن فيه غلة ففي قاضيهما ايضا قيم الوقف
اذا طلب منه المزاج والجبابة وليس في يد من غلة الوقف شيء قال الفقيه الوقف
ان كان الوقف من الاستدانة كان له ان يستدين وان لم يامر بالاستدانة فاستد
كان ذلك من ماله ولا يرجع في غلة الوقف وقال الفقيه ابو الليث اذا استقبل امر لم
يجد بدا من الاستدانة ينبغي ان يستدين باجر الحاكم ثم يرجع في الغلة لان القاضى ولاية الاستدانة
على الوقف وذلك لما طفق اذا اراد القيم ان يستدين ليجعل ذلك في ثمن البيوت المزمعة
في ارض الوقف ان فعل ذلك باجر القاضى كان له ذلك عند الكل لان القاضى عليك الاستدانة
فاذا امر القيم بذلك صح امره اما القيم لا عليك الاستدانة قال وتفسير الاستدانة على الوقف
ان يشتري للوقف شيئا وليس في يده شيء من غلات الوقف فاشترى للوقت شيئا ونقد الثمن
من مال نفسه ينبغي ان يكون له ان يرجع بن لك في غلة الوقف وان لم يكن ذلك بالوقف
كالوكيل بالشراء اذا نقد الثمن من مال نفسه كان له ان يرجع بذلك على الموكل ثم ذكر في قاضيهما
هو ان تملك بعضها الى بعض والاول منها وقف وابا في ملك والمولى لا يبيع الوقف قال الفقيه
ابو القاسم ان كان للوقف غلة كان لا يصح بيعها لو انبت التجرى ملك ان ياحد القيم ليستوى
لما طما نال من غلة الوقف وان لم يكن للوقف غلة في يد القيم دفعوا الامر الى القاضى

ليامر القاضى القيم بالاستدانة على الوقف في اصلاح الوقف وليس للقيم ان يستدين بغير
امر القاضى وتفسير الاستدانة ان لا يكون الوقف غلة فيها الى القرض والاستدانة ايما
اذا كان للوقف غلة وانفق من مال نفسه لاصلاح الوقف كان له ان يرجع بذلك في غلة
الوقف فظهر منه ان الاستدانة للمولى للوقف لا بد وان يكون باجر الواقف او باجر القاضى ولا
فلا يرجع على الوقف شيء مما استدان للوقف وانما لو انفق على الوقف من مال نفسه بوجه
واحد من الواقف والقاضى في الوقف غلة فانه يرجع به على الوقف بالم تمسرع على الوقف لانه
ليس بالاستدانة على الوقف فلا يحتاج فيه الى امر القاضى والواقف لان الاستدانة لا يكون الا
عند الضرورة لعدم الغلة قال في النهاية اذا احتاج الوقف الى العمارة وليس في يد القيم
ما يجرها فليس له ان يستدين على الوقف لان الدين لا يجزى في الزمة وليس للوقف
ذمة والفقراء وان كانت لهم ذمة الا انهم كثرتهم لا يتصور مطالبتهم فاستدان
القيم ليس له عليه ولا يرجع به على الوقف واجاب عنه الفقيه ابو جعفر بان القياس هذا
لكن يترك القياس فيما فيه ضرورة فحان يحتاج الوقف الى العمارة والاصلاح وليس فيه
غلة فيستدين باجر القاضى او طلبة السلطان بالخراج وليس فيه غلة فانه يستدين
هذا في الاستدانة للعمارة والاصلاح وهل يستدين الامام والخطيب المؤذن
ففي البحر انه يستدين لهم كونهم من مصالح المسجد ويدل عليه ما ذكره في جامع الفصول
الاستدانة لضرورة مصالح الوقف يجوز باجر الواقف والقاضى وهل يستدين للمصير
والنيت فعلى انهما من المصالح يستدين والا فلا ففي البحر ان الرجوع انما من مصالح المسجد
فيستدين باذن القاضى والمدرس من مصالح المدرسة على ما في الحاوي وهل يجوز للمولى
صرف شيء من مال الوقف الى كتبة الفتوى ومحاضر الدوى لا تجوز لان الوقف في البحر
انه يجوز له ذلك وهكذا في القينة ايضا وهل له الاسراج ففي القينة واسراج السراج
في السكنى ولا حول في ليلة البراءة برعة وكذا في المساجد وتضمن القيم اذا اسرف في البيع
في رمضان وولاية القدر ويجوز الاسراج على باب المسجد في المسكة او السوق ولو اشترى
مالا للمجد شتما في رمضان يضمن اذا لم ينقل الواقف عليه حان وقت على الفقهاء لانه
لا ينظر بهم كثرتهم ولصبرهم واقر باموالهم هذه الغلة ليجب فيها وان على عيون واخر الفقهاء
تحتقنا للتأبيد والا فلا يكون وقف بل ينقل الى ملك الواقف بعد موت المير على امر
قلية اى عمارة الوقف في ماله اتمال شاء في حال حياته ولا تجب الاذن من الغلة لانه
معين يمكن مطالبة فطالب بعمارة كتبة انما يطالب بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة
التي وقفه وانما الزيادة على تلك الصفة فليس بمستحقة له العمارة والغلة مستحقة له
فلا يجوز صرفها الى شيء آخر الا برضاة فان امتنع ذلك المعين عن العمارة او كان فقيرا
اجر الحاكم وعمر من اجرة ثم رده اليه اى الى المعين الموقوف عليه بتحصيد لمقصود الواقف
وهل يجوز اجارة الموقوف عليه قالوا لا يجوز وانما يرجع المولى والقاضى وتنفق
الوقف يصرف الى عمارة ان احتاج تحصيل للتأبيد وتحصيد للمولى والا حفظ الى
دفع الحاجة حتى لا يتعد على العمارة وقت الحاجة اليها وان تعدت صرف عينة
اى عين النقص سباع ويصرف ثمنه اليها اى الى العمارة ولا يقيم اى النقص بين
مستحق الوقف لانه جزء من الوقف ولا يحق الموقوف عليهم في عين الوقف وانما حقهم

في المنافع والعين حق الله تعالى ولا يهرضا اليهم غير حقهم **فصل في احكام المسجد** فلهما
 قبله الخالفة احكامه لما قبله على ما سيظهر لك اذ اني مسجد لا يزول ملكه عنه حتى يفرقه
 عن ملكه بطريقه لانه لم يخلص الله تعالى الا به وياذن بالصلوة فيه لانه لا بد من التسليم
 وذلك لا يكون الا بالصلوة فيه ويصلي فيه واحد اي يكتفي بصلوة واحد عند ابي جريح
 لان فعل الحسن متعذر فشرط ادائه وفي قاضيهان قالوا اذا صلى فيه واحد باذان واقفا
 يكتفي وفي ظاهر الرواية لم يذكر هذه الزيادة وفي رواية عن ابي جريح ومحمد شرط صلوة جماعة
 فظهر منه ان عند ابي جريح لا يشترط في زوال الملك عن المسجد حكم القاضى ولا الاصل
 به على ما هو اصله في سائر الوقت على ما تقدم ولا يشترط التسليم الى المتولى عند محمد
 كما هو اصله في سائر الوقت بل يكتفي بالصلوة فيه باذنه وعند ابي جريح لا يشترط التسليم
 اصلا لا في المسجد ولا في غيره بل ينزل ملكه عنه بمجرد قوله جعلته مسجدا لانه استقام
 كالاتفاق فيصير خالصا لله يستوفى حق العبد وفي قاضيهان والصحيح من الروايتين
 رواية اشراط صلوة جماعة لان قبض كل شيء وتسلمه يكون بحسب ما يليق به وذلك
 في المسجد باداء الصلوة بالجماعة اما الواحد فيصلي في كل مكان ثم على الرواية التي
 لا يشترط اداء الصلوة بالجماعة اذ اني مسجد او صلى هو فيه وحده هل يصير مسجدا
 اختلفوا فيه قال بعضهم يصير مسجدا لان محمدا ذكر على قول ابي جريح لا يصير مسجدا حتى يصلي
 فيه وقوله يصلي فعل مالم يشترط فاعلم فيه خلاف فيه الباقى وغيره وقال بعضهم صلوة الباقى
 لا يكتفي وهو الصحيح لان الصلوة انما يشترط لاجل القبض على العامة وقبضه لا يكتفي
 فكذا اصلا له ولو بنى مسجدا وسلم الى المتولى هل يصير مسجدا قبل اداء الصلوة لا
 رواية فيه عن اصحابنا واختلف المتأخرين فيه قال بعضهم يصير مسجدا ويتم كائين ساء
 الاوقاف بالتسليم الى المتولى وقال بعضهم لا يصير مسجدا بالتسليم الى المتولى مالم
 يصلي فيه وهو اختيار الامام الشافعى لان قبض كل شيء بما يليق به ثم ذكر وقال ط
 له ساحة لا بناء فيها امر قوما ان يصلوا فيها جماعة قالوا ان احرمهم بالصلوة ابا
 او امرهم بالصلوة فيها بالجماعة ولم ينكر الا بداله انه اراد الا بد ثم مات لا يكون غيرا
 عنه وان امرهم بالصلوة فيها شهرا او سنة ثم مات يكون ميراثا عنه لانه لا بد من
 التابيد والتوقيت ينال في التابيد انتهى والذخيرة من قوله الا انه اراد الا بد انه لا يصير
 مسجدا فيما اذا اطلق الا اذا اعترف بالوثة بانه اراد الا بد فان يثبته لا يعلم فلا حكم
 عليهم بمنع ارضهم مالم يثبت وفي قاضيهان المسجد اذا خرب واستغنى عنه اهل القرية
 فرفع ذلك الى القاضى فباع الخشب وصرف الثمن الى مسجد آخر جاز وفي الخلاصة
 اذا خربت القرية التي فيها المسجد وجعلت مزارع وخرب المسجد ولا يصلي فيه احد
 فلا باس بان يافقه صاحبه ويبيعه وهذا قول محمد وعند ابي جريح لا يعود ان ملك
 الباقي ولا الى ورثته وهو مسجد ابا بناء على ان اقامة الصلوة في المسجد ليس بشرط
 لصيرورته مسجد عند ابي جريح فلا يكون شرطا لبقاء مسجدا وعند محمد شرط ان
 لم يعرف بان المسجد وبني اهل المسجد مسجدا ثم اجدوا على بيعه واستقاموا بتمنه في
 حق المسجد الاخر لا باس به اما اذا عرف بانيه فليس لهم ان يبيعه وانما يعود الى
 ملك الباقي ولو على تمديد او بسط حصيل او وارث في المسجد ثم خرب المسجد

واستغنى

واستغنى عنه عادت هذه الاشياء الى ملك صاحبه والصحيح من مذهبي اني يوجبها
 لا تقود بل يحول الى مسجد آخر او يبيعها قيم المسجد لاجل المسجد وقال محمد في الغرض
 اذا جعله حيا في سبيل الله فصار بحيث لا يستطاع ان يترك ببيع ويصرف عنه
 الى صاحبه او ورثته كما في المسجد وان لم يعلم صاحبه ولا ورثته يشتري بتمنه
 من غير آخر يغرم عليه ولا حاجة الى امر الحاكم ولو فعل جنازة وملاة ومغسلا وقتا
 في محلة فمات اهلها كلهم لا ترد الى الورثة بل يحول الى مكان اخر اقرب الى حق المحلة
 فلو صح هذا عن محمد فهذا رواية في الحصر والسوار عما هنا لا تقود الى الواو
 الكل في الخلاصة وذكر فيها ايضا قبل هذا المسجد او قاف مختلفة لا باس بالقيم
 ان يخلط غلتهما فان خرب حانوت منها لا باس بجارته من غلة حانوت آخر سواء
 كان الواقف واحدا وتختلفا اما جوارزه اذا كانا الواقف واحدا فلا نكل المسجد
 واما اذا كانا مختلفا فلا نكل المعنى بجمعها هكذا اعلاه في الوالوجية ولا يفرج جعله
 اي جعل الواقف تحت اي تحت المسجد سره ابا هو بكنه الشين بيت يتخذ تحت الارض
 لغرض تبريد الماء وغيره لمصالحه اي لمصالح المسجد فان جعله لغرض مصالح او جعل
 فوقه بيتا وجعل بابا به اي باب المسجد الى الطريق وعزله اي عن ملكه او اتحد بسط
 داره مسجدا واذن بالصلوة فيه لا يزول ملكه عنه اي لا يكون مسجدا في ظاهر
 الرواية وله بيعه ويورث عنه لانه لم يخلص الله تعالى لبقا حق العبد متعلقا به
 وروى الحسن عن ابي جريح انه قال اذا جعل المسجد مسجدا وعلى ظهره مسكنا فهو مسجد
 لان المسجد مما يتابذ وذلك يحقق في اشغال دون العلو وعن محمد على عكس هذا لان
 المسجد معظم واذ كان فوقه مسكن او مستقل يتعدى تعظيمه وعند ابي جريح يزول ملكه
 بمجرد القول اي لقوله جعلته مسجدا مطلقا اي صلى فيه اولى يصلي على ما تقدم من اصله
 في سائر الاوقاف ولو ضاق المسجد اي عن اهله ويحتمل طريق العامة يوسع عنه قال
 في الخلاصة ارض وقت على مسجده والارض يجب ذلك المسجد واراد وان يزدوا في المسج
 من هذا الارض جاز لكن يرفعون الامر الى القاضى لياذن لهم ومستغل الوقت كالدار
 والحانوت على هذا ولو كان يجب المسجد ارض لرجل وضاق المسجد على الناس فؤخذ
 ارضه بالقيمة كرها مسجد ضاق عن اهله ويحتمل طريق العامة لا باس بان يلقى بالمسجد
 من الطريق وفي فتاوى القاضى الامام قوم بنوا مسجدا واحتاجوا الى مكان ينتفع به
 المسجد فاخذوا من الطريق وادخلوه في المسجد ان كان يضرب اصحاب الطريق لا يجوز ولا
 فلا باس به وان اراد اهل المحلة ان يدخلوا شيئا من الطريق فذوهم وذلك لا يضر
 بالطريق لا يكون لهم ذلك وبالعكس اي يجعل شيئا من المسجد طريقا العامة ان احتاج اليه
 لان الطريق العامة والمسجد لهم ايضا باط استغنى عنه يعرف وهذا الى قريب رباط اليه
 قد ذكرنا من الخلاصة بعض ما يتعلق بهذه المسئلة وقال في قاضيهان رباط على بابه فقطر
 على نهر عظيم خرب القطر ولا يمكن الوصول الى الرباط الا بواسطة النهر وبدون القطر
 لا يمكن المجاوزة هل يجوز عمارة القطر بغلة الرباط قال الفقيه ابو جعفر ان كان الرباط
 وقف على مصالح الرباط لا باس به والا فلا لان الرباط العامة والقطر كذلك فهو طريق
 يجب المسجد وضاق على اهل المسجد مسجدهم فان الطريق يلحق المسجد كذا هو متولى الرباط

اذا صرف فصل حلة الرباط في حاجة نفسه قرضا قال الفقيه ابو جعفر لا ينبغي له ان يفعل ذلك
 فصل ثم اتفق في الرباط رجوت ان يبرأ وان اقرض تكون احراز من الامساك عند قال رحمه
 ان يكون واسمائه ذلك رباط استغنى عنه المارة وبقره رباط اخر قال الفقيه ابو جعفر
 غلة الرباط الاول يصرف الى الرباط الثاني وان لم يكن يقرب رباط يعود الوقف الى ورثة من
 بين الرباط رباط في طريق بعيد استغنى عنه المارة وبجنيه رباط اخر قال السيد الامام ابو
 شجاع يصرف غلته الى الرباط الثاني كالمسجد اذا خرب واستغنى عنه ما همل القربة فرفع ذلك
 الى القاضي فباع الحطب وصرف الثمن الى مسجد اخر بانه وقال بعضهم اذا خرب الرباط والمسجد
 واستغنى الناس عنها يصير ميراثا وكذلك حوض العامة اذا خرب والوقف في المرض وصية
 لانه تبرع فبعته ساثر التبرعات وذكر في قاضيه ان نقله عن محمد بن الفضل ان الوقف على ثلاثة
 اوجه اما ان يكون في الصحة او في المرض او وقف بعد الموت فاكان في الصحة فالقبض والا فافان
 يكون شرط الصحة كالحبة وما كان بعد الموت فالقبض والا فافان ليس بشرط الصحة لانه
 وصية الا انه يعتبر من اثلث كونه وصية وما كان في حالة المرض فحكم حكم الوقف في الصحة
 وان كان يعتبر من اثلث كونه وصية كالحبة في المرض فيعتبر فيه القبض والا فافان وذكر
 الطحاوي ان الوقف المنفذ في المرض كالمضاف الى ما بعد الموت لان تصرف المريض من كونه
 بمنزلة المضاف الى ما بعد الموت حتى يعتبر من اثلث وذكر الامام المشيخي الصحيح ان وقف المريض
 مرض الموت بمنزلة المباشرة في الصحة حتى لا يمنع الارث في قول الجرح ولا يتعلق به الزوم
 كالعادية الا ان يقوله في حياته وبعد وفاته فيكون لازما مريض وقت دارا في مرضه
 فهو جائز اذا كان يخرج من ثلث ماله وان لم يخرج فاجازة لا واردة فكذلك وان لم يخرج
 بطل فيما اذا اراد على اثلث وانما اجازة المصنف دون البعض جائز بقدر ما اجازوا وبطل الباقي
 الا ان يظهر ثبوت ما لا يحرز لك فينفذ الوقف الكل وهل يعتبر اجازتهم في حياة الواقف الا
 لا تعتبر في قاضيه من فصل من يجوز وصية ومن لا يجوز وصية ولا يجوز الوصية للوارث
 عندنا الا ان يبينها الورثة ولو اوصى لوارثه واجبي مع في حصة الاجنبي ويتوقف في حصة الوارث
 على جازة الورثة فان اجازوه جائز والبطل ولا يعتبر اجازتهم في حياة الموصي حتى كالمعراج
 بعد ذلك ثم قال بعد ورقة دخل اوصى بجميع ماله للفقراء او رجل بعينه لا يجوز ذلك الا
 من الثلث فان اجازة العدة في حياة المورث لا يعتبر اجازتهم وكان لهم الرجوع وان اجازوا
 بعد موته صحى الاجازة انتهى وقد وقع في الافتاء به ويتبع شرط الواقف واجازة الوقف
 ان وجد المشرع لانه يجب اعتبار شرط الواقف لانه ملكه اخرجه بشرط معلوم فلا بد من
 اعتباره والاى وان لم يوجد المشرع من الواقف صحى ان لا توجر الضياع الى الاراضى
 الموقوفة اكثر من ثلث سنين لان الناس لا يرغب في الضياع اقل من ذلك وفي اكثر من
 يحتاج ان يتخذ ملكا بطول المدة باندراسة الوقفية ولا يخرجها الى غير الضياع من اليد
 والحوائث اكثر من سنة لما ذكرناه وقال بعض اصحابنا لا يجوز اكثر من سنة مطلقا وقال
 المتقدمون منهم يجوز ما يترق كانت قال في قاضيه ان اذ لم يكن كواقف فيمكن الوقف
 اجازة الوقف خالى القيمة ان يوجرها ويصرفها مزارعة فاكان اذ الوقف وانفق الفقير
 فعل الا ان في الدور لا يوجرها اكثر من سنة لان المدة اذا طالت تؤدي الى ابطال الوقف اجازة
 في الارض ان كانت الارض تزرع في كل سنة لا توجرها اكثر من سنة وان كانت تزرع في كل

مخقة او في كل ثلاث سنين مرق كان له ان يوجرها مرة يمكن المستاجر فيه الزراعة هذا اذا كان
 الواقف بشرط ان يوجرها اكثر من سنة فان كان شرط ذلك والناس لا يرغبون في استيثارها
 وكان اجازة اكثر من سنة ادعى الوقف وانفق الفقراء فليس للقيم ان يحالوا في شرطه وثواب
 اكثر من سنة الا ان يرفع الى القاضي حتى يوجرها القاضي اكثر من سنة لان هذا النفع للوقف ولقاضي
 ولاية النظر للفقراء والغايب والميت وان كان الواقف ذكر فملك الوقف ان لا يوجرها
 اكثر من سنة الا اذا كان النفع للفقراء كان القيم ان لا يوجرها بنفسه اكثر من سنة اذا رأى ذلك خيرا
 ولا يحتاج الى المرافعة الى القاضي لان الواقف اذن له بذلك ولو ان القيم حرر دار الوقف خمس
 سنين قال ابو القاسم الحلبي لا يحل ايجاد الوقف اكثر من سنة الا لامر عارض يحتاج الى التحويل الاجرة
 بحال من الاحوال وقال ابو بكر الحلبي ان لا اقل بقية اذ اجازة اذا اجازة طويلة لكن
 الحاكم ينظر فيه ان كان ضررا لوقف ابطالها وهكذا قال الامام ابو الحسن السعدي وعن الفقيه
 ابى الليث انه كان يجيز اجازة الوقف ثلاث سنين مرق فصل بين الدار والارض اذا لم يكن
 الواقف شرطا ان لا يوجرها اكثر من ثلاث سنين وان اجاز اكثر من ثلاث سنين اختلفوا فيه قال
 اكثر مشايخ بلخ لا يجوز وقال غيرهم يرفع الامر الى القاضي حتى يبطله وبهذا الفقيه ابو الليث
 وهل يجوز الاجازة الطويلة في الوقف في الزاوية ولا يجوز الاجازة الطويلة في الوقف
 وان اصبحت اليها بعقد عقود متفرقة فكذلك استاجر فلان من فلو ان رضا كذا اثنى
 بثلاثين عقود كل عقد على سنة بكذا فيكون العقد الاول لازما لانه ناجز والباقي لا
 لانه مضافا انتهى في قاضيه ان لا بد ان يكون بعض العقود شرطا في بعض والا يكون فاسدا
 وذكر شمس الا ثمة الخسنى ان الاجازة الطويلة المضافة يكون لازمة في احدى الواقي
 وهو الصحيح وذكر في وقت الكرم ان نقله عن الزبير ان بعض المشايخ يقولون هذه
 الحيلة اعني ان يعقد عقودا متفرقة على ما ذكر في الزاوية لانا الاجازة الطويلة انما
 لم تجز على الوقف كجلا يؤدي الى ابطال الوقف لانه اذا طال قصر المستاجر فيه تصرف
 الملاك فتجوز المصارف الوقف يشهد له الناس بالملك في حق هذا المعنى لا فرق بين
 العقود والعقد الواحد قال ابو جعفر الفتوى على ابطال الاجازة الطويلة انتهى ولا يجوز
 التباجر المثل دفعا للضرر عن الفقراء فلو اجاز المولى الوقف بدونا المثل يلزمه تمام اجازة
 المثل كما ان ارباب الوصي يوجرون منزل الصغير بدونا جرمه يلزمه تمام اجازة المثل اذ ليس
 لكل منهما ولاية الحد على ما في عقد الفتاوى وقال في قاضيه ان مولى الوقف والوصي
 اذا اجر مال الصغير والوقف باقل من جرمه مما لا يتقارب فيه الناس قال محمد بن الفضل
 يجزى المثل بالغ ما بلغ عند بعض علمائنا وعليه الفتوى قال رحمه الله وعلى اصول اصحابنا
 ينبغي ان يصير الاجر والمستاجر غاصبا فانه ذكر في المزارعة الوكيل يدفع الارض مزارعة
 اذا دفع الارض مزارعة وشرط لصاحب الارض شيئا يسيرا لا يتقارب الناس في مثله
 يصير الوكيل غاصبا وكذا المدفع اليه الا ان المضاف قال وينبغي ان يكون الجواب على
 التفصيل ان لم ينقصها المزارعة يجب اجرا المثل بالغ ما بلغ وان نقصها المزارعة
 ينظر الى نقصان الارض والى اجرا المثل ايها كان اكثر فيجب له للوقف والصغير ثم لا ينقص
 الاجازة التي كانت باجر المثل ان زادت الاجرة اكثر الرغبة لانا العبرة باجر المثل يوم
 العقد لا ما زاد عليه بعد برغبة الناس قال في قاضيه ان المولى اذا اجر ماله الوقف

من رجل ثم جاء اخرون وذات في اجرة الحمام قالوا ان كان حين اجرة الحمام من الاول اجرة
مقدارا جرمته او بنقضا يسير يتعاقب الناس في مثله فليس للموتى ان يخرج الاول
قبل انقضاء مدة الاجارة وان كانت الاجارة الاولى مما لا يتعاقب فيه الناس
يكون فاسدة وله ان يواجرها اجارة صحيحة اما من الاول او من غيره بالمثل
او بالزيادة على قدر ما يرضى المستاجر وان كانت الاجارة الاولى بالمثل ثم زاد
اجرمته كان للموتى ان يفسخ الاجارة وما لم يفسخ يكون على المستاجر الاجر المستحق
لصحة الاول كذا ذكره الطحاوي انتهى هكذا ذكر في كتابه الاجارة ثم ذكر في باب اجارة
الوقت من كتاب الوقت وقال رجل استاجر ارضي وقت ثلاث سنين باجرة معلومة
هي اجرة مثلها فلما دخلت السنة الثانية كثرت وغايب الناس فزاد اجرا لارض
قالوا ليس للموتى ان ينقص الاجارة بنقضا اجرا لارض ولا بالمثل انما يعتبر وقت
العقد فاذا كان المستاجر بالمثل فلا يعتبر التغيير بعد ذلك انتهى فظهر منه ان الموتى
اذا اجروا جرمته ثم زاد لا يفسخ الاجارة في موتها بمجرد زيادة بعض الناس
اما لو زاد اجرمته باختلاف الزمان وكثرة رغبة الناس فيه روايتان في
رواية الطحاوي له ان يفسخ ويواجر بالجرمته الثاني لمن شاء وفي رواية غير الطحاوي
لا يفسخها في مدتها فكلام المصنف على هذه الرواية ثم ذكر مسألة يفتي على هذه الرواية
رجل استاجر ارضا موقوفة وبني فيها حائطا ثم جاء اخرون زاد في غلة الارض
واراد ان يخرج القاضى من الحائط فينظر ان كان اجرة الموتى مشاهرة فاذا جاء
الاساس شهر كان للموتى ان يفسخ الاجارة لانها اذا كانت مشاهرة تجد اتفاقا
عنه واسر كل شهر فاذا فسخ الاجارة ان كان رفع البناء لا يضر بالارض فلصاحب البناء
ان يرفع بناءه وان كان رفع البناء يضر بالارض ليس له ان يرفع البناء بعد ذلك
ان رضى المستاجر ان ياذن برفع البناء ويترك البناء على الموتى كان للموتى ان يرفع
اليه القيمة ينظر قيمة البناء مبنيا والى قيمته منزوعا عما كان اقل تملكه الموتى
بذلك يصير البناء وقفا مع الارض وان كان رفع البناء يضر بالارض وبالموتى
ان يدفع اليه القيمة ويملك البناء لا يجبر الموتى بل يترقب صاحب البناء الى ان
يتخلص له شيئا فشيئا فياخذ ان يبنى هذا اذا لم يبنه الباقي للوقت والا فيكون
الموقف كذا ذكر في قاضيان رجل يبنى في ارض الوقت بناء او نصب بابا ان فنى
عند البناء انه يبنى للوقت يصير وقفا وان لم يبن ولا يصير وقفا حاله بين دارين
احدهما وقف فانهدم الحائط فبناه صاحب الدار فصد دار الوقت كان القيمة
ان يامر بالنقص فاذا راد القيمة يعطيه قيمة البناء ليكون البناء للوقت لا يكون
له ان يجبر على اخذ القيمة وكذا الواعظاه قيمة البناء برضاه لا يجوز لانه لو جاز
ذلك يضعف ما تحت البناء من دار الوقت وفي الفصولين لو بنى المستاجر في الوقت
بامر الموتى على ان يرجع في غلة الوقت فالبناء للوقت ويرجع بما انفق وفيه ايضا
في الفصل الثالث عشر بنى المستاجر بزيادة الموتى قبل مضى المدة زاد في الاجرة
للمستقبل ورضى صاحب السكنى بالزيادة فهو اولى وليس للموقوف عليه كالامام والموتى
والمدثرين ان يجبروا للوقت لان حقهم انما هو في الغلة لا في المرفق في عين الوقت

وفي اشارة

وفي اشارة الى انهم لو استاجروا الوقت من الموتى جاز كذا في قاضيان وفيه ايضا
الموقوف عليه اذا اجر الوقت قال الفقيه ابو جعفر في كل موضع يكون كل الاجر له بان
لم يكن الوقت محتاجا الى العارة ولم يكن معه شريك في الوقت كان له ان يواجر الدور
والحوائط وان كان الوقت ارضا ان كان الوقت شرط البداية بالخراج والعشر
وجعل للموقوف عليه ما فضل من العارة والموتى لم يكن للموقوف عليه ان يواجر لانه لا جاز
اجارة كان جميع الاجر له بحكم العقد فينفوت شرط الوقت ولو لم يكن للوقت شرط
البداية بما ذكرنا فاجر الموقوف عليه الارض وجعلها لنفسه يبنى ويجوز ويكون الخراج
والغلة عليه وكذا لو كان الموقوف عليهم في ارض الوقت اثنين او ثلاثة فتعاقبوا واخذ
كل واحد منهم ارضا يبنى عليها نفسه لا يجوز وعن ابي جعفر ان كانت الارض عشرة جاز
مها بانهم وان كانت خراجية لا يجوز لان العادة في الاراضي الخراجية الموقوفة انهم
تشرطون البداية بالخراج فلو جاز فيها النما يؤلم يكن الخراج في الغلة ويكون في ذمة
الموقوف عليه فكان فيه تغيير شرط الوقت انتهى وذكر في كتاب الاجارات رجل اجر
منزلا كان والده وقفه على اولاده ابن مائتا سلوا فاجرة هذا الرجل اجارة طويلة
وانفق المستاجر في عمارة هذا الوقت بامر المواجر قال ابو بكر محمد بن الفضل ان
لم يكن المواجر ولاية في الوقت بان لم يكن متوليا يكون المواجر غاصبا وكان له على المستاجر
الاجر المستحق وبمقتضاه ولا يرجع المستاجر بما انفق في العمارة على الاجر ولا على غيره
لانه كان متطوعا وان كان المواجر متوليا كان على المستاجر الاجر المستحق ان كان ذلك
مقدارا جرمته او اكثر ويرجع المستاجر في غلة الوقت بما انفق في العمارة انتهى فظهر
منه عدم جواز ايجار الموقوف عليه الوقت سواء كان وقتا على الاولاد او لا اجماله
او ولاية او تولية والمراد بالولاية الوكالة المطلقة لا الدورية لما ذكر في قاضيان
حيث قال وعن الفقيه ابو جعفر انه قال احتال بعض الناس في زماننا ان يكتب
في صك اجارة الوقف ان الوقت وكل فلانا باجارة هذه الضيقة من فلان في
كل سنة ومتى ما اخرجته من الوكالة فهو وكيله واراد بذلك بقاء الوقت في يد
المستاجر اكثر من سنة قال الفقيه ابو جعفر الا انا نبطل هذه الوكالة كان بطل الاجارة
الطويلة صيانة للوقت عن ابطالان ثم في صحة هذه الوكالة الدورية اختلاف
ذكر في قاضيان ولا يعاد الوقت ولا يرهق رعاية الحق الموقوف عليه لان فيها
ابطال الحق فلو سكن المرتفع فيه يلزمه اجر المثل ولو سكن رجل او موتى دار الوقت
باجر قبل الاشياء على الساكن وقيل عليه اجر المثل وعليه الفتوى وكذا منافع مال اليتيم
وفي الظهور ان اذا اجر القيم دار الوقت من نفسه لا يجوز وكذا الواجر من غيره او
مكاتبه لا يجوز كالمواجر من نفسه قيل انما لا يجوز اجارة القيم من نفسه على قياس
الوكيل وقيل ينبغي ان يكون هذا على قياس الوصي اذا باع مال اليتيم من نفسه ان كان
فيه منفعة الوقت يجوز عندنا بيع مالا فلها وان اجر من ابيه او من ابنه فهو على
الاختلاف عندنا بيع لا يجوز وعندها يجوز وفي الخالية موتى الوقت اذا قبل
ارض الوقت لنفسه من نفسه لا يجوز لان الواحد لا يتولى طرفي العقد الا اذا
تقبلها من القاضى لنفسه فيتم العقد باثنين واعلم ان الواحد لا يتولى طرفي العقد

من الجانبين في مسائل منها اذا اشترى مال وله الصغير لنفسه او بيع ماله من ولده
فانه يكفي بلفظ واحد وقال خواجه زاده هذا اذا انى بلفظ يكون املا وفي ذلك العقد
بان باع ماله فقال بعته هذا من ولده فانه يكفي بقوله بعته اذا انى بلفظ
لا يكون هو املا وفي ذلك اللفظ بان اراد ان يبيع ماله من ولده فقال اشترى هذا
لولدي لا يكفي بقوله اشترى ويحتاج الى قوله بعته وهو في الوجهين يتولى العقد
الجانبين ومنها الوصي اذا باع ماله من اليتيم او اشترى مال اليتيم لنفسه وكان خيرا
لليتيم ومنها الوصي اذا اشترى مال اليتيم القاضى بامر القاضى ومنها العبد يشترى نفسه
من مولاه بالمولى وفي القنية دفع الامام واحد من دوره الموقوفة الى وجهه الى
رجل مجانا فمكن فيها موه وكان القيم سلم بهنم الى راليه ليستعملها بنفسه فعلى
التاكي اجر المثل وفي الاسعار وان كان للوقف متولى ومشرق لا يتصرف في القلة
الا المتولى لان المشرق ما هو بحفظ المال وفي قاضيان لا يجوز للمولى ولا
غيرهم من اهل المحلة ان يرهن الوقف لا غير وان غصب عقاره اى عقار الوقف
يختار وجوب الفئات وفي البرازية والقوى في غصبه والوقف وعقاره على الفئات
كما في منافعه وكذا القيم والامام يظهر الدين اى اجر المثل في الوقف لا في اليتيم
ومن المشايخ من قال اذا كان ضمانا لنفقة خيرا للقيم من اجر المثل يلزم ذلك على
الغاصب والا اجر المثل وكذا قاله فيمن سكن دارا او حانوتا لها بعد الاجارة يجب
ضريحه للقيم والوقف وفي المحيط الوصي والمتولى اجر منزل اليتيم والوقف بانفق
من اجر مثله بما لا يتغابن فيه انما على اصل المذهب لا على انى اختاره المتصرف
يصير المستاجر غاصبا وقد ذكرنا من قاضيان ان القوي على انى اختاره المتصرف
من وجوب اجر المثل بالغاما بالغ وهو قول محمد بن الفضل وقد ذكرنا التفصيل فيه
عن الخشاف فادرجع اليه واذا استاجر ارباب منزل لا يثبته الصغير باقل من اجر المثل
قال الامام ابو على السفدى قال بعض المشايخ يجب اجر المثل في غصب دار اليتيم والوقف
فما ظنك في هذا قال الامام الفضل والذى صح عندى انه يصير غاصبا عند من يرى غصب
الدار ولا يصير عند من لا يرى غصبه ويلزم عليه جميع المستحق على هذا المذهب بكونه مال
ومن سكن دار الوقف او اليتيم باهله واتباعه فاجر المثل على الرجل المتبوع دهن
دار الغريم وهي موقوفة للاستفاد فمكنها المرفه لا يلزم الاجر فاذا سكنى بتاويل
الملك كبيت سكنها احد الشركاء لا يعقد لا يلزم وان كانت موقوفة للاستفاد
وكنى السكنى بتاويل العقد كعقد الرهن كمن هذا في المذهب لا يستفاد الا في مال اليتيم
ولا في الوقف وفي البرازية والسكنى بتاويل ملك او عقد في الوقف لا يمنع لزوم
اجر المثل وقيل دار اليتيم كالوقف واختار نخل الاثمة الاول وفيها ايضا المتولى
دهن الوقف بدلين لا يصح وكذا الجماعة فان سكن المرفه قبل يجب اجر المثل سواء
كانت موقوفة للاستفاد ولا تفر للوقف ولا يصير الدار موقوفة للاستفاد الاجارة
سنة او سنتين واكثر الا اذا بناها لذلك واشترها لذلك ولو شرط الواقف
الولاية لنفسه وكان خائنا للوقف ينزع القاضى منه مائة للوقف وان
وصيلة بشرط ان لا ينزع وقد ذكرنا ما يتعلق به فيما سبق من طلب التولية والا

لا يعطى

لا يعطى له التولية وهو ممن طلب القضاء فانه لا تقلد اذ امانات المتولى مجهول مال الوقف
فهو يضمن ام لا فى الفتاوى ان الناظر في الوقف اذ امانات مجهول مال الوقف فانه
يضمن وبصرح في امانات الاشياء ايضا وراى بالوقف اصل مال الوقف لا القلة
لما صرح في وقت قاضيان متولى المسجد اذا اخذ من غلوت المسجد ومات من غير يدين
لا يكون ضامنا وقال في امانات الاشياء الناظر اذ امانات مجهول غلوت الوقف لا يضمن
فعلم ان المضمون للمثل المتولى اصل مال الوقف لا غلته وقال في الفتاوى اذا عطل المتولى
مال الوقف ولم يسترجع واخذ هو من مال الوقف وظيفة التولية يضمن ما اخذ من مال
الوقف في موق نعطيله ويرد الى الوقف ولا ضمان عليه بمجرد نعطيله عن الاسترجاع
ما لم ياخذ شيئا من مال الوقف ولم يصنع شيئا منه سلك عن مال موقوف كان
في ذمة رجل عامله المتولى على الرجل سنة ثم غاب الرجل مسين من غير معاملة
ثم بعد ذلك حضر ذلك الرجل وطلبت منه ربح السنة التى لم يعامل
فيها فهل له اخذ الربح لتلك السنين اجبت انه لا ياخذ واذا
اعطى ذلك الرجل الى المتولى درهم او دينارين بان يقول
خذها ربح السنين الماضية بلا دور وشيخ
ثم اراد ان يجعلها لاصل لينة الوقف
فهل له ذلك اجبت انه لا يجعلها
لذلك لانه ينزع
الوقف
م

Saleyn	Reisülküttab
K	Mustafa E
Ye	
E	357